**Сократ**

**Введение**

В истории философии, пожалуй, нет фигуры более известной, чем Сократ. Еще в древности в сознании людей он стал 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 российского драматурга Э. Радзинского «Беседы с Сократом» и т. д.

О Сократе, его личности и учении накопилась огромная литература. И тем не менее в истории философии, возможно, нет фигуры более загадочной, чем Сократ. Дело в том, что Сократ не оставил письменного наследства. О его жизни и учении мы узнаем главным образом из сочинений его учеников и друзей (философа Платона, историка Ксенофонта) или его идейных противников (комедиографа Аристофана), а также из книг более поздних авторов (например, Аристотеля), каждый из которых по-своему понимал Сократа. Все это создает большие трудности при воссоздании подлинно исторической фигуры Сократа.

Отношение к Сократу в различные времена было неоднозначным, нередко диаметрально противоположным. Одни из современников видели в нем опасного безбожника и приговорили его к смертной казни, другие сочли обвинение в безбожии лишенным основания и считали Сократа глубоко религиозным человеком. В последующие времена, 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»

1 Здесь и далее в скобках сначала указывается источник в списке литературы, помещенном в конце книги, затем год издания, если указывается более одной работы того или иного автора, и, наконец, страница. Отсылки к античным источникам оформлены в соответствии с принятыми в России цифровыми и буквенными обозначениями. — Прим. Ред.

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

Хотя и в иной связи и по другим мотивам, но в том же духе некоторые из перечисленных вопросов были поставлены во времена Сократа. Разыгравшаяся тогда идейная борьба приняла острый, не лишенный драматизма характер. Ответ современников Сократа — софистов — на вопрос об истине явился настоящим вызовом всем традиционным представлениям греков о богах, о мире и самой жизни. Против софистов решительно выступил Сократ.

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

**Глава 1 К проблеме литературных источников о Сократе**

**1.1 Загадка Сократа**

Проблема Сократа в значительной мере сводится к вопросу об исторической ценности и степени достоверности свидетельств о нем. Сказанное в первую очередь относится к свидетельствам Платона и Ксенофонта, поскольку они считались (а в большинстве случаев считаются и поныне) сообщениями, заслуживающими наибольшего доверия. При этом некоторые историки философии — А. Тейлор, Дж. Бернет — заходили так далеко, что признавали почти все диалоги Платона и «Воспоминания» Ксенофонта подлинными сократовскими беседами, едва ли не протокольной их записью, вдобавок приписывая Сократу основные взгляды Платона, в том числе его теорию идей. Однако для большинства историков философии было и остается очевидным, что свидетельства Платона и Ксенофонта, равно как и Аристотеля (не говоря уже о комедиографе Аристофане) нельзя принимать на веру, относиться к ним без критического анализа. Возникает вопрос: а можно ли вообще на основании дошедших до нас литературных источников воссоздать подлинный образ Сократа, установить, кем он был и чему учил в действительности? Подавляющее большинство исследователей, положительно отвечая на вопрос о возможности воссоздания (разумеется, более или менее верного) образа Сократа и прилагая значительные усилия в этом направлении, расходились в оценке источников (а стало быть, и в трактовке личности и учения Сократа). Причем споры шли преимущественно вокруг вопроса о том, кого — Платона или Ксенофонта — считать более достоверным источником. Вместе с тем было ясно, что нельзя ограничиваться рамками такого рода альтернативы. Возникла необходимость кропотливого исследования всех дошедших до нас сведений о Сократе. И надо сказать, что за последнее столетие здесь была проделана огромная работа. Однако она велась на весьма важной, но довольно узкой методологической основе — путем преимущественно филологического анализа текстов, критического рассмотрения и сопоставления источников с целью установления степени их достоверности. Исследователи не делали при этом попытки сопоставить (Magalhaes-Vilhena. «Сократ в платоновской легенде». 1951; 1952) сведения о Сократе с его эпохой, выявить связь того или иного источника с общественно-историческими условиями и всей духовной атмосферой периода жизни и творчества философа.

1 Наиболее капитальной в числе работ, посвященных изучению и оценке историков, следует признать двухтомный труд Магалес-Вилена «Проблема Сократа. Исторический Сократ и Сократ Платона».

Показательно, что односторонняя установка на чисто внутренний анализ источников привела к довольно неожиданным результатам: проблема Сократа стала еще более сложной и запутанной, а его личность еще более загадочной. Некоторые исследователи, изучающие Сократа, на основании тщательного филологического анализа текстов объявили его даже мифической и легендарной фигурой.

