



• МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО •



# СОКРАТ



ЫСАНТЕЛИ  
РОШЛОГО



Ф. Х. КЕССИДИ

# СОКРАТ



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
«МЫСЛЬ»

*Москва 1976*

1Ф  
К33

РЕДАКЦИИ  
ФИЛОСОФСКОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ

Кессиди Феохарий Харлампиевич (род. в 1920 г.) — доктор философских наук, профессор, старший научный сотрудник Института философии АН СССР.

Основные труды: «Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского» (М., 1963. Переработанное и дополненное издание на французском языке — М., 1973); «Античная Греция» (в кн.: «Древний мир». Буэнос-Айрес, 1967); «От мифа к логосу» (М., 1972). Автор ряда статей по истории античной философии и культуры на русском и греческом языках.

© Издательство «Мысль». 1976

К  $\frac{10501-067}{004(01)-76}$  43-75

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

*Сократ*

*Моим родителям  
Харлампию Дмитриевичу  
и Евгении Спиридоновне  
посвящаю*

## 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 Коненкова, пьесой советского драматурга Э. Радзинского «Беседы с Сократом».

О Сократе, его личности и учении накопилась огромная, почти необозримая литература. 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 знаем 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 создает большие трудности при выяснении подлинно исторической фигуры Сократа.

Отношение к Сократу было различным в различные времена, нередко диаметрально противоположным. Одни из его современников увидели в нем опасного безбожника и приговорили его к смертной казни, другие сочли обвинение в безбожии лишеным основания и представили 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» (12, I, 104)\*\*; для четвертых — передовым деятелем, который «и для теперешнего и для будущих поколений будет всегда источником жизни, нравственной силы и свободы» (9, 190).

Поэтому и ныне актуален старый и вечно новый вопрос: возможно ли объективное знание о Сократе? И не только о нем, но и о любом другом древнем или современном мыслителе,

---

\* О проблеме литературных источников о Сократе см. Ф. Х. Кессиди. Новая «апология» Сократа. — «Вопросы философии», 1975, № 5.

\*\* Здесь и далее первая цифра курсивом в скобках означает порядковый номер, отсылающий к списку литературы, помещенному в конце книги. Вторая цифра — номер страницы источника. Римская цифра означает том. Отсылки к античным источникам оформлены в соответствии с общепринятыми цифровыми и буквенными обозначениями.



если известно, что всякая интерпретация тесно связана с достигнутым в данное время уровнем историко-философской науки, с талантом и складом ума, с темпераментом и широтой кругозора исследователя, с идеологическими и общественно-политическими установками, которыми он руководствовался, его 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 его творчества) по-разному освещали и оценивали не только философов и их учения, но и всю историю философии. Таким образом, если всякая интерпретация так или иначе отмечена печатью классовых интересов и исторической ограниченности, возможно ли добраться до истины — в нашем случае — до подлинно исторического Сократа? И нельзя ли сказать, что все, что было (и будет) написано о нем, как и о любом другом историческом деятеле, а в более широком плане — все, что было (и будет) написано о том или ином историческом событии прошлого и настоящего, — все это есть не более как заинтересованно-предвзятые оценки и пристрастно-субъективные трактовки, призванные служить определенным философским, нравственным и т. п. целям и общественно-политическим задачам? Словом, есть ли здесь истина? Возможна ли она? Что считать истиной?

Хотя в иной связи и по другим мотивам, но в том же духе были поставлены некоторые из перечисленных вопросов в период жизни и деятельности Сократа. Разыгравшаяся в этой связи идейная борьба приняла острый, не лишенный

драматизма характер. Современники Сократа — софисты по вопросу об истине дали ответ, который явился настоящим вызовом всем традиционным представлениям греков о богах, о мире и самой жизни. Против софистов решительно выступил Сократ.

Чтобы разобраться в существе поднятой проблемы и разыгравшейся вокруг нее идейно-философской борьбы, чтобы выяснить теоретическое содержание, смысл и значение учения Сократа, мы должны будем прежде всего определить характерные черты социально-политической эпохи, обусловившей учение Сократа, выявить духовную атмосферу, в которой протекали его жизнь и деятельность.

Стремление рассмотреть учение Сократа, взятое в контексте социально-политической истории и идейно-духовной атмосферы Древней Греции периода его жизни и деятельности, определило рамки и структуру настоящего очерка о нем. Автор ни в коей мере не претендует на вынесение бесспорных суждений о Сократе, на окончательное решение «сократовского вопроса». Стремясь избежать предвзятости, он попытался выявить общий дух учения Сократа, определить смысл и значение его деятельности.

\* \*  
\*

Автор благодарит Е. Л. Бабаян, Э. Ю. Вардоиани, А. С. Галчева (Спироса), Э. С. Смирнову за большую помощь, оказанную ими в процессе подготовки рукописи к печати.

## 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 узких и кривых улицах — мастерские, парикмахерские, лавки парфюмеров, трапезитов-менял, ламповщиков, книготорговцев. С любого места виден Парфенон на Акрополе, возвышающемся над городом.

С утра и до полудня и вечером до ужина агора и прилегающие к ней улицы полны народа. Жадные до новостей и ищущие общения 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, раздувают разного рода слухи и толки.

В Афинах того времени часто можно было видеть человека, который почти целыми днями бродил по городу и вступал в беседу со всяким, кто попадался ему навстречу. Его можно было

встретить на рыночной площади, в мастерской оружейника, плотника, сапожника, в гимнасиях и палестрах (места, где проводились занятия гимнастикой) — словом, почти всюду, где только 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 обращал на себя 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 с огромным выпуклым лбом. Смягчить впечатление от его некрасивой внешности не могла даже полная достоинства походка.

Эллинский тип красоты отличался правильными чертами лица, тонкими губами, прямым носом, сверкающими глазами, проникновенным взором. У Сократа же был приплюснутый и вздернутый нос, широкие и раздутые ноздри, толстые и чувственные губы, одутловатое лицо. Глаза у Сократа были навыкате (как у рака), да и по всегдашней своей манере смотрел он чуть исподлобья (см. Платон. Федон, 117 b). Словом, внешний вид Сократа противоречил всем представлениям греков о красоте, был как бы насмешкой над этими представлениями, карикатурой на них. Однако этот человек со столь

непривлекательным внешним обликом обладал огромным личным обаянием.

По словам красавца Алкивиада (см. Платон. Пир, 215 b и сл.), Сократ похож на силену или сатира — волосатого похотливого демона, наполовину человека, наполовину козла, которого ваятели чаще всего изображают с какой-нибудь дудкой или флейтой в руках, эту фигурку они делают полой. Если раскрыть этот силенообразный футляр и заглянуть внутрь, то там окажутся 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.

И тот же Алкивиад признавался, что только перед Сократом он испытывал то, чего никто за ним не мог 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 c—e)\*.

---

\* С. К. Апт, переводом которого мы пользуемся, передает последние слова цитируемой фразы из «Пира» Платона в следующей редакции: «...морочит людей притворным самоуничижением». Судя по контексту

Но Алкивиада поражает в Сократе не его лукавая наивность и коварное добродушие, не его необычайное мужество и стойкость, проявленные им в бою, ни даже столь присущие ему благоразумие и сила ума. Ведь те или иные из этих качеств, говорит Алкивиад, бывают свойственны и какому-либо другому лицу. Более всего поражает Алкивиада неповторимость индивидуальности Сократа, исключительная оригинальность его духовного облика, в котором скрывается что-то непостижимое, загадочное, неуловимое, сокровенное. «...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 повадке 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).

---

всего отрывка, мы полагаем, что здесь идет речь не столько о притворном (нравственном) самоуничтожении Сократа, сколько о его притворной (интеллектуальной) наивности относительно тех ценностей (благ), которые превозносит толпа. Этим он разыгрывает (paidzon), одурачивает людей, подшучивает над ними. К тому же Алкивиад, называя Сократа «силеноподобным», говорит не о его «притворном самоуничтожении», а о притворном его неведении, «незнании», «непонимании» (216 d). Наконец, сказанное больше согласуется со знаменитым изречением Сократа «Я знаю, что ничего не знаю».

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

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 Сократа, за которого он себя выдавал и за которого многие люди его принимали (за чудака), то лишь затем, чтобы привлечь внимание читателя к оригинальному духовному облику 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 реальности не менее подлинной и действительной, чем бытие чувственно воспринимаемых вещей.

В дальнейшем изложении будет показано, насколько тесно были связаны личность и учение Сократа. Пока же нашей задачей является воспроизведение личности Сократа в ее конкретности на основе заслуживающих доверия биографических сведений о нем, показ Сократа, человека и мыслителя, в условиях его времени. Значительный материал для этого предоставляют

нам так называемые «Сократические сочинения» Ксенофонта.

2. *Человек среди людей.* У греков времен Сократа не было обычая 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 полиса 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; те же историки немного оставили нам о мыслителях, писателях и художниках. Об их биографиях мы нередко узнаем из описания их общественно-политической деятельности.

Возможно, мало знали бы мы и относительно жизни и личности Сократа, если бы не превратности его личной 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 могли по-своему понимать, освещать и оценивать 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 даже приписывать ему черты характера, которыми он не обладал.

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

Сократ происходил из дема (территориального округа) Алопека, входящего в состав Афин и расположенного от Афин на расстоянии получасовой ходьбы. Из того же дема происходил Аристид, видный политический и военный деятель периода греко-персидских войн, умерший за два года до рождения Сократа. Из слов Лисимаха (см. Платон. Лахес, 180 е), сына Аристида, мы узнаем, что он, Лисимах, и отец Сократа были добрыми друзьями.

Отца Сократа звали Софрониском, мать — Фенаретой. По роду деятельности Софрониск

был то ли квалифицированным каменотесом, специализировавшимся на отделке мрамора для скульптурных работ, то ли ничем не отличившимся ординарным 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). Фенарета была повивальной бабкой. В связи с этим Сократ делал забавное сравнение своего метода ведения беседы с повивальным искусством.

Можно с уверенностью сказать, что Сократ получил такое же первоначальное образование, которое имели 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.).

В программу начального образования входило также обучение счету (арифметика и начала геометрии). Особое место в греческой школе, которую начинали посещать дети с семи лет, занимала гимнастика. Гимнастика, в которую входили бег, метание диска и дротика, борьба и т. п., была предметом серьезных занятий с 12—13-летнего возраста и диктовалась государственной необходимостью: гражданин полиса обязан был в любой момент выступить в поход и с оружием в руках защищать отечество.

Сократ был сведущ в науках своего времени (в частности, в математике, астрономии и метеорологии), а в молодые годы увлекался науками о природе (см. Платон. Федон, 96 а), но молва создала после его смерти разные небылицы по этому поводу. К числу таких небылиц следует отнести как предание о «невежественности» Сократа, так и произвольные утверждения иных древних авторов о том, что он мог получить от своего блестящего века — века правления Перикла и деятельности Фидия, Софокла, Еврипида, Анаксагора и др. Иронизируя над некоторыми из этих измышлений, Платон (см. «Менексен», 235 е — 236 а—б) выдает Аспизию, жену Перикла, отличавшуюся умом, образованностью и красотой, за женщину, обучавшую не только Сократа, но и даже самого Перикла ораторскому искусству. Однако здесь верно лишь то, что в доме Аспазии собирались художники, поэты и философы, и не исключено, что в число последних входил также Сократ.

Об имущественном положении Сократа и его семейной жизни, вокруг которых еще в древности (особенно в поздней античности) было сочинено немало забавных историй, необходимо сказать 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). Из приведенного следует, что Сократ был скорее беден, чем богат. Он получил небольшое наследство и, по словам Ксенофонта (см. «Воспоминания» I, 2, 14), вел неприхотливый образ

жизни и не жаловался на свою судьбу. О своей бедности как общеизвестном факте он говорил и на суде, заявив, что, занявшись философской деятельностью, он забросил все свои хозяйственные дела и терпел домашние неурядицы (см. Платон. Апология, 31 b—c).

Неурядицы, о которых он говорил, были отчасти связаны с его женой — небезызвестной Ксантиппой, которая еще в древности приобрела громкую репутацию сварливой и несносной женщины. Ее имя и поныне является нарицательным. Но будем справедливы в отношении этой женщины. Нельзя сказать, что у Ксантиппы как обыкновенной, 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, свалившим на жену все заботы о домашнем хозяйстве и воспитании детей (у них было трое сыновей — Лампрокл, Софрониск, названный по деду, и Менексен). Иначе говоря, духовно близким человеком и другом, понимавшим деятельность мужа и разделявшим его взгляды и убеждения, Ксантиппа, конечно, не была. Но и он не был образцовым семьянином и не всегда выполнял даже роль «квартиранта». Добавим, что Ксантиппа не была человеком, отличавшимся большим тактом, и в отличие от мужа не всегда управляла своим настроением. Говорят, браня супруга, она называла его «болтуном» и «бездельником», нередко устраивала ссоры (выливалась на него помои, выгоняла из дома его друзей, опрокидывала стол и т. п.), на что Со-

крат реагировал с истинно философской невозмутимостью. Несомненно, что у многих античных авторов было большое желание противопоставить невозмутимость философа, которому волей судьбы досталась сварливая жена, и ворчливость женщины, на долю которой выпал беспечный муж. Забавляясь такого рода противопоставлениями, древние авторы сочиняли новые.

Ксантиппа была заботливой матерью и по своему любящей женой, о чем свидетельствуют современники и друзья Сократа — Ксенофонт и Платон (см. «Федон», 60 а). Но тот же Ксенофонт (см. «Воспоминания», II, 2) сообщает, что старший сын Ксантиппы — Лампрокл жалуется на ее тяжелый характер. Наряду с этим Антисфен в шутку спрашивал Сократа, почему он, считая, что способности женщин такие же, как и мужчин, 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 его сыновья были еще малолетними детьми.

Исходя из некоторых сведений, можно предположить, что Сократ при всей его сдержанности и самообладании был страстным человеком. Цицерон в своих «Тускуланских беседах» (см. 4, 37, 80) 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 вождедения он победил с помощью разума.

3. «Век Перикла». 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, достигшие зенита своего внутреннего благосостояния и внешнего могущества, стали центром греческой демократии и греческой культуры. Сократу было 65 лет, когда Афины потерпели полное поражение в Пелопоннесской войне (431—404 гг. до н. э.) и утратили былую роль ведущей державы на

международной арене. 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, мы должны будем выделить некоторые существенные моменты общественно-политической жизни древних греков и охарактеризовать хотя бы в самых общих чертах тот поворотный пункт в их истории, который связан с Пелопоннесской войной и который сказался на личной судьбе философа.

Древние эллины (периода классики во всяком случае) — народ гражданской общины, полисный народ. Обычно полис рассматривается как сравнительно небольшой по территории и по количеству населения город-государство с окружающей его сельской местностью. Это верно, но не вполне. Полис — это в первую очередь гражданская община, общество или сообщество (*κοινωνία*) некоего количества свободных граждан, каждый из которых «участвует в суде и народном собрании» демократического полиса (*Аристотель. Политика, III, 1, 5*) или же имеет право совещательного голоса (соучастия) в органах власти и управления в недемократическом (олигархическом) полисе (см. там же, 1, 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 вторая односторонне регламентировала власть одних людей (или одного человека) и подчиненно-бесправное положение

других. Основное различие между греками и «варварами» (негреками), особенно «варварами» Азии, они усматривали в неспособности (или в гораздо меньшей способности) грека жить в условиях подчинения и терпеть единовластие (см. *Аристотель. Политика*, VII, 6, 1). Представление о полисе как о высшей и типично 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» (7, 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 падения. Пока многие из полисов были едины против нависшей над ними угрозы персидского порабощения, они могли отстаивать свою свободу и независимость. Но когда назрели межполисные противоречия и борьба за гегемонию над всей Грецией между Афинами и Спартой приняла форму ожесточенной и опустошительной Пелопоннесской войны, судьба полисной системы была predetermined.

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.

Когда имеется в виду олигархическая Спарта, то неравноправные отношения в возглавляемом ею Пелопоннесском союзе еще как-то понятны, ибо 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, прославившиеся своей демократией и поддерживавшие демократов в союзных городах, выступали столь антидемократически, когда дело касалось 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 с собой, распространив на них права афинского гражданства, т. е. уравнив их в правах с гражданами Афин, как впоследствии поступили римляне со своими покоренными соседями? Почему Афинам, заинтересованным в

упрочении союза, нельзя было встать на путь общности интересов, избрать 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 — в том, что многие союзники, как известно, сами передали власть над собой Афинам. Далее, сложившиеся в Афинском союзе отношения, взятые вместе с панэллинской программой Перикла и его стремлением возвысить Афины, надо полагать, укрепляли 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» (4, 79).

Нельзя сказать, чтобы панэллинская программа Перикла не соответствовала объективной исторической тенденции развития греческого мира, т. е. 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 в международных отношениях притязания Афин на руководящую роль над всей Грецией потерпели в конечном счете провал, то в области культуры

этот полис, став в эпоху Перикла центром греческой культуры, доказал свою способность оставаться в духовной сфере гегемоном Эллады 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 сведениям о его участии в событиях, разыгравшихся в период Пелопоннесской войны.

4. *Общественно-политическая деятельность Сократа.* Об этой стороне жизни философа имеются достаточно полные сведения. Сократ принимал участие в трех военных операциях в качестве гоплита, тяжело вооруженного 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 в осаде Потидеи, которая объявила о своем выходе из Афинского союза. Услышав об этом, афиняне отправили туда 40 кораблей с «двухтысячным отрядом гоплитов» (Фукидид. История, I, 61). В битве под Потидеей был ранен Алкивиад, и, если бы не Сократ, вынесший его с поля боя, он был бы пленен. 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 e).

Начавшаяся затем осада Потидеи и сопряженные с ней лишения и невзгоды продолжались с 432 по 429 г. до н. э. Платон устами Алкивиада так изображает поведение Сократа во время осады Потидеи. «Начну с того,—говорит Алкивиад,— 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 бывало 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 войны косо глядели на него, думая, что он глумится над ними...» (Платон. Пир, 219 е—220 в).

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 также следующий 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 пре-

кращал 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, помолвившись солнцу, ушел» (Платон. Пир, 220 с—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 пересказывает рассказы ионийцев, по словам которых Сократ простоял на ногах целые сутки, пребывая в состоянии какого-то транса.

В первый период Пелопоннесской войны, называемый Архидамовой войной (431—421 г. 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 тыс. гоплитов и тысячи всадников, потерпело тяжелое поражение. Сократ сражался рядом с мужественным Лахесом. В диалоге, носящем его имя, характеризуя 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» (181 b). Еще более выразительно изображает поведение 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» (*Платон. Пир*, 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 экспедицию (415 г. до н. э.), Сократу было уже за 50 лет. Поэтому естественно предположить, что в этих и в последующих военных действиях Пелопоннесской войны он непосредственного участия не принимал.

Сократ проявил не только военную 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» (*Платон. Апология*,

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.

Поистине велики стойкость и мужество афинян, проявленные ими в критические моменты своей истории. Их победа над персидским колоссом — 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 продолжали борьбу в течение еще целых десяти лет с переменным успехом. 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. Если же иметь в виду неудачу афинян в морской битве у мыса Нотия около Эфеса в 407 г. до н. э., то создается впечатление, что это поражение не подорвало их уверен-

ности в своих силах и побудило к усилению сопротивления. Во всяком случае вслед за этим поражением афиняне предприняли 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 экипаж тонущих судов, а также подобрать и похоронить трупы погибших, как того требовал обычай и закон. В религиозном сознании греков придавалось большое значение погребальным почестям. Когда весть о победе дошла 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 от Аспазии. Рассмотрение дела было передано пританее, периодически собиравшейся из состава Совета пятисот и состоявшей из 50 человек. Название «пританея» происходит 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 про-



цесса над стратегами исполнять обязанности пританов была очередь фило Антиохиды, в которую входил Сократ от дема Алопеки. Вопреки обычным нормам афинского судопроизводства, запрещавшим судить и выносить приговор огульно, 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 об их вине, вместе взятых, путем голосования, хотя и тайного, в народном собрании, а не на суде присяжных, как это требовалось судопроизводством. Это предложение, как противозаконное, большинством пританов сначала было отклонено. 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 (см. Платон. Апология, 32 b). Твердость Сократа едва ли не стоила ему жизни или во всяком случае заключения в тюрьму (см. там же, 32 b—c).

Как известно, 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 изнурительной Пелопоннеской 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 слушателей Сократа.

При их правлении 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 (см. Платон. Апология, 32 с—d). О неприязни Сократа к правительству Тридцати свидетельствует также Ксенофонт (см. «Воспоминания», I, 1, 31—37). Таким образом, Сократ вел себя с достоинством независимого гражданина и поступал сообразно своим представлениям о законности и справедливости во время правления Тридцати тиранов, презревших всякую законность и справедливость.

Точно так же он поступал при демократическом строе и выступал против большинства, когда оно было готово в тех или иных случаях

отступать от закона и законности, нарушать им же, самим установленные и обязательные для всех законы, вместо того чтобы исполнять 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., кроме 430) 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, гелией.

Распоряжаясь почти всеми сторонами государственной жизни посредством «псефизм» (постановлений), народное собрание в последней четверти V в. до н. э. стало пренебрегать законами, точнее, стирать различие 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. Вспо-

минаются вещие слова Гераклита Эфесского: «Народ должен сражаться за закон, как за свои (городские) стены», «Своеволие следует гасить скорее, чем пожар».

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 сложен, поэтому мы 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 усматривал в качестве одного из главных устоев демократии нерушимость законов государства и повиновение лицам, облеченным властью в данное время (см. *Фукидид. II, 37, 3*).

В отрицательном отношении Сократа к нарушению законности не было по сути дела ничего антидемократического. Вряд ли что-либо антидемократическое, по нашему мнению, заключалось и в сократовском понимании «аристократии». По свидетельству Ксенофонта («Воспоминания», IV, 6, 12), Сократ считал «аристократией» (буквально — «власть лучших») только тот государственный строй, где «должностные лица выбираются из людей, исполняющих законы». Где же тут защита Сократом «аристократии» в смысле «власти родовой знати»? В том же тексте Ксенофонта (IV,

6, 12) Сократ определяет плутократию (буквально — «власть богатства») как форму правления, при которой выбор должностных лиц определяется по имущественному цензу. 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 «ценза» быть способным исполнять законы. «Кого, — спрашивает Сократ у Гиппия, — государство в целом своем составе признает более заслуживающим доверия, как не того, кто соблюдает законы?» (там же, IV, 4, 17). Но что такое «законы» в понимании Сократа? На этот весьма важный вопрос мы находим прямой ответ: в беседе о справедливости с софистом Гиппием из Элиды 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» (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» (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 (Ксенофонт. Пир, 8, 39). Характеризуя правление Перикла, Фукидид (см. История, II, 65, 8) замечает, что Перикл, опираясь на свой престиж и влияние, «свободно сдерживал народную массу, и не столько она руководила им, сколько он ею». «По имени это была демократия, на деле власть принадлежала первому гражданину» (там же, II, 65, 9).

Судя по всему, Сократ решающую роль отводил 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, угождал народу и предоставлял ему управление государством» (там же, II, 65, 10). Если прежде, за редкими исключениями, было невозможно, чтобы человек, не имевший опыта государственного деятеля или не бывший стратегом, руководил народом, то теперь, во времена преемников Перикла, подобные явления стали обычными.

В связи с этим понятна настойчивость Сократа, выдвигавшего требование о необходимости квалифицированного руководства государством. Оно было едва ли не основным в его взглядах на государство и государственное правление. 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 назначались голосованием в народном собрании, другие — жребием. Так, стратеги в количестве 10 человек всегда выбирались голосованием. По большей части таким же способом назначались финансовые чиновники. Остальные же многочисленные должности — 9 архонтов, 500 членов Совета, 6 тыс. гелиастов, т. е. судей, 10 астиномов (городских надзирателей, нечто вроде комиссаров полиции), 20 хлебных надзирателей, 10 портовых попечителей и т. д. — замещались по жребию. Должности были годовые. По окончании срока полномочий все должностные 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 было редкостью, чтобы рядовой афинский гражданин не занимал в течение жизни какой-либо должности, подчас весьма ответственной. Эта 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 все государственные учреждения 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 в жребии видели 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 выборного бобами 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» (там же, I, 2, 9).

Нетрудно заметить, что схема обвинения пре-



дельно проста: выбор многих должностных лиц посредством бобов есть, мол, основное содержание и чуть ли не краеугольный камень афинской демократии, демократического равноправия. Сократ возражает против таких выборов. Следовательно, Сократ — противник демократии (равноправия), «антидемократ». Таким образом, обвинение было построено на том, что сначала один из признаков афинского демократического строя (выборы жребием) был объявлен решающим, непререкаемым, 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 поставить 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 ничего противоречащего афинской конституции его времени и, по нашему убеждению, ничего антидемократического. В конце концов Сократ никакой особой программы государственного переустройства не выдвигал, а лишь рекомендовал выбирать на ответственные государственные должности, так же как в стратеги, т. е. ничего другого, кроме идеи о целесообразности замены жребия голосованием. Существовавшую практику замещения многих ответственных государственных должностей, например Совета пятисот,

жребием он находил нелепой, а некоторые современные авторы (Гатри) называют ее «экстравагантной».

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 обезличкой, т. е. таким равенством, при котором во имя якобы общего блага игнорировался вопрос о пригодности данного лица к 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 своих 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 своими 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 относительно рабства. Для него, как мы считаем, рабство было категорией исключительно моральной, а не юридической или расовой. 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 не властных над своими измененными 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 был противником тирании и крайней демократии. Последняя, 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 считал вместе с тем своим долгом честно выполнять обязанности гражданина и строго соблюдать законы. Но чем в таком случае объяснить судебное преследование Сократа и обвинение в антигосударственной деятельности, выдвинутые против него? Отчасти на поставленный вопрос уже был дан ответ, но полное уяснение его предполагает наряду с изложенным ознакомление с идейной атмосферой и философскими течениями того времени, а также рассмотрение всего учения афинского мыслителя.

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 и культуры: выдающихся государственных деятелей, законодателей и стратегов; философов, врачей, поэтов, актеров и т. д. Но с конца V в. до н. э. это слово, ис-

пользуемое 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, 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.

Зарождение древнегреческой демократии связано со становлением полисов (VIII—VII вв. до н. э.) и с борьбой широких слоев демоса против господства родовой аристократии. В VII в. до н. э. (а конкретно в Афинах в 621 г. до н. э.) эта борьба привела к изданию писаных законов, к записи действующего по обычаю (неписаного) права родовой знати толковать традицию и осуществлять правосудие. Такая, казалось бы, незначительная мера, как узаконение обычая, имела более важные, чем ограничение произвола родовой знати, последствия: она вносила коренные изменения в правосознание. Если раньше обычай считался божественным установлением и назывался *themis*, то теперь обычай, освобожденный от божественной санкции, превратился в человеческое установление — *nomos* (закон, законоположение), в правовую норму, подлежащую обсуждению.

Реформы Солона (594 г. до н. э.) и Клисфена (509 г. до н. э.), заложившие основы демокра-

тического строя в Афинах, способствовали дальнейшему развитию правового и политического рационализма — укреплению идеи о номосе как общей для всех правовой норме, которая может быть заменена другой правовой нормой, более совершенной и рациональной, более отвечающей условиям времени и места. В этом проявлялось представление о законе, праве, государстве и его учреждениях как об относительных явлениях, возникновение и существование которых определяется их целесообразностью, т. е. тем, что признается гражданами полиса за разумное и справедливое для них. Это влекло за собой ряд других вопросов, более общего и принципиального порядка: откуда взялись законы вообще, а также правовые нормы и политические учреждения, какова их природа? Что считать критерием справедливости закона, разумности правовой нормы и на чем основана их обязательность? Что такое справедливость и существует ли она?