Была поставлена под сомнение историческая ценность решительно всех свидетельств о Сократе, и прежде всего свидетельства Платона, Ксенофонта и Аристотеля. Подобное «решение» проблемы Сократа предложил, в частности, французский исследователь Эжен Дюпрель, автор работы «Сократическая легенда и источники Платона». К числу наиболее решительных приверженцев идеи мифического, легендарного происхождения образа Сократа принадлежит известный швейцарский ученый Олоф Гигон — автор работы «Сократ. Его образ в поэзии и истории». Так, автор пишет: «Коль скоро у нас не вызывает сомнения тот факт, что, несмотря на прямо-таки необъятную античную литературу, посвященную Сократу, воссоздать исторический образ Сократа практически невозможно, остается сделать вывод, что эта античная литература с самого начала вовсе не ставила своей целью изобразить исторического Сократа. Сократ, о котором в ней говорится, — совсем другой Сократ. Это поэтический вымысел, созданный многочисленными поэтами с той свободой, которая именно поэтам и свойственна» На этом основании Гигон заключает, что «сократическая литература представляет собой не историческую биографию, а поэтический вымысел, и должна интерпретироваться в категориях поэтики» . Иначе говоря, он предлагает заменить исторического Сократа литературным персонажем и, соответственно, изучать сократическую литературу, пользуясь методами исследования художественного (поэтического) творчества.

2 Идеи, аналогичные идеям О. Гигона, развиваются и в работе А. Храуста «Сократ: человек и миф». Чехословацкий исследователь Я. Фишер, в отличие от О. Гигона, не считает Сократа литературным персонажем, но также исходит из того, что «тот Сократ, который жил и до сих пор живет в представлении людей, — фигура нереальная, неисторическая, легендарная» . На основе нового прочтения источников (по преимуществу диалогов Платона) Фишер изображает Сократа видным софистом.

Аналогичных взглядов придерживается и российский исследователь И. Д. Рожанский. В статье «Загадка Сократа» он пишет: «Авторы сократических диалогов уже с самого начала относились к своим произведениям как к произведениям... художественной... литературы» .

Вполне понятно, что такая сложная проблема, как проблема, связанная с жизнью, учением и деятельностью Сократа, предполагает различные точки зрения. Общеизвестно, что труды Платона и Ксенофонта — главные источники наших сведений о Сократе; бесспорно, однако, что эти авторы (а также киник Антисфен и гедонист из Кирены Аристипп, сочинения которых дошли до нас лишь в отдельных фрагментах) идеализировали Сократа. Кроме того, каждый из них изображал Сократа глашатаем своих собственных философских идей, этических и политических взглядов, нередко существенно отличавшихся друг от друга.

Аргументы сторонников замены исторического Сократа литературным персонажем, подытоженные И. Д. Рожанским, сводятся к следующему.

1. Вся сократическая литература представляет собой продукт воображения, поэтического творчества и поэтического вымысла . Поэтому ее «можно (и должно) изучать так, как изучается художественная литература вообще» .

Прежде всего отметим, что эта установка открывает широкие возможности для экстравагантных «нововведений» в решение проблемы Сократа, одним из которых является включение в сократическую литературу на правах равноценного источника комедии Аристофана «Облака». Приняв карикатурный образ Сократа-софиста, нарисованный Аристофаном, за возможный образ Сократа и сопоставив его с образом Сократа в сократической литературе, И. Д. Рожанский (подобно Гигону и другим гиперкритикам), естественно, не находит ответа на неизбежно возникающий при этом вопрос: какой же из двух образов более достоверен? «Мы видим, — пишет он, — что образы Сократа у Аристофана и у сократиков настолько противоположны, что как-то даже трудно ставить вопрос о том, какой из них больше соответствует своему историческому прототипу»

В самом деле, какой из образов Сократа — образ софиста, плута, бродяги, богохульника и развратителя юношества в комедии Аристофана или же образ народного мудреца, непримиримого врага софистов и софистических мудрствований в произведениях Платона и Ксенофонта — соответствует «историческому прототипу»? По мнению Рожанского, ни тот, ни другой. Но как же быть с Сократом? — спросит изумленный читатель. Очень просто. Не колеблясь, следует признать его лишь литературным персонажем. Что же касается истории греческой философии, то она вполне может обойтись и без Сократа . Но на каком основании? А на том, отвечает Рожанский, что все без исключения сведения о Сократе ненадежны, противоречивы, и поэтому любые попытки установить степень их исторической достоверности обречены на неудачу (Там же).