Ответ на этот вопрос, данный представителем первого поколения софистов Протагором, примечателен. Он гласит: «...ведь что каждому городу представляется справедливым и прекрасным, то для него и есть, пока он так считает» (Платон. Теэтет, 167 с). Принцип нравственно-правового релятивизма, сформулированный Протагором, характеризует умонастроение эпохи, в особенности ее молодого поколения, для которого общественно-политические проблемы, вопросы о законе и праве, об их происхождении и сущности приобрели первостепенное значение.

Понятно, что обсуждение проблем закона и права легко переводилось на обсуждение обычаев и традиций, религиозных и нравственных

устоев общества, которые также становились предметом критического анализа. Вокруг этих проблем происходил оживленный обмен мнениями, возникали острые дискуссии, которые подчас приводили к столкновению взглядов «отцов» и «детей».

Неудивительно, что в период расцвета греческой культуры, названный периодом греческого Просвещения, центр внимания греческих мыслителей переносится с «теории» (созерцания) природы и космологических проблем на «теории» общества, явления общественной жизни, на решение антропологических проблем (*ta anthrōpina*).

В рассматриваемый период отношение к софистам и софистике со стороны общественного мнения было двойственным и противоречивым. С одной стороны, вовлечение всего демоса в решение государственных вопросов вызывало у каждого полноправного гражданина потребность в приобретении известных политических знаний и соответствующих навыков в области управления, а тот, кто хотел обрести влияние среди граждан и отличиться на государственном поприще, стремился достичь еще более высокого уровня общего и политического образования, не говоря уже об овладении искусством слова, в котором, как известно, греки — эти заядлые спорщики — всегда знали толк. Эту потребность и удовлетворяли софисты, которые учили «мыслить, говорить и убеждать».

С другой стороны, общественное мнение с недоверием (и даже с враждой) относилось к учениям софистов и к системе их обучения. Будучи радикальной в политической сфере и столь решительной в ломке традиций, когда де-

ло касалось равноправия в государственном управлении, народная масса оставалась в той же мере консервативной в области культуры, в особенности в сфере религии и религиозной практики (см. 28, 14).

В качестве примера напомним отмеченный выше случай, когда афиняне вопреки законам осудили и казнили своих стратегов (победителей в битве при Аргинусских островах) по религиозным мотивам. Другой пример связан с чарующим, своенравным, коварным, умным, красноречивым и необыкновенно привлекательным Алкивиадом — самой большой надеждой Афин после смерти Перикла, дяди Алкивиада. Алкивиад был кумиром афинян. Но это не помешало из-за малейшего подозрения его в кощунстве через несколько дней после торжественного избрания главой Сицилийской экспедиции отозвать его в Афины для привлечения к суду. Алкивиад обвинялся в причастности к изуродованию статуи — изображений бога Гермеса. Он в это время уже находился на пути в Сицилию. Возмущенный тем, что разбор дела не произвели еще до отплытия эскадры, как он того требовал, он предал свое отечество и перешел на сторону его заклятого врага — Спарты. Экспедицию возглавил нерешительный и суеверный Никий, который провел ее менее успешно, чем это, несомненно, сделал бы Алкивиад. (Для уяснения мотивов осуждения Сократа необходимо иметь в виду этот немаловажный эпизод, поскольку Алкивиад некоторое время входил в число друзей философа.)

Болезненно реагируя на случаи нарушения религиозной практики, общественное мнение греческих полисов, как уже отмечалось, с подо-

зрением и недоверием относилось ко всякого рода учениям о природе, и в особенности к новомодным теориям софистов, усматривая в них «нечестие» и «безбожие», посягательство на религиозные и нравственные устои семьи, общества и государства. «Нечестие» (asebeia) приравнивалось к государственным преступлениям, караемым смертью, поэтому демократические Афины, казалось бы столь терпимые к свободомыслию, не преминули возбудить судебное преследование против носителей «нечестивых» учений — Анаксагора, считавшего, что небесные тела — это раскаленные массы, а не боги; Протагора, высказавшего сомнение в существовании богов и учившего об относительном, условном характере человеческих оценок; а также Сократа, обвиненного во «введении новых божеств».

Наиболее опасной для традиционных религиозно-мифологических верований греков являлась релятивистская идея софистов о договорном, искусственном характере закона, правовых и нравственных норм. Эта идея шла вразрез с народно-религиозными представлениями о богах как источниках и хранителях закона, права и морали. Более того, релятивистский взгляд на правовые и нравственные нормы как на искусственные установления у некоторых софистов обернулся идеей «естественного» права сильного господствовать над «слабым». Эта идея, теоретически оправдывавшая произвол, подрывала устои общества.

Против релятивизма и субъективизма софистов выступил и Сократ, но с позиций, существенно отличавшихся от позиций широкого круга его сограждан. Глубокая пропасть, которая разделяет софистов и Сократа, казалось бы, ис-



ключала возможность нахождения общего в их воззрениях. Но это не совсем так. Достаточно сказать, что и для софистов, и для Сократа фундаментальной проблемой философии стала не космологическая, как у их предшественников, а антропологическая проблема, не мир и миропорядок, а человек и его жизнь. Направив теоретическое мышление на постановку вопроса о том, что есть человек, каково его место и назначение в мире, софисты и Сократ как бы «гуманизировали» философию. Но за этой общей основой в понимании главных целей и задач философии стоят 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 настолько 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 и для одного и того же человека предмет не будет тождественным себе, 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 что 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, о добродетели самой по себе, безотносительно к ее частям (проявлениям). В диалоге Платона «Протагор» (см. 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 между собой 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 целое; оно неразделимо на части, хотя и состоит из частей. Оно объединяет части, охватывает их все и образует из них целое.

То же самое 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, выражаясь 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 в отношении добродетели полностью применимо и к таким понятиям, как истина, прекрасное, справедливое и т. д.

Имелись также существенные 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 богах 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 ценность. Метод, предложенный Сократом для решения этой фундаментальной проблемы, есть метод самопознания. Так понимал и истолковывал один из самых важных моментов учения Сократа его гениальный и самый выдающийся ученик — Платон.

Обратимся теперь к учению Сократа.

## УЧЕНИЕ СОКРАТА. ЕГО МЕТОД

1. *Философия в понимании Сократа.* Говорят, что Херефонт, который смолоду 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 у нас также нет достаточных оснований. Несомненно лишь то, что Платон, изобразивший защитительную речь Сократа на суде, придавал немаловажное значение словам Херефонта 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. Подвергся изгнанию и один из лидеров демократической партии — Анит, явившийся главным обвинителем Сократа. Ссылка на Херефонта служила гарантией объективности его свидетельства как для обвинителей Сократа, так и для его судей. Поэтому было бы слишком опрометчивым со стороны Платона измышлять за-

ведомую ложь о Херефонте, выдумывать эпизод из его жизни. Возможно, Платон, который стремился к художественному изображению личности Сократа, приукрасил какое-то высказывание Херефонта. 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 изображению (в котором историческая правда нередко облекается в форму правды искусства), Сократ был немало озадачен столь высокой оценкой, какой была удостоена его персона дельфийской прорицательницей: с одной стороны, он не считал себя мудрым, а с другой — не мог допустить, чтобы бог лгал, ибо это «не пристало ему» (см. там же, 21 b). Далее Платон живо рассказывает, как Сократ после долгих раздумий и колебаний решил наконец проверить истинность прорицания. Согласно этому описанию, Сократ прибегнул, хотя и неохотно, к своеобразному эксперименту, состоящему в сравнительном анализе себя и других, точнее, в «испытании» (*elenchos*) себя и тех других, которые славятся мудрыми и сведущими в чем-либо. Так, он пошел к одному из государственных мужей, считавшемуся весьма мудрым человеком, и вступил с ним в беседу на тему о том, что есть справедливость, закон, власть 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» (см. там же, 21 d).

После встреч с государственными людьми Сократ направился к поэтам. Из бесед с ними он узнал, что они творят не благодаря мудрости, но вследствие некоей природной способности, как бы в исступлении — в состоянии неосознанной вдохновенности, которую 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 своей профессии и знают много полезного. Однако, как и поэты, каждый из этих людей считает себя «мудрым и во всем прочем, даже в самых важных вопросах...».

Подвергнув «испытанию» многих из тех, за которыми закрепилась слава мудрых и знающих что-либо, 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 Со-

крату, знает, что ничего поистине не стоит его мудрость» (там же, 23 а—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» (204 b) Платона.

Идея о том, что мудрость, как таковая, — прерогатива божества, а достояние 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» означает «исследователь природы вещей». Понимание философии как изучения «космоса» и наблюдаемых явлений природы было характерным и для других предшественников Сократа. Что касается переориентации философии и космологии на антропологию, то она (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», — новое, которое и поныне считается одним из поворотных пунктов во всей истории греческой философии?

Прежде всего следует сказать, что, хотя софистам и принадлежит приоритет в постановке

антропологических проблем, тем не менее главным предметом их интереса оставались риторика и диалектическое (полемическое) искусство. К тому же они увлекались многими другими областями знаний и выступали в качестве энциклопедически осведомленных людей. В отличие от них Сократ концентрировал свое внимание на человеке и человеческом поведении и считал эти проблемы «важнейшими» для философии. Это и дало возможность Цицерону говорить, что Сократ «спустил» философию с «неба на землю». (Можно сказать и иначе: Сократ поднял философию «с земли на небо».) По свидетельству Ксенофонта («Воспоминания», I, 1, 15), изучая «дела человеческие», Сократ рассматривал их как наиболее близкое и нужное человеку. Сообразно с этим Сократ в первую очередь исследовал этические проблемы, касающиеся того, что «благочестиво и что нечестиво, что прекрасно и что безобразно, что справедливо и что несправедливо» (там же, 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 и предания народа, его нравственные ориентиры и ценностные установки. В данных условиях Сократ в отличие от консервативно настроенных деятелей своего времени, например Аристофана, увидел 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 (см. там же, I, 1, 15).

Для Сократа знания и человеческие поступки, теория и практика составляют единство: 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 (*aretē*). С точки зрения Сократа, не может быть назван философом тот, кто обладает знаниями и мудростью, но, если судить 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».

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, словом, то, что ксенофоновский Сократ определил термином *eurgachia* (буквально — «хорошая дея-

тельность») (см. *Ксенофонт. Воспоминания*, III, 9, 14).

Ориентация на этические проблемы и новое содержание, внесенное им в понятие «философия», определили его отношение к натурфилософии, к изучению «космоса» и явлений внешней природы вообще. Исследование природы он считал бесполезным занятием на том основании, что 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» (см. там же, I, 1, 15; также: *Платон. Апология*, 19 с). Впрочем, по словам Ксенофонта, Сократ не оспаривал (в известных границах и пределах) полезность и необходимость знаний из области математики (счета), геометрии, астрономии, медицины и других наук. Он рекомендовал только не увлекаться чрезмерно этими науками, не посвящать им всю свою жизнь, оставив без внимания изучение многих других полезных наук (см. *Ксенофонт. Воспоминания*, 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. Это преимущество состоит в том, что первые, изучая человека, дают ему то, в чем он более всего нуждается,—познание самого себя и своих дел, определение программы и цели своей деятельности, ясное осознание того, что есть добро и зло, прекрасное и безобразное, истина и заблуждение. Знающих все это Сократ считал людьми благородными (см. там же, I, 1, 16). По мысли Сократа, только знания о человеке на пути самопознания и определения своего

места в мире обуславливают правильный выбор, благой образ действия. Для него главная ценность этих знаний — в их непосредственной действительности и активности, в их прямом воздействии на человека (см. *Платон. Протагор*, 352 с). 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: философы и те, кто обучали философии и риторике («учителя мудрости», по терминологии Платона). К первым относился Сократ, ко вторым — софисты. Тот факт, что он не оставил письменного изложения своего учения, так же примечателен, как и форма его философствования — диалог, предполагающий непосредственный контакт собеседников, совместный поиск истины. Философская деятельность Сократа носила форму диалогов — бесед и споров. Он считал жизнь вне диалогов, обсуждений и исследований бессмысленной (см. *Платон. Апология*, 38 а). Для него даже смерть означала не что иное, как ожидаемую возможность вести диалог с бессмертными философами, поэтами и героями (см. *Платон. Апология*, 41 а—с).

В диалоге, избранном в качестве образа жизни и способа философствования, и заключается причина литературного безмолвия Сократа, его сознательного отказа от письменных сочинений. Такой вывод подтверждает и то место платоновского «Федра» (275 а—276 в), где Сократ говорит, что письменное сочинение не только

не может передать настоящего диалога и заметить его, но даже становится преградой, мешающей общению людей: ведь книгу не спросишь, как спрашиваешь живого человека, а если и спросишь, то она отвечает «одно и то же». В названном диалоге Сократ (и Платон) считает, что письменные сочинения, создавая иллюзию власти над памятью, вселяют «забывчивость», так как в этом случае «будет лишена упражнения память». Поэтому тексты — средство не «для памяти, а для припоминания»; они представляют людям возможность «многое знать понаслышке» и немалое повторять из того, что было сказано в чужих сочинениях. Письменная форма, лишая потребности в самостоятельном поиске, позволяет обучающимся казаться «многознающими», оставляя большинство их 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. Платон. Федр, 276 а). В подражании, т. е. в неподлинности и ущербности, Сократ (и Платон) находит 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 бывает легче избежать

видимых противоречий, обойдя острые углы и сгладив существо вопроса, чем в живом диалоге. 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 незаменимости. Исходя из Сократа и Платона, устное слово — это изначальное орудие живого общения людей. И никакие «письмена», а также другие средства коммуникации, говоря современным языком, не могут заменить Слова — Диалога, Человека, Общения.

Диалог — своего рода лаборатория, одушевленное поисковое поле; он невозможен без общения, без присутствия, точнее, без сопричастия двух людей при совместном поиске истины. Вне настоящего диалога, согласно Сократу, нет и подлинной мудрости, но возможны мнимомудрость и многознайство. А «многознайство», как заметил еще Гераклит из Эфеса, «уму не научает». 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 «разумением».

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. И 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» (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. Единственно, на что он претендовал, — обучение искусству ведения диалога, при котором собеседник, отвечая на заданные вопросы, высказывал свои суждения, обнаруживая свои знания или, напротив, свое невежество. Тем самым

искусство диалога, или, что одно и то же, мастерство задавать вопросы, становилось «испытанием» собеседника, его «обличением». «Обличение», к которому прибегал Сократ, имело целью ориентировать собеседника на самопознание, на раскрытие последним своего внутреннего мира. Поэтому искусство задавать вопросы, мастерство «обличения» Сократ рассматривал как средство, с помощью которого он содействует «рождению» истины в голове собеседника, помогает ему «разрешиться» от бремени мыслей. Это вопросно-ответное (диалектическое) искусство он сравнивал с повивальным искусством своей матери Фенареты и в шутку называл «майевтикой».

Майевтика Сократа нередко ставила собеседника в затруднительное положение, заставляла его противоречить самому себе, приводила его в смятение и замешательство. Вполне понятно, что реакция на майевтику Сократа была далеко не одинаковой: немногим она представлялась делом, направленным на осуществление дельфийского призыва «познай самого себя», многим — лишь софистическим приемом, запутывающим людей и сбивающим их с толку.

Не удивительно, что Сократа сравнивали рядом с силеном, сатиrom Марсием, также 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 мыслить.

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,

---

\* Уместно напомнить, что в новое время аналогичную мысль развивал Декарт. Как известно, он сделал сомнение предпосылкой поиска безусловно достоверного начала знания и сформулировал это начало в тезисе: «Мыслью, следовательно, существую» (cogito ergo sum).



большому и благородному, но тучному и облепившемуся 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 неожиданном отзыве об афинянах. Ведь из всего известного нам об афинянах, об их деяниях и подвигах во многих сферах жизни, казалось бы, следовало, что они менее всего заслужили упрек в безынициативности, в инертности и косности, словом, 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, 1, 70, 9*). Напрашивается вопрос: кто же из них — Фукидид или Сократ более прав? Хотя это будет звучать несколько парадоксально, но ответим, что оба они

правы, но в разных отношениях. Впрочем, следует добавить, что Сократ — этот афинянин из афинян, т. е. самый беспокойный человек, — не удержался от 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 был в 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 в). Отсюда и характеристика морального и интеллектуального состояния своих сограждан как состояния «спячки». Сообразно с этим представлением он сделал главной проблемой своего учения и всей своей деятельности исследование этических вопросов, полагая, что, пока не будет ясно осознано, что такое добро и зло, до тех пор 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, элеец Зенон (ок. 490—430 гг. до н. э.) разработал метод, оригинальность которого состояла в опровержении противника путем обнаружения противоречий в его суждениях. Опровержение противоположного тезиса служило косвенным средством доказательства защищаемого тезиса. 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 выведением из него

противоречащих суждений и сведением его к абсурду, как это было у Зенона Элейского. Это делает «диалектическое искусство» софистов искусством убеждать, искусством аргументации, направленным на то, чтобы, говоря словами Платона, делать «слабый» довод «сильным» и, наоборот, «сильный — слабым». Хотя Платон и преувеличил увлечение софистов искусством эристики, однако решающим для них была действительно победа в споре, а не что-либо другое. Вот почему Платон, резко осуждая равнодушие софистов к истине, противопоставляет диалектический метод Сократа эристическому методу софистов, несмотря на то что оба эти метода, основанные на вопросно-ответной форме ведения диалога, иногда совпадали, например в том случае, 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 вопросы 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, т. е. словесного состязания (см. Платон. Государство, 454 а).

Для Сократа эристика чужда положительных задач философии, недостойна философа. Делая человека «ненавистником всякого слова и суждения», она разрушительна и губительна, ибо «нет большей беды, чем ненависть к слову» (см. Платон. Федон, 89 d; см. также: Платон. Теэтет, 165 d—e). 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. Определение какого-либо понятия для него было раскрытием содержания этого понятия, нахождением того, что заключено в нем. С целью установления точных определений Сократ разделял понятия на роды и виды, преследуя при этом не только теоретические, но и практические задачи. 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, совещаюсь в собраниях, разделяют предметы по родам. Поэтому надо стараться как можно лучше подгото-

виться к этому и усердно заняться этим: таким путем люди становятся в высшей степени нравственными...» («Воспоминания», IV, 5, 11—12).

О сократовском понимании диалектики как метода *разделения понятий на роды и виды* свидетельствует также Платон («Софист», 253 d): «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?» 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 постоянно изменяются. Идя указанным путем, он подобные реальности назвал идеями» («Метафизика», I, 6, 987 b 1—8; см. также: «Метафизика», XIII, 4, 1078 b 27—32).

Установление общих определений, по свидетельству Аристотеля (см. «Метафизика», I, 4, 1078 b 30), было одним из нововведений Сократа в философию. Другим оригинальным вкладом Сократа Аристотель считал «индуктивные рассуждения». Сказанное подтверждается также

сообщениями Платона и Ксенофонта. Сначала обратимся к вопросу об общих этических определениях Сократа. Главными источниками по этому вопросу являются 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 много примеров диалектики Сократа, его попыток дать определение общепринятым этическим понятиям и поступкам с помощью вопросов и ответов, посредством «испытания» собеседника. Вот один из этих примеров, посвященный определению понятия «мужество» в диалоге 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.

Вот основные моменты диалога «Лахес» (190 d и далее), 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 мужественно-

го 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 e), 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 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 в конечном счете он от этого только выиграет и приобретет больше. Назвал бы ты его мужественным?
- Лахес. Клянусь Зевсом, нет.
- Сократ. 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?
- Лахес. Нет, и это не мужество.
- Сократ. Тогда возьмем, к примеру, человека, высказывающего упорство на войне и готового сра-

---

\* 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.

жаться, но расчетливого в своем благоразумии. Он знает, что к нему придут на помощь; ему также известно, что он будет сражаться с более малочисленным 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?

Лахес. Мне кажется, последний мужественнее.

Сократ. Но ведь стойкость этого менее осмотрительна, менее благоразумна, чем первого?

Лахес. Верно говоришь.

Сократ. Тогда, значит, по твоему мнению, и опытный в сражении наездник, проявляющий упорство и стойкость, менее мужествен, чем новичок?

Лахес. Так мне кажется.

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

Лахес. Конечно.

Сократ. 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?

Лахес. Что же другое можно сказать, Сократ?

Сократ. Ничего, если в самом деле ты так думаешь.

Лахес. Да, я так думаю.

Сократ. Однако, если не ошибаюсь, эти люди в своем желании продемонстрировать упорство и стойкость подвергаются большей опасности и проявляют больше безрассудства, чем те, которые опытни в этом деле.

Лахес. Кажется.

Сократ. А не казалось ли раньше нам, что безрассудная отвага и упорство постыдны и вредны?

Лахес. Конечно.

Сократ. А мужество мы признали чем-то хорошим?

Лахес. Верно, признали.

Сократ. Но теперь же мы, напротив, называем постыдное, безрассудное упорство мужеством.

Лахес. Кажется, что так.

Сократ. Полагаешь ли ты, что мы говорим хорошо?

Лахес. Нет, клянусь Зевсом, Сократ, по-моему, нехорошо.

Сократ. 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.

Лахес. 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» (см. там же, 195 а).

Это определение тут же опровергается Лахесом, ссылающимся на отличие знания от мужества. Он иронически замечает: если следовать данному определению, то мы должны будем 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 надо опасаться и бояться, есть будущее зло).

Принимая это добавление и разъяснение, Никий тем самым оказывается, как до него и Лахес, в тупике. В самом деле, всякое знание (в медицине, в земледелии или в военном искусстве), охватывая предмет во всех трех его временных измерениях, исследует «и будущее, и настоящее, и прошедшее состояния всякого дела» (там же, 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, что оно такое 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 оно такое. Говоря, что вопрос остался нерешенным, он подводит итог беседе и заключает: «Все мы одинаково оказываемся в затруднении: почему бы в таком случае можно было предпочесть того или другого из нас? Право, мне кажется, что никого нельзя предпочесть» (там же, 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 рассмотрим, чем объяснить бесплодность сократовских бесед, а пока обратимся к другому примеру диалектики Сократа, но уже не из диалогов Платона, а из сочинений Ксенофонта. Однажды, говоря об отношении Сократа к людям, вообразившим, будто они получили хорошее образование, и гордившимся своей ученостью, Ксенофонт («Воспоминания», IV, 2, 13—25) передает беседу Сократа с одним молодым человеком, с Евтидемом, считавшим себя знающим более своих сверстников и лелеявшим мечту отличиться на поприще государственного управления. 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 и обозначения одной из них начальной буквой слова *dikaios* — «справедливый», т. е. греческой буквой «дельта», а второй — начальной буквой слова *adikos* — «несправедливость», т. е. греческой буквой «альфа». Вслед за этим Сократ предложил все поступки, которые Евтидем считает справедливыми, внести в графу «дельта», а несправедливые — в графу «альфа». Евтидем согласился. Тогда Сократ спросил его, куда занести ложь. Естественно, что Евтидем занес ложь в графу «альфа» (несправедливость). То же самое делает Евтидем, когда Сократ спрашивает его, куда занести обман, насилие, воров-

ство, похищение людей для продажи в рабство и т. п.

После того как несправедливые поступки были занесены Евтидемом в графу «альфа», Сократ спросил его: можно ли что-либо из поступков, перечисленных в графе «альфа», занести в графу «дельта»? Евтидем, ничего не подозревая, ответил решительным отрицанием. Но этого и добивался Сократ. Затем он задал вопрос, справедливы ли обман, ложь, насилие и другие подобные 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», поместить в графу «дельта». Евтидем, соглашаясь, занес в графу справедливости все поступки, которые первоначально были занесены 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 предположение, т. е. 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...» (там же, IV, 2, 16). Евтидем признает это определение правильным. Но Сократ заставляет Евтидема снова войти в противоречие с самим собой и признать, что приведенное определение также неправильно и требует замены его другим.

В самом деле, Евтидем, считая приведенное определение 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 подходят на помощь 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 к пище лекарство или под видом пищи заставляет его принимать лекарство. 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 теперь все это противоречит предыдущему определению. Запутавшемуся в противоречиях Евтидему Сократ напоминает дельфийское изречение: «Познай самого себя» — 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 предпринята попытка классификации поступков, попытка оценки их в свете рассматриваемого нравственного понятия (т. е. справедливости). Кроме того, исследование показало, что один и тот же поступок не может быть безоговорочно отнесен или к справедли-

вым, или к несправедливым поступкам, 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, которые считали 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 увидел 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 всего 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 этическое понятие для Сократа 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, об-



щее и тождественное в данной добродетели. Становится понятным, почему вопрос о том, что есть «сущность вещи», Сократ выдвинул на первое место: в определении добродетелей он увидел основное средство познания нравственной сферы и выход из трясины этического релятивизма софистов. Сказанное означает также, что Сократ, исследуя этические понятия, преследовал конструктивную положительную цель, которая состояла в познании 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. выделение из многообразия рассматривае-

---

\* То, что Сократ исследовал понятия, не дает права считать его «философом понятий» (35, 7, 87), т. е. философом, осознавшим роль понятия как абстракции: «Платон первым из мыслителей показал понятийную природу мышления как уровня абстракции, отличного от чувственных восприятий» (30, 12).

мых 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. Стремясь к определению понятия, Сократ подчас резко противопоставлял сущность явлениям, родовую общность — видовым особенностям. 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» (см. 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 т. п.) 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 «Гиппий Большой», а также в диалоге Платона «Хармид». В последнем,

убедившись, что все попытки определить благо-разумие не удались, Сократ решается на ино-сказательное определение этого понятия, кото-рое, собственно говоря, оказывается не столько определением, сколько рассказом о некоем сне, подсказавшем ему, что самое главное и решаю-щее для человека — это знание о добре и зле, умение отличать одно от другого. Это знание является, согласно Сократу, руководящим прин-ципом 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, ко-торая доставляет нам истинное блаженство и делает нас добродетельными и хорошими (*kaloi-kagathoi*).

Обращает на себя внимание еще одна свое-образная черта метода Сократа и всего его уче-ния. Состоит она в том, что в сократовской диалектике безуспешность попыток определения этических понятий сочетается с уверенностью в принципиальной возможности нахождения «все-общего» в нравственности, в постижимости все-общей 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 «на-вести» собеседника на путь раскрытия содержа-ния тех понятий, которыми владеет определяю-щий, но настолько смутно, что 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 «*epagogē*».

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» (491 а) 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!» Аналогичное о Сократе рассказывает и Ксенофонт (см. «Воспоминания», I, 2, 37).

Сократ широко использовал «индуктивные доводы» на всех этапах диалога, привлекая множество случаев и обстоятельств, с намерением придать обсуждаемому вопросу ясный и точный характер. Показательными в этом отношении являются ранее приводимые нами отрывки о мужестве из «Лакхеса» 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 являются недостаточными для

определения соответствующих понятий. Сократ направлял собеседника на поиск этического общего, заставляя его изменять свое мнение и уточнять определения.

При этом обращает на себя 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 сходств и различий.

*В. Аналогия в индукции.* Умелый отбор черт сходства и различия в разнообразном множестве конкретных случаев позволял Сократу в индуктивных построениях искусно использовать в качестве аргумента аналогию. Так, в платоновском «Евтидеме» (279 d—281 e) Сократ приводит ряд примеров, из которых следует, что знания и навыки, приобретенные моряком, врачом, воином или плотником, являются предпосылками успешной деятельности в соответствующей профессии (моряка, врача и т. д.). Вместе с тем, исходя из того что знания позволяют человеку выбрать правильный образ поведения — правильное использование своих материальных средств, интеллектуальных способностей и физических сил, склонностей и свойств характера, Сократ проводит параллель между успехом в профессиональной деятельности и удачей (счастьем) в моральном поведении. Иначе говоря, в знании Сократ нашел то общее, то сходное, что объединяет два типа деятельности. Это и позволило ему сделать заключение,

что «знание есть добро, а невежество — зло» («Евтидем», 281 е).