Думается, положение не будет казаться столь безнадежным, если вспомнить о юридическом принципе «презумпции невиновности». Известно, что в судебном разбирательстве доказательство вины обвиняемого возлагается на обвиняющую сторону, от обвиняемого же не требуется доказательства своей невиновности. До тех пор пока вина обвиняемого не будет доказана, он считается невиновным. Аналогично с решением проблемы Сократа: не свидетельства о нем должны доказывать свою достоверность, а исследователь должен доказать их предполагаемую ложность. Исходя из этого, любой источник информации о Сократе следует признать достоверным, пока не будет доказано обратное. Между тем складывается впечатление, что некоторые исследователи априори подозревают и сократиков и антисократиков (всех вместе и каждого в отдельности) в искажениях и ложных «показаниях». Неудивительно, что подобное заведомо негативное отношение к источникам ведет к тому, что все без исключения сведения о Сократе объявляются в равной степени ложными, литературной фикцией, поэтическим вымыслом .

Бесспорно, образ Сократа подвергался и грубым искажениям (у Аристофана), и тонкой идеализации (у Платона). Однако речь здесь не об этом. Речь идет о неправильной установке исследователя на недоверие к источнику, которым он пользуется. Это похоже на позицию человека, пилящего сук, на котором он сидит. А как же в таком случае относиться к свидетельствам Аристотеля о Сократе, в достоверности которых большинство историков философии не сомневается? В самом деле, в отличие от Аристофана, Аристотель не пародировал Сократа и, в отличие от Платона и Ксенофонта, не относился к нему апологетически и не идеализировал его.

Уместно напомнить, что Аристотель — строгий логик и эмпирик, человек незаурядного ума. Его «Афинская полития», в которой прослеживается процесс становления и упадка одной из самых крупных держав греческого мира, написана на основе изучения истории Афин на протяжении нескольких веков. Его «Политика» представляет собой исследование существовавших в Элладе государств и форм государственного правления. Его соображения о написании трагедии были обобщением опыта постановки трагедий на сцене, а концепция истории философии — построена на исследовании существовавших до него философских учений, по-своему им истолкованных. Словом, Аристотель — не из тех людей, кого можно ввести в заблуждение какой-либо фантазией. Ведь не принял же он за чистую монету вложенную Платоном в уста Сократа теорию идей.

Отказаться от свидетельств Аристотеля — первого историка философии, значит лишить себя необходимой исторической почвы и возможности научного подхода. Таким образом, можно было бы оставить без внимания один из основных его тезисов о том, что «никакого учения Сократа... вообще не существовало» (Рожанский.

3 По поводу предложения О. Гигона исключить труды Аристотеля из числа источников сведений о Сократе де Фогель справедливо замечает, что Гигон тем самым отказался от возможности провести различие в диалогах Платона между Сократом платонизированным и Сократом историческим. Подобный подход исследовательница называет лишенным научности, ибо «Гигон не занимается историческим исследованием, он отказывается от этого a priori» . Де Фогель также справедливо критикует предложение О. Гигона устранить Сократа из истории греческой философии. Она верно указывает на противоречивость позиции Гигона: с одной стороны, он считает, что личность Сократа ничего не значила в сократической литературе, а с другой — что она играла важную, хотя и не выясненную пока роль. Совершенно очевидно, что, устраняя Сократа из истории греческой философии, нельзя одновременно признавать его влияние, причём значительное, на философию греков, в частности, на досократиков.

Но, возможно, спросит читатель, остальные доводы сторонников мифической и легендарной личности Сократа настолько обоснованны и убедительны, что мы действительно можем обойтись без свидетельств Аристотеля?

Приведем эти доводы.

2. Всякая попытка установить, кем был и чему учил Сократ, в действительности наталкивается на сильнейшие разногласия среди авторов сократической литературы; каждый из них видел свою задачу «отнюдь не в воспроизведении высказываний, которые фактически делал или мог делать исторический Сократ, а прежде всего в пропаганде своих собственных воззрений»

3. «Реконструкция взглядов мыслителя, который ограничивался изустной пропагандой этих взглядов, дело всегда трудное и почти никогда не приводящее к абсолютно достоверным результатам» . Такого рода утверждения не новы и уже подвергались критике в мировой историко-философской литературе.