То, что всякая аналогия рискованна, было известно Сократу. Более того, он был одним из первых, кто указал на это. Если в только что рассмотренном отрывке из «Евтидема» Сократ приравнивал успех в профессиональной деятельности к удаче (счастью) в моральном поведении, то в диалоге «Гиппий Меньший» (373 с — 376 с) он признает различия между этими типами деятельности и считает невозможным проведение между ними полной аналогии. 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. Ведь хороший бегун может намеренно проиграть состязание. Стало быть, плохой бегун тот, кто, желая выиграть, проигрывает невольно. Соответственно с этим 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?» (375 d). Получается, что человек, умышленно совершивший зло, 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 заклю-

чительной части диалога. Очевидна для него и неправомерность полного приравнивания этического поведения к иным типам деятельности.

Итак, прибегая к аналогиям, сравнениям и сопоставлениям, Сократ соблюдал значительную осторожность, оставаясь предусмотрительным: выделяя черты сходства в рассматриваемых явлениях, он не забывал о чертах различия 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, имеются достаточные мотивы, чтобы «индукцию» Сократа оценить в духе индукции Ф. Бэкона и Д. С. Милля. Но это было бы не совсем оправданно. Дело в том, что сократовская индукция в отличие от бэконовской и миллевской не выясняет причинные связи явления, 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 в разработке диалектического (вопросно-ответного) метода использовал гипотезы, предварительные определения. И если Аристотель, в общем верно определивший место Сократа в прошлом разви-

тии философской мысли греков, ничего не говорит на этот счет, то данное обстоятельство не должно вводить нас в заблуждение. Современные исследователи (Н. Галлей) показали, что это умолчание объясняется рядом причин, и прежде всего недооценкой Аристотелем диалектического метода Сократа. Это связано с аристотелевским пониманием различия между наукой (*epistēmē*) и диалектикой.

Наука, по Аристотелю, основана на доказывающих суждениях и выражает необходимое (аподиктическое), т. е. то, что не может быть иначе; 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 научный метод неприемлем и диалектический метод является единственно возможным. Мораль (согласно Аристотелю) — одна из таких областей, для изучения которой более всего подходит диалектический метод, но отнюдь не метод доказательных наук.

То, что Аристотель преувеличивал непонимание Сократом отличия науки от диалектики, видно из уже 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 распростра-



нение противоположностей из сферы профессиональной деятельности на область морального поведения приводит к неприемлемым результатам. Ведь из того, говорится в диалоге, 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, было отчасти показано 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 изменением и восприятием определенных моментов критикуемого учения. Одним из показательных примеров гипотетического характера натурфилософских учений является атомистическая теория строения материи Левкиппа и Демокрита.

То же самое можно сказать относительно учения Парменида о едином бытии, явившегося результатом плодотворной критики, творческого преобразования предыдущих космологических учений. Атмосфера свободы критики и борьбы мнений, в которой развивалась философская и научная мысль греков, создала традицию крити-

ческого мышления, которая подготовила почву для возникновения диалога и диалектики, привела к пониманию 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 это 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 значит, что собранные факты еще недостаточны для объяснения причинной зависимости явлений и остается потребность в этом объяснении. Этой потребности и отвечает гипотеза. Мы уже говорили, что вопрос о причине чего-либо не занимал Сократа. Что касается собирания фактов и вообще экспериментальной базы, предполагаемых гипотезой в современном понимании, то все это у Сократа возмещалось 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 это отец, мать или кто другой. Сократ считал, что Евтифрон дал просто 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 любезно богам, а нечестие — то, что им ненавистно (см. Платон. Евтифрон, 7 е). В этом пункте Сократ, говоря, что ему неизвестно еще, является ли верным это определение, замечает не без иронической интонации, 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 по-

ступок Евтифрона, будет одобрен одними из них и осужден другими.

В попытке избежать противоречия Евтифрон предполагает, что боги не будут придерживать-ся 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» (там же, 11 d—9). 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, не понявшему смысла вопроса, Сократ разъясняет: благочестивое благочестиво не потому, что оно любимо богами, но, напротив, потому оно любимо ими, что благочестиво (см. там же, 10 e). 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, изменения и поправки. 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 направляет собеседника на изменение определения, на внесение в него новых поправок. Когда же собеседник затрудняется, эту задачу Сократ берет на себя. Так, обращаясь к Евтифрону, он говорит: «Я освобождаю тебя от ответа, Евтифрон; допустим, если угодно, что все боги признают этот поступок несправедливым и ненавистным им. Но не следует ли теперь внести поправку...» (см. 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, застав-

ляя его корректировать свои гипотетические определения, Сократ преследовал конструктивные цели, а не просто полемические, 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, напротив, деструктивную, разрушительную задачу, направленную на показ тщетности человеческих усилий найти объективную истину и связанные с ней положительные определения и утверждения?

*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, не выражал своей тонкой насмешки. В результате этого диалоги Платона, изображающие философские дискуссии Сократа, полны забавных сцен и ситуаций. Платоновский Сократ то и дело принижает себя и превозносит других, делает 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: «Итак, наставь же меня, любезный Евтифрон, чтобы я стал мудрее...» Но когда выясняется, что Евтифрон не в состоянии ответить на его вопросы и объяснить толком, что такое благочестие, он иронически замечает: «Понимаю: в твоих глазах я не столь сообразителен, как сообразительны судьи; ведь им-то ты, разумеется, докажешь, что это несправедливо, что такие дела ненавистны всем богам» (Платон. Евтифрон, 10 а).

Таким образом, ирония Сократа — это скрытая насмешка над самоуверенностью тех, кто мнит себя «многознающими». Прикидываясь простачком и задавая все время вопросы, Сократ сбивал самонадеянность «многознающего» собеседника тем, что обнаруживал противоречия в его суждениях, несоответствие между исходными посылками и конечными выводами. Сократовскую иронию, его манеру постоянно задавать вопросы и не обнаруживать при этом собственного суждения можно назвать вслед за Бреном эротиматической (вопрошающей) иронией (см. 26, 97). Она нередко вызывала раздражение тех, кто был далек от умонастроения Сократа.

В «Государстве» (I, 337 а) Платона один из участников беседы, софист Фразимах, недвольный сократовским стилем ведения диалога, резко заявляет: «Вот она, обычная ирония Сократа!» Обращаясь к Сократу, Фразимах 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».

Упрек Фразимаха 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 Фразимаху, ни в чем не сомневался и кому все было ясно и понятно. В беседе с Фразимахом, 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?» (там же, 338 с — d). Почувствовав жало иронии, Фразимах с возмущением протестует: «Отвратительно это с твоей стороны, Сократ, — придавать моей речи такой гадкий смысл». — «Ничуть, благороднейший Фразимах, но поясни свои слова», — невозмутимо продолжает Сократ (там же, 338 d).

Ирония Сократа была направлена также про-



тив духа всего псевдосерьезного, 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. 29, 17).

Сократовская ирония проистекает из любви к мудрости и обращена на возбуждение этой любви. Платоновский Сократ шутит не без серьезности («Федр», 234 d). О сократовской иронии нельзя судить только по ее форме, как и о сущности самого Сократа ошибочно было бы судить по его внешнему облику. В платоновском «Пире» (216 d—e) Алкивиад, характеризуя личность Сократа, заявляет, что безобразная внешность этого силена обманчива, она иронична, т. е. включает в себе, так сказать, смысл, обратный тому, что непосредственно воспринимается.

Из слов Алкивиада следует, что ирония Сократа, его «наивные» вопросы и «невинное» поддразнивание были рассчитаны на то, чтобы вызывать смятение в душе собеседника («Пир», 215 e), заставить его осознать свое незнание и задуматься над образом своей жизни. 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» (там же, 216 а). Алквиад продолжает: «Я был беспомощен и растерян, он (Сократ — Ф. К.) покорил меня так, как никто никогда не покорял» (там же, 219 е). Ясно, что ирония Сократа преследовала конструктивные цели, заключала в себе вполне положительное содержание. Она породила «в душах людей чувство идеального, какой-то внутренний опыт высших реальностей, хотя что это за высшие реальности — ясно не говорится» (15, 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», если говорить в терминах Кьеркегора). Это и понятно: позиция абсолютного ироника и абсолютного скептика шла бы вразрез со всем мировоззрением Сократа и его жизненной установкой — найти в человеке устойчивое ядро, что-то постоянное, единое и гармоническое.

Но если это так, то со всей остротой встает вопрос, затронутый выше: чем объяснить, что все поиски Сократом общих определений почти неизменно оказывались безуспешными, оканчи-

вались безрезультатно? И как расценивать, например, следующее признание Сократа? Он делает его, обращаясь к Критию: «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 тобой 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 все 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 результатам. Ведь у поиска (познания) нет конца. Нет конца поиску и в диалогах Сократа. Выражаясь парадоксально, можно вместе с В. Татакисом (35, 123) сказать, что диалоги Сократа оканчиваются, не заканчиваясь: они предоставляют простор для дальнейших изысканий, открывают новые горизонты для поиска.

В отличие от иронии Сократа, высмеивавшего все ложное и псевдосерьезное, ирония у киников

переходит в сарказм и в скандал, в полное пренебрежение ко всем обычаям и нормам поведения. Бросая вызов принятому образу жизни, киники отгораживались от мира и проповедовали автаркию, самоудовлетворение, полную независимость от внешнего социального мира. Антисфен считал, что мудрый, имея в себе все, довольствуется собой, а Диоген отгородился от мира, поселясь в бочке. Сократ собирал вокруг себя всех желающих вступить с ним в диалог, Диоген же, согласно анекдоту, 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». Излишне говорить, что такая позиция совершенно невысказана 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), фигурировало 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.

Рассмотрим 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, самокритики. 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 каких-либо оснований для подобных утилитарных суждений. Сократ, который еще не вполне различал теоретическое знание и практическое поведение, нередко высказывался в духе этического утилитаризма и эвдемонизма. 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. Ведь если бы философ, у которого, как известно, слова не расходились с делами, придерживался позиции этического утилитаризма, каким изображает его Ксенофонт, то наверняка Сократ не нашел бы ничего лучшего, как приспособиться к обстоятельствам своего времени: по меньшей мере он избежал бы возбуждения судебного дела против себя, не говоря уже о том, что если бы такое дело и было бы возбуждено, то он, выражаясь 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 ис-

пользовать возможность бегства из тюрьмы после вынесения приговора.

Очевидно, что в дельфийское «Познай самого себя» 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 напрашивается, в частности, из диалога Платона «Хармид», где делается попытка выяснить смысл дельфийского изречения в связи с поисками определения благоразумия (*sōphrosynē*).

Из этого же диалога мы узнаем, что Сократ, отвергая ряд определений благоразумия, подверг критике также определение Крития, согласно которому благоразумие означает то же самое, что и дельфийская надпись, т. е. «познание самого себя» (см. 164 e). Эта критика на первый взгляд представляется довольно неожиданной со стороны того, кто сделал самопознание главным моментом своего учения.

Но это только 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 самого себя и других, устанавливает уровень знаний и степень компетентности каждого, дает возможность правите-

лям определить место того или иного гражданина в системе полиса, словом, позволяет рационализировать все стороны общественной и государственной жизни, т. е. 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 рассудительность (*sōphrosynē*) хорошо устроила бы и домашние дела, хорошо управляла бы и городом и всем другим, чем свойственно ей управлять: потому что там, где заблуждения устранены и все делается справедливо и рассудительно, люди, подобным образом настроенные, живут хорошо и благополучно, а живущие благополучно, счастливы. Не это ли, Критий, мы имеем в виду, говоря о рассудительности, как о великом благе?» — «Именно это...» — «Пожалуй, мы нехорошо сказали». — «Почему?» — «Потому, что мы легкомысленно признали великим благом для людей, если бы каждый из нас делал, что знает, и предоставлял бы другим знающим делать то, чего сам не знает». — «Так это нехорошо?» — «Думаю, нехорошо». — «Ты, Сократ, говоришь поистине странности». — «И мне так кажется... Впрочем, если бы нами непременно управляла рассудительность, понимаемая так, как мы ныне ее определили, то она реализовалась бы соответственно знаниям (а 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 это положение дел наше тело пользовалось бы лучшим



здоровьем, 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 соответственно со знанием, потому что благоразумие (*sōphrosynē*) было бы на страже и не позволило 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».

В ответ на эту речь, полную тонкой иронии, Критий замечает: «Однако же, унижая знание... не легко найти тебе иную полноту благополучия, совершенство счастливой жизни» (там же, 173 d). «Но научи меня еще немногому,— продолжает Сократ и спрашивает: — О каком знании, доставляющем счастье, говоришь ты, Критий? Не о том ли, как шить обувь? Или как обрабатывать медь, шерсть и другие подобные вещи?» «Вовсе не о том»,— отвечает Критий. «Но в таком случае мы отходим от тезиса,— говорит Сократ,— что человек, живущий со знанием, счастлив. Эти люди живут со знанием, а тем не менее ты не признаешь их счастливыми» (там же, 173 d — e). Далее серией вопросов и ответов Сократ заставляет Крития признать, что «жить благополучно и счастливо — это значит жить не со знанием вообще и не со всеми

другими знаниями, а только с тем, что относится к добру и злу» (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. Аполлогия, 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» софистов и их ориентации на внешний успех, против их «техники» доказывать и опровергать любой тезис, даже заведомо ложный. 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 гаран-

тий относительно того, как и в каком направлении они будут использованы.

Рассуждая в духе Сократа, можно сказать, что «всезнайству» 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, индифферентность к добру, равнодушные к человеку, к его нравственному миру. Ведь софисту важнее всего доказывать и опровергать, а что именно — не имеет значения: сегодня он будет защищать одни положения, отвечая на возражения, которые ему могут быть предъявлены, а завтра не исключено, что он станет отстаивать прямо противоположные положения, также отвечая возможным оппонентам. Главное и решающее для софиста — это успех. Все остальное — лишь средства.