Следуя им, мы лишаемся возможности узнать что-либо не только о Сократе, но и о любом другом историческом деятеле, который не оставил письменного изложения своих мыслей, взглядов и намерений. Полагая, что реконструкция взглядов мыслителя возможна только при условии получения «абсолютно» достоверных результатов, И. Д. Рожанский уверяет нас в том, что «личность... Сократа, его судьба, его взгляды, его деятельность образуют большую и, по-видимому, неразрешимую загадку»

4 Российский литературовед Г. Д. Гачев отметил поразительное сходство между взглядами Л. Н. Толстого на отношение искусства к исторической науке и известным аристотелевским различением историка и поэта: «Современная наука истории считает фактом лишь то, что документально зафиксировано. И это величайшая ложь — полагать, что было лишь то, о чем есть документальное свидетельство: это такая же неправда, как если бы мы могли сказать о сегодняшнем живом человеке и всей его состоящей из миллиардов действий жизни, что с ним было лишь то, о чем он может представить справку с печатью, заверенную по месту жительства или по месту работы. Историки от науки и имеют дело с ворохом таких свидетельств. Между тем эти фиксации есть, по термину Толстого, "необходимая ложь"... Следовательно, нужно не этим документам верить, а чему-то другому. Чему же? И здесь опять Толстой сходится с Аристотелем: нужно изображать общее, то, что могло случиться по вероятности или необходимости»

Чрезмерный скептицизм в отношении исторической ценности сократической литературы приводит к тому, что изучение самого Сократа становится, по словам Л. Брунсвига, темой сократовской иронии: единственное, что мы знаем о нем с уверенностью, это то, что мы ничего о нем не знаем. При такой гиперкритике изучение не только проблемы Сократа, но и ряда других проблем греческой философии представляется невозможным, да и ненужным.

Но, как говорится, «страшен сон, да милостив Бог». Заметим, прежде всего, что те, кто считают Сократа литературным персонажем, порождением мифа и легенды, не могут все же оспаривать того, что человек по имени Сократ жил на свете; они признают также, что Сократ был выдающейся личностью. Но вопрос о том, почему его деятельность стала предметом судебного разбирательства, остается без ответа, причем уклонение от ответа мотивируется (как и следовало ожидать) «недостаточностью» сведений, которые, мол, настолько скудны, что «не дают возможности представить отчетливо, что же, в сущности, произошло в 399 году . Мы, например, не знаем, что побудило обвинителей Сократа к суду именно в это время» . Таким образом, мотивов для обвинения и привлечения Сократа к суду было более чем достаточно. (Другое дело, насколько эти обвинения и суд были справедливы. Однако не об этом сейчас речь.) Понятно также, почему в своей защитительной речи платоновский Сократ говорил о своих «прежних» обвинителях (и в первую очередь об Аристофане), распространявших о нем всякого рода вымыслы, что они гораздо страшнее новых (Анита, Мелета и Ли-кона), ибо дурная слава о нем, созданная первыми, в течение многих лет бытует среди афинян и восстанавливает их против него (Платон. Апология Сократа. 18 а-19 а).

Нет нужды подчеркивать, что эти свидетельства Платона вполне согласуются с исторической ситуацией, сложившейся в Афинах в конце V в. до н. э. Платон тонко уловил, в чем состоял основной мотив обвинения Сократа, и верно указал на главных его обвинителей — Аристофана и других противников, распространявших молву о развращающем характере философских бесед Сократа, о подрыве им нравственных устоев семьи и общества.

Теперь обратимся к доводу, согласно которому противоречивый характер сократической литературы не позволяет утверждать что-либо определенное о Сократе.

Как это ни парадоксально, но сторонники версии о «легендарном» и «мифическом» Сократе требуют считать подлинными лишь те факты, которые полностью совпадают у всех авторов, писавших о Сократе, и «документально точно» ими засвидетельствованы. Однако возможно ли, говоря словами А. Боннара, чтобы «люди, отличные друг от друга, различного возраста, профессии, темперамента, склада ума дали одинаковое или схожее свидетельство о Сократе. ... Именно обратное должно было бы поражать и было бы немыслимо» . Чудес на свете не бывает. Да и много ли сведений о Сократе мы почерпнули бы, если бы «сократики» в погоне за голыми (документально точными) фактами отказались от личных, пусть даже во многом ошибочных толкований Сократа?