«Многознайству» софистов Сократ противопоставил знание своего незнания, которое свидетельствовало (заметим еще раз) отнюдь не о его скептицизме или ложной скромности, а о его стремлении к более глубокому знанию, к отказу от свойственного софистам накопления разнородных знаний, пригодных во всех случаях жизни. По Сократу (и Платону), софисты знают многое, обладают энциклопедическими знаниями. Но их знания носят раздробленный характер, являются частичными. 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. Оно так и должно быть, ибо мудрость, тождественная пониманию, не сводится к набору знаний, к множеству мнений. Вот почему платоновский Сократ в «Пире» (202 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 (*metaxu phroneseōs 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» внушать и убеждать. К овладению этой техникой софисты, согласно 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 разумного и нравственного существа. Майевтика Сократа — это способ реализации дельфийского «Познай самого себя», метод, с помощью которого собеседник становится соискателем единой истины, единой добродетели, словом, соискателем общих определений.

Таким образом, сократовское «Познай самого себя» — это поиск общих (прежде всего этических) определений; это поиск человеком своего внутреннего мира как высшей ценности, это работа о своей душе, о своем назначении. Орнен-

тация 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 на еще одном сложном вопросе, каким является вопрос 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 античных авторах — Цицероне, Плутархе, Апулее, высказывавшихся на этот счет. О демонии Сократа говорили и отцы церкви. 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) ви-

---

\* В текстах Платона и Ксенофонта употребляется термин «даймонион» (to daimonion), а не просто «демон», или «даймон» (daimōn). 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» (т. е. «божество», «бог») становится значительным. В таком случае Платон и Ксенофонт правы, защищая Сократа против обвинения во введении «новых божеств».

дят в демоне Сократа метафору, которой он иронически прикрывал свои собственные совесть, разум или здравый смысл (см. 16, V, 50); другие (Т. Гомперц, С. А. Жебелев) — просветленное чувство, просветленное внутреннее чутье или инстинкт (см. 6, II, 65; 9, 109); третьи — выражение внутреннего (провиденциального) откровения (см. 22, 500) или проявление религиозного энтузиазма (см. 17, 164); четвертые (Ф. Ницше) — «чудовищный» феномен, при котором инстинкт и сознание (их функция) заменяют друг друга (см. 18, 101); пятые (Брен) — свидетельство того, что внутреннему миру каждого присуща трансцендентность (см. 26, 90).

О демоне Сократа писал также молодой Маркс. Склоняясь к рационалистическому пониманию «даймония» Сократа и высказывая мысль о тенденции философа освободиться 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, 135). 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 его 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 (6, II, 32), обостренного чувства и трезвого мышления, фанатизма и терпи-

мости — фанатической преданности идее, доходящей до всецелого 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. Иное о даймонионе Сократа сообщает Платон. У последнего ничего не говорится 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 в «Апологии» (31 d) Платона,— 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».

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 как 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 сделать вывод, 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. Это об-

стоятельство придает сократовскому даймонию новую черту, новое измерение и заставляет предполагать, что даймоюн — 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 вешее», — говорит Сократ в «Федре» (242 с). Поэтому Сократ не только осознает присутствие в себе даймония, но и живо его представляет, чувствует и переживает как некую высшую реальность, как божественное знамение. Отсюда напрашивается вывод насчет 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 в нем. 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, даймоюн.

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, сообразованного с требованиями всеобщего нравственного закона, делает людей

творцами своей судьбы. Однако афинский философ, оставаясь религиозным человеком, старался, по словам Ксенофонта (см. «Воспоминания», I, 1, 9), «узнать волю богов посредством гаданий». Вместе с тем Ксенофонт (см. там же, I, 1, 6—9) сообщает, что Сократ считал необходимым обращаться к гаданиям и вопрошать прорицателей (оракулов) лишь в тех случаях, когда исход предпринимаемого дела оставался неизвестным.

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 Сократа прошло более чем два тысячелетия, однако впервые поставленный им вопрос об отношении знания к добродетели все еще продол-

жает волновать людей. Об этом, в частности, свидетельствуют оживленные дискуссии, развернувшиеся за последние годы на страницах 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 занимает 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 о тезисе Сократа. В диалоге Платона «Протагор» (352 а — d), 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 ина-

че, чем велит знание, и разум достаточно силен, чтобы помочь человеку?»

Аналогично свидетельство Ксенофонта («Воспоминания», III, 9, 5), согласно которому «Сократ утверждал также, что и справедливость, и всякая другая добродетель есть мудрость». Аристотель же («Магна Моралиа», 1182 а 20), характеризуя этические взгляды Сократа и Платона, пишет: «Он (Сократ. — Ф. К.), представив добродетели отраслями знания, отрицал неразумную часть души, а вместе с этим — и страсть и характер. После него Платон верно разделил душу на разумную и неразумную части и соответственно этим частям истолковал добродетели».

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, в ней Аристотель определяет этику Сократа как безусловный рационализм (интеллектуализм). Об интеллектуалистической этике Сократа Аристотель говорит и в своей «Никомаховой этике» (см. VII, 3, 1144 в 28), где, указывая на отрицание Сократом случаев невоздержанности и слабоволия, 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 невоздержанность невозможна, ибо никто, обладая знанием, не станет противодействовать добру, разве только по незнанию. Это положение противоречит очевидным фактам...»

На трактовке и критике Аристотелем этиче-

ских воззрений Сократа мы остановимся особо, здесь же следует кое-что сказать об 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 язык 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 арете в смысле высокого мастерства у столяра, сапожника, оружейника и вообще об арете в каком-либо ремесле. Подобным же образом они говорили об арете в смысле искусства мореплавания или превосходного ведения государственных дел.

Кроме того, арете греки тесно связывали с понятиями *agathon* (благо, добро, польза) и *eudaimonia* (счастье, благополучие, процветание) и человека, обладающего арете, считали не только добродетельным, но и добрым и счастливым. Предполагалось, что поступающий добродетельно творит добро, а кто творит добро, тот счастлив. Если теперь учесть, что греки нередко использовали понятия «добродетель»,

«благо», «польза» и «счастье» как синонимы и взаимозаменяемые термины, если к тому же прибавить, что они 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 по внутренним мотивам, а по объективным результатам.

Разумеется, нельзя сказать, что греки не ведали о добродетели, долге и совести, что им были чужды представления: «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 *kalok'agathia*, обозначавшее нравственное совершенство, моральную чистоту, безукоризненную честность и порядочность. Можно напомнить и о том, что из всех проявлений духовного совершенства человека более всего они прославляли долг 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 *suneidisis*, *sunesis*.

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 не-

чистой совести, больше о «стыде» и «позоре» (aischros, aischunē), 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» (23, 257); «Стыд предполагает в первую очередь оценку извне, совесть — изнутри; русское сочетание: «ни стыда, ни совести» очень хорошо передает эту разницу» (там же, 262).

Вряд ли будет преувеличением сказать, что греки тяготели к интеллектуализму не только в понимании совести, но и в понимании добродетели и вообще других 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, что большинство людей того времени считало утверждение Сократа совершенно неприемлемым. Это верно, но верно и то, что само выдвижение столь интеллектуалистически звучащего тезиса возможно было лишь в атмосфере интеллектуалистической этики греков.

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



квалификация, тем успешнее он решает свои задачи и тем больше он 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. «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 e). Однако Сократ не останавливался на этом выводе. В «Евтидеме» (см. 291—292) и в особенности в «Хармиде» (см. 173—174) Платона, 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 добрыми» («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. «Хармид», 174 b). Для Сократа этическое знание 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 (см. гл. II), что Сократ считал неправомерным проведение полной аналогии между этическим поведением и практической деятельностью, например по изготовлению вещей. О невозможности такой аналогии свидетельствует и то огромное значение, которое Со-

крат придавал этическому знанию по сравнению с другими видами знания. Однако выдвигание этического знания на первый план и ограниченные аналогии между этическим поведением и практической деятельностью, наблюдаемые у философа, придавали его тезису о добродетели как знании, пожалуй, еще более парадоксальный характер, чем это было в начале его рассуждений, когда он говорил о роли знания вообще.

Казалось бы, что ему легче всего было решить 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» (21, 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, 352 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 прослеживать 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 хотя и в настоящий момент мучительны, вызывают боль и страдание, но тем не менее считаются благом, поскольку в последующее время приносят «здоровье, крепость тела, пользу для государства, владычество над другими и обогащение» (там же, 354 а — б). 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. 354 с — d)\*.

---

\* Использование терминов «удовольствие» и «страдание» дало в свое время повод некоторым исследователям распространяться насчет так называемого гедонизма Сократа (и Платона), но эта точка зрения ныне оставлена большинством ученых, поскольку стало ясно, что Сократ употреблял названные термины в самом широком смысле.

Короче говоря, по ожидаемым последствиям люди судят о поступках, оценивают их. Отсюда Сократ делает вывод: если правильным поступком считать 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, пересыщенный мимолетными удовольствиями» (там же, 355 а — б). Сократ не допускает, чтобы человек, ведая добро (благо), 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 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 между удовольствиями и страданиями невозможно, кроме их количественного различия, 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» (там же). На вопрос воображаемого оппонента Сократ отвечает: «Ты как человек, умеющий хорошо взвешивать, сложи все приятное и сложи все тягостное, как бли-

жайшее, так и отдаленное, и, положив на весы, скажи, чего больше?» (там же, 356 b). 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, бóльшим и меньшим, далеким и близким, то не выступает ли тут на первое место измерение, поскольку оно рассматривает, что́ больше, что́ меньше, а что́ между собою равно?» (там же, 357 a — b). Получив положительный ответ, Сократ продолжает: «А раз здесь есть измерение, то неизбежно будет также искусство и знание (*technē kai epistēmē*)» (там же, 357 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 (как в русской 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. Следовательно, благополучие определяется знанием.

Аргументация Сократа впечатляет. Не случайно к ней прибегают и некоторые современные авторы (см. 3, 26). Свою внушающую силу она черпает из понятия «выбор» (*hairesis*). 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» (см. там же, 357 e). 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 в анализе рассматриваемой проблемы было кое-что существенное упущено, 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 блага то, что считаешь злом» (там же, 358 d). Человеческая природа такова, что все люди хотят быть счастливыми (см. Платон. Евтидем, 278 e) и нет человека, который желал бы себе несчастья (см. Платон. Менон, 78 a).

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 (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 нормального характера его потребностей. Исходя из того, что не разум, а воля (своеволие, своеобразие) отличает человека от животного, и настаивая на иррациональных потребностях че-

---

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

ловека (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 рассудочной способности человека, а хотение есть проявление всей жизни... и с рассудком, и со всеми почесываниями» (8, V, 115).

Согласно же Сократу, желание себе зла противостоит природе, ибо оно противоречит природе человека. Сократ стремился доказать, что в нравственном поведении вместе со знанием того, что есть добро (счастье), неизменно следует 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 многом: о том, что Сократ не игнорировал желание, хотение и волю; что его этическое учение не было столь рационалистическим, как обычно это принято считать.

В связи с этим становится более ясным и смысловое значение термина «знание», употребляемого Сократом. 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 творе-



ния 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 ответ на эти вопросы открытым 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» (см. 345 e), 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». В «Меноне» (см. 77 a — 78 c) утверждается примерно то же самое с той лишь разницей, что здесь подразумевающееся в контексте слово «какоп» (зло, несчастье) обыгрывается, точнее, затушевывается различие (по-видимому, из соображений

ограничить обсуждаемый вопрос определенными рамками) между суждениями «желать зла себе» и «желать зла другому».

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» данный вопрос 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» (469 с).

Сообразно с этим излюбленным положением, повторяющимся в «Горгии» неоднократно (см. 473 а, 474 b и др.), 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 из них (см. там же, 470 a — 475 e, 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 e). В связи с этим Сократ развивает мысль о том, что одного желанья избегать несправедливости недостаточно, нужны, кроме того, «какая-то сила и искусство», обучение и практика (см. там же, 510 a), воспитание души и тела в арете (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» (III, 7) мы читаем: «Что же касается изречения: «Никто не порочен по доброй воле, и никто не блажен против воли», то оно частью ложно, частью истинно: действительно, никто не блажен против воли, но порочность произвольна, или нам

пришлось бы противоречить только что сказанному и не признать человека принципом и родителем как своих действий, так и детей».

Далее Аристотель говорит, что справедливость отмеченного «подтверждается как частной жизнью отдельных людей, так и деятельностью законодателей, ибо они наказывают и преследуют поступающих дурно, за исключением тех случаев, когда эти 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».

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

В «Большой этике» (1187 а) 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 ежели это так, заключает Аристотель, то нелепо призывать к добродетели, ибо, хороши ли мы или плохи,—это от нас не зависит.

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 конфликты между умом и сердцем. Ведь невоздержанность, слабоволие или, скажем, проявление человеком трусости — обыкновенные феномены, наблюдаемые в повседневной жизни. Да и по словам Ксенофонта, Сократ осуждал невоздержанность (см. «Воспоминания», I, 5, 2) и вос-

хвалял воздержанность, самоконтроль, самообладание — *enkrateia* (см. там же, I, 5, 4). т. е. как раз то, что является противоположностью *aktasia*, или невоздержанности, которую он, Сократ, по словам Аристотеля, будто бы отрицал и считал невозможной.

В то же время трудно допустить, чтобы Аристотель, не поняв сути дела, искажил Сократа и приписал ему отрицание «очевидных фактов». Но если это так, т. е. 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 строгий, 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, Аристотель 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 понима-

нием знания. И Сократ и Аристотель, по-разному истолковывая термин «знание», приходили к разногласию относительно употребления 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 высказывают мысль, что Сократ употреблял слово «знание» и другие подобные термины в необычном (т. е. в парадоксальном) смысле, потому что необычное (парадоксальное) суждение сильнее воздействует и лучше запоминается. Но, как справедливо замечает Дж. Бамброу (24, 296), такое решение сократовского парадокса само по себе также парадоксально, ибо ссылаясь на особенность стиля Сократа не может объяснить, почему этот вопрос занимал умы философов и ученых в течение двух с половиной тысяч лет: ведь нельзя же полагать, что в течение столь длительного времени люди спорили о словах, боролись с теньями 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 читатель вправе спросить 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 фило-

соф Э. В. Ильенков, подводя итог дискуссии по проблеме 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» (10, 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». «На-



ука 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). 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, говоря словами нашего автора, проблема решается как раз наоборот? 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, являющееся прямо противоположным кантовскому, можно было бы, по словам автора, считать верным решением, 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, по словам Э. В. Ильенкова, яв-

ляется 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 своем существе, не могут противоречить друг другу» (10, 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», автор пишет: «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?