И если уж говорить о другом подходе к Сократу (и не только к Сократу), то это должен быть в первую очередь не «историко-литературный» подход, как считает И. Д. Рожанский, но социально-исторический, позволяющий выйти из тупика рассуждений о «легендарности» Сократа и вместе с тем правильно оценить результаты филологических исследований, более уверенно определить степень достоверности тех или иных сообщений о древнем философе.

Сократ жил в переходный период истории Греции, когда греческая демократия (в частности, афинская) стала клониться к упадку. Поэтому вся философия Сократа, его духовный облик и деятельность — наиболее яркое проявление этой переходной и глубоко противоречивой эпохи. Кроме того, как известно, именно софисты и Сократ повернули греческую философию от «физики» к антропологии — от философствования о природе к философствованию о человеке и человеческих делах (в сфере «человеческого», по выражению Ксенофонта).

Вопреки комедиографу Аристофану, который, игнорируя расхождения между философскими школами, в поисках подходящего «типажа» софиста обратился к образу Сократа, все так называемые сократики изображают Сократа непримиримым врагом субъективизма и релятивизма софистов, идущего по пути поиска объективных истин и установления общих (этических) определений. Об этом же свидетельствует Аристотель. Говоря о нововведениях Сократа, он пишет: «По справедливости две вещи надо было бы отнести на счет Сократа — индуктивные рассуждения и образование общих определений». Отмечая, что Сократ, в отличие от Платона, не дошел до признания идей как самостоятельных сущностей, Стагирит продолжает: «Но только Сократ общим сторонам (вещи) не приписывал обособленного существования» (Аристотель. Метафизика.

Иначе говоря, учение Платона об идеях возникло не сразу, оно было подготовлено сократовским установлением общих определений. Из сочинений Аристотеля следует также, что философия Сократа является промежуточной (переходной) ступенью между учениями софистов и Платона, служит своего рода связующим звеном между ними. Наконец, свидетельство Аристотеля корректно «вписывается» в общественно-историческую ситуацию переходного периода, то есть вполне адекватно отражает обстановку, сложившуюся в эпоху Сократа.

Казалось бы, нет веских оснований сомневаться в достоверности свидетельств Аристотеля о Сократе. Что же в таком случае смущает сторонников «легендарности» Сократа в свидетельствах Стагирита? По мнению Рожанского, «спорным представляется и свидетельство Аристотеля о том, что Сократ был первым философом, начавшим устанавливать общие определения. Сам Аристотель тут же оговаривается, что в физике общие определения начал давать Демокрит, а еще раньше пифагорейцы... Указанное замечание Аристотеля отнюдь не было основано на изучении высказываний самого Сократа (ибо точно зафиксированных высказываний этого человека, видимо, вообще никогда не существовало), но имело своим источником некоторые произведения так называемой сократической литературы, создававшейся уже после смерти Сократа»

Все это, разумеется, не означает, что сообщения Аристотеля о Сократе должны приниматься на веру, некритически. Но это уже другой вопрос. Заметим лишь в данной связи, что свидетельства Аристотеля, освобожденные от некоторых преувеличений (например, выдвижения на первый план метода Сократа), вполне заслуживают доверия и представляют собой один из наиболее важных источников наших сведений о Сократе. С некоторыми оговорками исторически верным является также определение Аристотелем места Сократа в истории доаристотелевской философии (о чем уже было сказано выше). Если же, следуя О. Гигону и И. Д. Рожанскому, игнорировать свидетельства Аристотеля и исключать учение Сократа из истории греческой философии, то придется таким образом совершить «большой скачок» от софистов к Платону, его теории идей, то есть к тому, что во многих отношениях явилось неизбежным следствием сократовского поиска «всеобщего» (всеобщих определений). В таком случае придется признать как истинное и такое утверждение И. Д. Рожанского: «Если рассматривать историю древнегреческой философии не как последовательность кем-то канонизированных имен, а как закономерную эволюцию идей, то можно вообще обойтись без Сократа»

Действительно, если «закономерную эволюцию идей» исследовать вне связи с общественно-историческими условиями и духовной атмосферой, сложившимися в период жизни и деятельности Сократа; если отвергать свидетельства Аристотеля и рассматривать всю сократическую литературу как продукт художественного творчества, то можно будет не только «обойтись без Сократа», но пойти еще дальше и выдвинуть еще более смелые гипотезы, увеличивая, таким образом, число «загадок» греческой философии.