Попробуем ответить на поставленные вопро-

сы. 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. «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 *akgasia*, 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 не в 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 согласно этому идеалу и видел в соответствующем изменении чувств и способа мышления людей главное условие реализации морального образа жизни. Не будет чрезмерным преувеличением, если 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 столь упорно отстаивал ее.

Сведения, которыми мы располагаем о Сократе, не позволяют утверждать, что он предлагал какую-либо конкретную этическую или политическую программу преобразования человека и общественных порядков. Сократ был не политиком и политическим деятелем, а проповедником, моралистом и созерцательным философом, учившим о том, как прожить жизнь лучше и отвлечь людей от пути зла и несправедливости.

То, что не было сделано Сократом, было по-

своему продолжено его учеником Платоном. В этом отношении представляется верным высказывание Дж. Бамброу (24, 300) о том, что от сократовской идеи об общезначимости морального суждения для воспитания и самовоспитания, причем с акцентом на том, что всегда есть место для морального совершенствования посредством интеллектуального совершенствования, один шаг до платоновской концепции добра, до представления о правителе-философе как носителе этой идеи. Поэтому, продолжает названный 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 (та *faironema*). Добавим, что оборот речи «спасти души» придает 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. Коротче, 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 различия в обнаруживаемых нами исходных установках Сократа и Аристотеля и характеризует больше разницу в их умонастрое-

---

\* 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» (24, 300).



нии, 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» (VI, 13, 1144 b 25) Стагирит пишет: «Сократ полагал, что добродетели суть качества разума (ибо все они знания), мы же полагаем, что они сопряжены с разумом». Аристотель считал, 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 («Метафизика», II, 1, 933 b 20), «целью теоретического знания является истина, а целью практического — дело».

Трактуя этическое учение Сократа с позиций собственного различения теоретических и практических (продуктивных) наук, Аристотель («Ethica Eudemia», 1216 b 3 сл.) 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 станем 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».

Далее Аристотель замечает, что тезис Сократа справедлив в случае теоретических наук: геометрии, астрономии и вообще наук о природе, целью которых является приобретение знаний ради знания, 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. *Aristoteles Ethica Eudemia*, 1215 b 22—25).

Аналогичную мысль Аристотель высказывает и в «Никомаховой этике» (см. II, 2, 1103 b 27), характеризуя этику как вид практической (продуктивной) науки, конечной целью которой является приобретение добродетели, воспитание положительных нравственных норм, а не установление того, что такое добродетель. Такая постановка вопроса и такое понимание задачи этики как науки заставили бы Сократа (говоря словами 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 знание о том, 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» (350 а — с; 360 d) Платона ты сводишь мужество к знанию и заявляешь, что понимание (*sophia*) того, что страшно и что не страшно, и есть мужество. Аналогично с этим 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—e). 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.

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 его переоценку интеллектуальной деятельности в области морали и его недооценку влияния особенностей характера на поведение личности. По словам Аристотеля, Сократ «покончил и с чувством (*pathos*) и с характером (*ēthos*)» («*Magna Moralia*», 1182 a, 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 добродетелей, 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» (X, 10, 1179 b 26 сл.) он пишет: «Человек, живущий страстями, вряд ли станет выслушивать доводы, удерживающие его, и даже не поймет их. Как же разубедить подобного человека? Вообще говоря, страсть повинуется не доводам, а только силе. Итак, необходимо, чтобы заранее был характер, родственный добродетели, любящий прекрасное и ненавидящий позорное».

Аристотель согласен с тем, что добродетели можно и нужно обучать, но он считает, что «невозможно, или по крайней мере нелегко, изменить под влиянием науки то, что издавна укоренилось в нравах» (там же, X, 10). 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 (там же). На основании этих рассуждений Аристотель приходил к выводу, что обеспечение нормального поведения в обществе возможно через при-

нуждение, через государственный контроль за соблюдением законов. По его словам, «большинство [людей] повинуетя скорее необходимости, чем разуму, и скорее наказаниям, чем прекрасному».

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 «для общественного воспитания необходимы законы, а для хорошего — необходимы хорошие законы» (там же). Усматривая в принудительной силе закона средство формирования разумных привычек и нравов, а также правильных наклонностей, Аристотель считал вместе с тем, что «закон есть положение, вытекающее из размышления и разума» (там же). 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 этики Сократа.

Такой была позиция и Платона. Хотя он во все периоды своего творчества руководствовался тезисом своего учителя о добродетели как зна-

нии, но никогда не покидавшее его обостренное осознание слабостей человеческой природы в конце концов привело его 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. «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» (Платон. Законы, 875 с.).

Так модифицирует Платон мысль Сократа (см. «Протагор», 352 с) относительно могущества знания, его независимости от страстей и эмоций. 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), поскольку 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 определе-

ний, в превращении этики и этических понятий в предмет философских изысканий. Вот почему Аристотель, постоянно критиковавший Сократа за этический интеллектуализм, вместе с тем воздает ему должное и считает, что его поиск общих определений явился толчком к анализу общих понятий (см. «Метафизика», 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. Тем не менее его идея 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. 31, 458). В самом деле, если Парменид занялся поиском субстанции всех вещей, т. е. 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 (*agá-*



thon), в осуществлении блага как цели человеческих стремлений.

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 его этического учения вообще.

В «Государстве» (336 с) Платона один из участников диалога, Фразимах, 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». Отвергая, так сказать, безадресное сократовское определение справедливости, Фразимах 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).

Создается впечатление, что нет принципиального расхождения между Фразимахом 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» (87 d — e) 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». 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» (III, 9, 4), 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». 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 Со-

крат 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 (см. там же, IV, 6, 8—9) Сократ высказывает аналогичные мысли, определяя благое (agathon) как полезное (orhelimon), как соответствующее определенной цели. То, что является полезным для одного человека, может быть 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 свидетельства 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

копья 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 возник отчасти по вине Ксенофонта (см. 22, 475). Отличаясь практическим складом ума и преследуя апологетические цели, Ксенофонт изобразил этическое учение Сократа в духе утилитаризма (см. 22, 484).

Нельзя, однако, таким образом объяснить все возникшие затруднения. Несомненно, печать утилитаризма и эвдемонизма, которая, как уже говорилось, характеризовала этический язык греков, отразилась и на Сократе, на его понимании нравственных проблем. Наконец, следует 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. 31, 464), причем он шел дальше софистов, считая, что человеку не пристало бездумное отношение к стихии жизни. Из его призыва о необходимости сознательного отношения к жизни и требования отдавать себе отчет о добре и зле следовало, что благо, как и добродетель, есть знание.

Думается, что не будет парадоксальной мыслью о том, 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. с людскими утилитарно-прагматическими представлениями) о том, что полезным для человека является то, что помогает ему добиться успеха, достичь желаемого результата. Однако наряду с этим Сократ выдвигает 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 (см. 31, 465). Незнание этого, по Сократу, делает человека рабом его злейших врагов — невоздержанности и жажды удовольствий, ибо «невоздержанность 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 предпочтение 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 приобретает 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 (см. там же, IV, 8, б) отмечает, что Сократ, оценивая свою жизнь, мог заявить, что никто не прожил лучшую и 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». 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 о видах профессиональной деятельности, то 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 благу 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 относится 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, а от мудрости проистекают все добродетели и всякие блага, ибо «не от денег рождается добродетель, а от добродетели бы-

вают у людей и деньги, и все прочие блага как в частной жизни, так и в общественной» (Платон. Апология, 30 b).

Здесь следует обратить внимание на следующее: восходя от частных видов добродетели, Сократ стремился найти общее (всеобщее) в них, пытался найти их *eidos* (идею, понятие), причем не во внешнем мире, а в самом человеке, в его внутреннем мире. То же самое относится к его поискам блага. В поисках *eidos'a*, блага в самом человеке, он 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 самосознание 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» (см. 29 с) Платона, где Сократ заботу о душе отождествляет с заботой о разуме и истине. И по свидетельству Ксенофонта (см. «Воспоминания», I, 2, 53), Сократ связывал душу с умственной деятельностью, считая ее лоном разума и мышления.

В сущности Сократ был первым среди греческих философов, который со всей определенностью поставил вопрос об отношении души к телу. Правда, до него вопрос этот был одним из ключевых и среди орфиков и пифагорийцев, 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 идеа-



листический характер. И когда Сократ призывал к заботе о душе, он имел в виду, как было сказано, мудрость, интеллектуальную активность 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. Ведь добродетель есть знание, и моральное поведение есть поведение разумной души, а не тела.

По Сократу, душа — источник благоразумия, сдержанности и самообладания (*sōphrosynē*, *enkrateia*). 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, 5). 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 ставил 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 (там же, IV, 3, 14), Сократ считал, что «душа человека... причастна божества». Здесь мы подходим к теологии и телеологии Сократа, к его религиозным взглядам, а также к вопросу о признании или об 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 оракулами (см. там же, I, 1, 2; IV, 3, 12).

То, что Сократ называл «божеством» (богом и богами), ассоциировалось с религиозно-мифо-

логическими 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 немислим 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, если бы в нем не господствовал всеобщий логос-разум.

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 в человеке тела и души он приходил к выводу 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, к универсальному разуму, в том смысле, 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 огра-

ническим человеком и беспредельным миром является слабым (по крайней мере недостаточным) доводом в пользу бытия вселенского разума, ксенофоновский Сократ ссылался на повсюду наблюдаемую целесообразность в качестве неопровержимого доказательства того, что единый и стройный миропорядок с его гармонией противоположностей есть дело единого и всеобщего разума, мудрого демиурга (*sophos demiourgos*), а не слепого случая, слепой случайности. Вот что мы читаем по этому поводу у Ксенофонта (там же, I, 4, 5): «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?» Таким образом, если взглянуть на органы чувств человека, на их устройство, легко заметить, что они 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 природ-

ному 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 (см. там же, IV, 3, 3—10), 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. 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. «Федон», 97 b и сл.). Поэтому мы позволим себе привести длинный отрывок из платоновского диалога «Федон» (97 b и сл.), в котором Сократ, обращаясь к своему собеседнику Кебету, говорит:

«Однажды мне кто-то рассказал, как он вычитал в книге Анаксагора, что всему в мире сообщает 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 напрыгаясь, 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 всего 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 т. п. 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 рассуждал) Сократ, то главная задача человека — самопозна-



ние 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 совершенствовании; с его верой в то, что его миссия изобличителя человеческих пороков и воспитателя добродетели есть веление бога; с его 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 d — 31 c).

Нам остается рассмотреть вопрос о бессмертии (или смертности) души в учении Сократа. Одни исследователи (Гатри, Галлей, Стюард) считают, что Сократ верил в личное бессмертие, другие (А. Ф. Лосев, Г. Властос) 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» (115 c — d), 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».

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 переживет 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 которой 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 смело назвал несократовским» (31, 484).

Для выяснения того, что думал Сократ о смерти и как он относился к ней, безопаснее

всего обратиться к «Апологии» Платона — к наиболее сократовскому из его сочинений.

В «Апологии» (28 d—e) Сократ, обращаясь к своим судьям, говорит, что было бы постыдным, чтобы он, подвергавшийся 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. «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 навверное, 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 a—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 чувству-

ет, 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 дольше 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 не было достаточно просто надеяться и верить, он хотел знать. По-видимому, философ смутно сознавал, что его идея о сообразности 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: 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. 36, 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 неведомо, кроме бога».

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1. *Судебный процесс над Сократом.* По ходу изложения мы неоднократно говорили о причинах и обстоятельствах, повлекших за собой преследование философа в судебном порядке. Поэтому здесь мы 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 среди 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, поэтому он возложил функции официального обвинителя на Мелета, на случай оправдания Сократа.) Текст обвинения гласил: «Это обвинение написал и клятвенно засвидетельствовал Мелет, сын Мелета, пифеец, 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» (23 с — d) Платона мы узнаем также, что молодые люди, особенно сыновья богатых граждан, следуя примеру Сократа, подвергали «испытанию» старших и ставили их в неловкое положение. Естественно, что те, кто оказывались жертвой этого «испытания», видели в Сократе человека, который «портит молодежь». Кроме того, многие из афинян, видя в Сократе «наставника» врагов отечества — Алкивиада и Крития, считали, что он несет ответственность за их преступления. Правда, такого рода политические обвинения нельзя было выдвигать лишь на основании одних связей Сократа с этими лицами. Как-никак Сократ был противником Тридцати тиранов во главе с Критием и чуть было не поплатился головой за отказ исполнить их приказ.

Сократ не переставал подвергать критике некоторые стороны афинской демократии, в част-

---

\* Приводимый текст обвинения против Сократа был заимствован Диогеном Лаэртием у Фаворина, ритор и 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» (см. I, 1, 1) Ксенофонта. Оба текста совпадают, за исключением одного слова, которое не меняет смысла. Пересказ формулы обвинения имеется также в «Апологии» (24b) Платона.

ности нападал на практику выбора должностных лиц по жребию. 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. об этом: *Аристотель. Афинская полития. XIV, 39, 5*).

Итак, весной 399 г. до н. э. Сократ предстал перед одной из 10 палат суда присяжных (гелиеи). В состав суда входило 6 тыс. человек, из которых 5 тыс. были действительными и 1 тыс. запасными судьями. Выбор судей (гелиастов) происходил ежегодно по жребию из числа граждан не моложе 30 лет по 600 человек из каждой 10 фил Аттики. В судебной палате, в которой разбиралось дело Сократа, было 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 на суд он явился, вполне сознавая грозящую ему опасность.

Текстов обвинительных речей не сохранилось, но предполагается, что обвинители обращали внимание судей главным образом на разлагающий, по их мнению, характер деятельности Сократа. По сообщению Платона, после выступле-



ния обвинителей взял слово Сократ и сказал, что он защищается только потому, что этого требует закон. Содержание защитительной речи Сократа, общий ее дух и тон, переданный нам 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, обращения к судьям после вынесения смертного приговора.

В первой части (см. Платон. Апология, 17 а — 35 d) речи 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, т. е. тем, что находится под землею и что 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 со-

---

\* 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 Сократа и писал на основе других литературных источников и по воспоминаниям лиц, бывших на процессе. Впрочем, в «Апологии» Ксенофонта содержатся некоторые детали процесса, упущенные Платоном.

фистов, т. е. 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.

Далее, на возможный вопрос 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, не возлюбили 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, а также законы и народное собрание, никого не развращают, а наоборот, воспитывают. Продолжая, 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 «непризнание богов» и «введение новых богов». Ведь 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 «ка-

кой же человек, признавая детей богов, не будет признавать самих богов?» (там же, 27 d).

Хотя Сократ ограничился формальным опровержением обвинения его в атеизме, тем не менее он верно указал на двусмысленность понятия «неверие в богов». Религия древних греков, не знавшая строгой 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, полученной им от бога, — воспитывать своих граждан в добродетели (см. там же, 31 а — б).

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 e) 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 обвинение приравнивалось к государственным преступлениям и каралось смертью.

Решение суда было не в пользу Сократа. Он был признан виновным при соотношении голосов 280 против 221 (по сообщению Диогена Лаэртция, соотношение голосов было 281 против 220). Таким образом, не хватило 30 голосов для его оправдания, поскольку для этого было достаточным 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 терпели их. 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 узнаём из второй части речи Сократа на суде (см. там же, 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!» (см. там же, 36 d), т. е. 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» (см. там же, 37 b). Но если тем не менее, продолжал Сократ, необходимо назначить какое-то наказание, то он готов уплатить одну мину серебра (т. е. 25—30 руб.), ибо он беден. Однако более состоятельные его друзья (Платон, Критон, Критобул, Аполлодор) уговаривают его увеличить штраф до 30 мин (т. е. 750—800 руб.), которые они поручаются уплатить за него.

Возбудив недовольство и гнев многих из судей неуместным предложением о назначении ему бесплатного обеда, Сократ не нашел поддержки

и своему предложению об уплате штрафа. Суд присяжных вынес ему смертный приговор с большинством уже в 80 голосов (см. *Диоген Лаэртский*, II, 42).

Третья часть речи (см. *Платон. Апология*, 38 с — 42 а) Сократа обращена к судьям и друзьям, оставшимся на суде после вынесения ему смертного приговора. По мнению некоторых исследователей, прощальное слово, вложенное Платоном в уста Сократа, представляет собой всецело поэтическую или «стилизованную» правду, а не исторический факт, т. е. Сократ мог бы сказать это сообразно ситуации и логике вещей, но не сказал на самом деле. Но если даже это так, то вряд ли кто станет подвергать сомнению ценность этой правды. Как бы там 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 б).

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 Минотавру) 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 Сократом, 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.

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 с — 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 е). 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 б). 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 соращении 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 справед-



ливости 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).

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

Исключительность личности Сократа сказывается 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.

2. *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*).

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.

Одни исследователи клеймят казнь Сократа и приравнивают ее к политическому убийству, учиненному «ретроградами и мракобесами» (14, 27), «реакционерами просвещения» (9, 145; 16, 81) — Анитом, Мелетом и Ликоном. Другие исследователи (12, I, 104) считают приговор справедливым. Иногда высказывается мнение о приговоре над Сократом как о странном недоразумении и загадочной акции.

В самом деле, 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 произ-

нес там 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» (15, 51). 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 напрашивается также из рассуждений авторов I тома «Истории философии» (11, 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 самоубийство и не судебная ошибка. Позиция Сократа на суде неотделима от его философски-этической установки следовать велениям совести и разума, от его личности, чуждой конформизму и приспособленчеству 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 при 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 одного из двух: или прекратить философствование и сохранить жизнь, или под страхом смерти продолжать свою деятельность. Для Сократа отказ от избранной им миссии был равносителен отказу от жизни, ее смысла. 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. 6, 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», т. е. то, что составляет основу его бытия,— существующее умонастроение, общепринятые традиционные представления о мире и жизни, сложившиеся обычаи и нравы (см. 5, X, 84—85). Этот конфликт, неизбежный «во всемирной истории», 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» (5, X, 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 древнего 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, соотнося 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 приговора 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 двойкого характера справедливости и добродетели. Это было для него равносильным 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 считается его огромной заслугой в истории философской мысли.

Выдвинув духовные ценности на первый план, Сократ считал их создание главной целью человеческой 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. 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 значительно, 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 действительности. 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» оставался 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, т. е. 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 знание 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 к добродетели, науки к 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 самопознании, популярная в период античности, нередко становилась ведущей идеей на поворотных пунктах истории и существенно изменяла весь образ человеческой мысли (см. 22, 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 ведутся в последнее время не только в философских и научных кругах, но и в широких кругах 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 которыми бился древний философ, не утратили актуальности, вот почему Сократ был и остается одним из вечных «спутников» человечества.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Алкивиад 12, 13, 14,  
 26—28, 46, 96, 97,  
 174  
 Анаксагор 18, 47, 166—  
 168  
 Анит 51, 64, 173, 175,  
 177, 185  
 Антенор 13  
 Антисфен 20, 99  
 Антокольский М. М. 6  
 Аполлодор 180  
 Апт С. К. 12  
 Апулей 109  
 Аристид 16  
 Аристипп 154  
 Аристотель (Стагирит)  
 7, 15, 66, 69, 79, 80,  
 86, 87, 98, 115, 116,  
 130—134, 142—149,  
 151  
 Аристофан 6, 20, 29,  
 43, 55  
 Архелай 138, 139  
 Аспазия 18, 31  
 Ахилл (Ахиллес) 13  
  
 Бабаян Е. Л. 9  
 Бамброу Дж. 134, 142,  
 143  
 Брасид 13  
 Брен Ж. 94, 110  
 Бэкон Ф. 86  
  
 Вардоиани Э. Ю. 9  
 Варналис К. 6  
 Властос Г. 168  
  
 Галлей Н. 87, 168  
 Галчев (Спирос) А. С.  
 9  
 Гатри 41, 145, 168,  
 169, 172  
 Гегель Г. В. Ф. 136,  
 187, 188  
 Гераклит Эфесский 35,  
 54, 60, 162  
 Гесиод 17, 171  
 Гипсий 36  
 Гомер 17, 71, 171  
 Гомперц Т. 110, 187  
 Горгий 48  
  
 Декарт Р. 63  
 Демокрит 15, 88  
 Диоген (киник) 99  
 Диоген Лаэртский 174,  
 179, 181  
 Доватур А. И. 23  
 Достоевский Ф. М. 126  
  
 Еврипид 18, 118  
 Евтидем 76, 77, 78,  
 155  
 Евтифрон 90, 91, 92,  
 94

Жебелев С. А. 110  
Зенон Элейский 66, 67  
Зопир 21

Ильенков Э. В. 135,  
136, 138

Каллик 83, 129  
Калликсен 32  
Кант И. 136  
Кебет 166  
Кимон 16, 65  
Клеофонт 33  
Клисфен 43  
Коненков С. Т. 6  
Критий 33, 98, 102,  
103, 104, 174  
Критобул 18, 180  
Критон 168, 180,  
182—184  
Ксантиппа 19, 20, 21  
Ксенофонт 6, 15, 16,  
18, 20, 33, 35, 55—  
57, 68, 70, 76, 83,  
88, 100—102, 109,  
111, 112, 114—116,  
132, 153—156, 158,  
159, 161, 164, 165,  
174, 176

Кьеркегор С. 97

Лампрокл 19, 20  
Лаксес 28, 70—75, 113  
Левкипп 88  
Леонтий Саламинский  
33  
Ликон 173, 177, 185  
Лисимах 16  
Лосев А. Ф. 109, 168

Маркс К. 110  
Мелет 173, 177, 185  
Менексен 19  
Мильтиад 16, 65

Миаль Д. С. 86  
Минос 182  
Муссей 171

Нестор 13  
Никий 46, 74, 75  
Ницше Ф. 110, 144

Орфей 171

Парменид 88, 151  
Перикл 13, 18, 21, 25,  
26, 31, 34, 36, 37, 46,  
65

Пиндар 17

Пифагор 54

Платон 6, 14, 16, 18,  
20, 26, 27, 49, 51—54,  
56, 58, 59, 60, 67, 69,  
70, 75, 76, 81, 83, 88,  
90, 93—95, 102, 106,  
109, 111, 112, 115,  
116, 120, 122, 126,  
129, 137, 142, 143,  
146, 149, 152, 153,  
155, 159, 166, 169,  
170, 174—176, 180,  
181, 184, 190

Пол 129, 138, 139

Полидамант 95

Плутарх 109, 174

Продик 50

Протагор 44, 47, 79,  
115, 128

Радзинский Э. 6

Симонид 128

Смирнова Э. С. 9

Соловьев В. С. 126

Солон 43

Софокл 18, 118

Софрониск 11, 16, 19,  
173

Татакис В. 98  
Фаворин 174  
Фалес 100  
Федр 59  
Фемистокл 65  
Фенарета 16, 17, 62  
Фидий 18  
Фразимах (Тразимах)  
95, 152  
Фукидид 26, 35, 37, 64

Херефонт 51, 52  
Хилон 100

Цицерон 21, 55, 109

Эней 71  
Эсхил 118

Ярхо В. Н. 118, 119

## ЛИТЕРАТУРА

(античные авторы даны в тексте)

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
2. Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29.
3. Александров А. Д. Научная установка нравственности.— «Наука и нравственность». М., 1971.
4. Бузескул В. П. Перикл. Пг., 1923.
5. Гегель. Лекции по истории философии.— Соч., т. X. М., 1932.
6. Гомперу Т. Греческие мыслители, т. 2. СПб., 1913.
7. Доватур А. И. Политика и политики Аристотеля. М.—Л., 1965.
8. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч., т. 5. Л., 1973.
9. Жебелев С. А. Сократ. Берлин, 1923.
10. Ильенков Э. В. Гуманизм и наука.— «Наука и нравственность». М., 1971.
11. «История философии», т. I. М., 1940.
12. «История философии», т. I. М., 1957.
13. Кессиди Ф. X. Новая «апология» Сократа.— «Вопросы философии», 1975, № 5.
14. Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона.— Платон. Соч., т. I. М., 1968.
15. Лосев А. Ф. История античной эстетики (Софисты, Сократ, Платон). М., 1969.
16. Лосев А. Ф. Сократ.— Философская энциклопедия, т. 5. М., 1970.
17. Льюис Дж. Г. История философии в жизнеописаниях, т. I. СПб., 1885.
18. Ницше Ф. Из посмертных произведений, т. I. М., 1912.
19. Петропавловский Р. В. Если бы только знания... Прав ли академик Александров А. Д.— «Литературная газета», 30 августа 1967 г.

20. *Рожанский И. Д.* Загадка Сократа.— «Прометей», т. 9. М., 1972.
21. *Табунов Н. Д.* Влияние научных знаний на поведение личности.— «Вопросы философии», 1973, № 11.
22. *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. М., 1890.
23. *Ярхо В. Н.* Была ли у древних греков совесть? — «Античность и современность». М., 1972.
24. *Bambrough J. R.* Socratic Paradox.— «The Philosophical Quarterly» (St. Andrews), 1960, vol. 10, N 41.
25. *Bertman M. A.* Socrates' Defence of Civil Obedience.— «Studium Generale» (New York), 1971, vol. 24, fsc. 5.
26. *Brun J.* Socrates. Paris, 1963.
27. *Dover K. L.* Socrates in the Clouds.— «The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays». New York, 1971.
28. *Fischer J. L.* The Case of Socrates. Praha, 1969.
29. *Guardini R.* Der Tod des Sokrates. Hamburg, 1956.
30. *Gulley N.* The Philosophy of Socrates. Glasgow, 1968.
31. *Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy, vol. 111. Cambridge, 1969.
32. *Jaspers K.* Die grossen Philosophen, 1. München, 1957.
33. *Nebel G.* Socrates. Stuttgart, 1969.
34. *Santas G.* The Socratic paradoxes.— «Philosophical Review» (Ithaca), 1964, vol. 73, N 2.
35. *Tatakis B. N.* Ho Sōkratēs. Athēnai, 1970.
36. *Vlastos Gr.* The Paradox of Socrates.— «The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays». New York, 1971.
37. *Woodbury L.* Socrates and the Daughter of Aristides.— «Phoenix» (Toronto), 1973, vol. XXVII, N 1.

# СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие . . . . .	6
Глава I. СОКРАТ И ЕГО ВРЕМЯ . . . . .	10
1. Личность Сократа . . . . .	—
2. Человек среди людей . . . . .	15
3. «Век Перикла» . . . . .	21
4. Общественно-политическая деятельность Сократа . . . . .	26
5. Об отношении Сократа к демократии . . . . .	35
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 . . . . .	83
В. Аналогия в индукции . . . . .	84
Г. Гипотеза . . . . .	86
Д. Ирония и «скептицизм» Сократа . . . . .	93
Глава III. ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ СОКРАТА . . . . .	100
1. «Познай самого себя» . . . . .	—
2. «Даймонион» Сократа . . . . .	109
3. «Добродетель есть знание» . . . . .	114
4. «Никто не делает зла по своей воле» . . . . .	128
5. Критика Аристотелем этических парадоксов Сократа . . . . .	130
6. Учение о благе и душе . . . . .	152
7. Телеология Сократа . . . . .	161
Заключение . . . . .	173
1. Судебный процесс над Сократом . . . . .	—
2. Духовное наследие Сократа . . . . .	185
Указатель имен . . . . .	193
Литература . . . . .	196

Кессиди Ф. Х.

К33 Сократ. М., «Мысль», 1976.  
198 с. (Мыслители прошлого).

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  $\frac{10501-067}{004(01)-76}$  43-75

1Ф



24 коп.



ИЗДАТЕЛЬСТВО . МЫСЛЬ .