В 399 г. до н. э. Сократ был привлечен к суду и осужден. Зачем же в погоне за оригинальностью снова предавать древнего философа казни, на сей раз «литературной»? Несправедливость приговора, вынесенного Сократу афинским судом, доказывали «сократики» в своих «апологиях». В настоящей «апологии», выражаясь фигурально, мы попытались показать несостоятельность намерений некоторых современных исследователей исключить Сократа из истории философской мысли. Остается только добавить: если в образе исторического Сократа имеется нечто общее с выдающимися образами художественного творчества, то это общее — в неисчерпаемости «образа мудреца».

Неудивительно, что в личности и учении Сократа мы каждый раз открываем что-то новое, неповторимое и непреходящее. Сократ был человеком «многомерным», сложным, оригинальным, а подчас противоречивым и парадоксальным. И в этом нет ничего мифического, чудесного или фантастического. К тому же, в отличие от Христа, с которым его часто сравнивают, Сократ никаких чудес не совершал и ничего сверхъестественного с ним не приключалось.

Кроме того, не соглашаясь с приверженцами идеи о мифическом и легендарном происхождении личности и учения Сократа, мы видим известный смысл в их работе, ибо они вновь заставляют нас обратиться к вопросу об исторической ценности сократической литературы.

**1.2. Свидетельства Платона о Сократе**

В этой связи уместно напомнить высказывание Аристотеля о том, что «поэзия философичнее и серьезнее истории» ибо «поэзия говорит более об общем, история — о единичном. Общее состоит в том, что человеку такого-то характера следует говорить или делать по вероятности или по необходимости, — к чему стремится поэзия, придавая "героям" имена, а единичное, например, что сделал Алкивиад или что с ним случилось» . Применительно к Платону мы можем сказать, что как философ он как бы сводит на нет указанное отличие поэзии от истории и ищет в своем творчестве изобразительность поэзии и повествовательность истории. Многие сочинения Платона, написанные в форме диалогов, представляют собой поэзию в прозе, точнее, поэтизированное повествование, а еще точнее — нечто среднее между повествовательно-описательной историей и философски-поэтической прозой. То, о чем повествует Платон в своих диалогах, нельзя принимать ни за рассказы о действительных (конкретных) событиях, ни за праздные выдумки и произвольные измышления. Иначе говоря, в диалогах Платона, в их повествовательной части, исторические лица и события обычно перелагаются (транскрибируются) на язык художественного изображения, выступая нередко как воплощение правды в искусстве..В своей «Поэтике» изучал литературные произведения, в частности, трагедии и эпические поэмы, и лишь попутно касался истории. Поэтому он был далек как от определения истории в целом, так и от всеохватывающего сравнения истории с интересующими его литературными жанрами; аристотелевское сравнение ограничивается лишь фабулой — неотъемлемым элементом истории и определенных видов поэзии: «В результате сравнения оказывается, что поэт является создателем фабулы, тогда как историк получает события в готовом виде... Поэт творит, историк знает» .

Изображаемые в диалогах сцены (большей частью беседы Сократа) художественно правдивы, но в качестве эмпирически-исторических фактов они носят более вероятностный, чем достоверный характер. Иначе говоря, беседы платоновского Сократа — не дословная передача бесед и речей исторического Сократа, а нередко рассуждения «по поводу» Сократа. Впрочем, и на сей счет не следует впадать в преувеличения. Среди учеников и друзей Сократа практиковалась запись его бесед. Об этом мы узнаем из сообщения Платона. В его «Теэтете» Эвклид из Ме-гары говорит, что «Сократ слово в слово передал мне те беседы, которые он вел» с Теэтетом , и, когда Эвклида спросили, не мог бы он их пересказать, он ответил: «Нет, клянусь Зевсом, так вот наизусть, конечно, нет. Но я записал все это по памяти тогда же, сразу по приезде домой. Впоследствии, вспоминая на досуге что-то еще, я вписывал это в книгу, и к тому же всякий раз, бывая в Афинах, я снова спрашивал у Сократа то, чего не помнил, а дома исправлял. Так что у меня теперь записан почти весь этот разговор»

Платон — первоклассный мастер слова, несравненный стилист. Этот великий портретист слова, по выражению Т. Гомперца, дает читателю живой и ясный образ Сократа. Об идеализации образа Сократа у Платона можно говорить в том смысле, в каком она свойственна вообще творениям великих портретистов (существенные черты обрисованы ярко, все второстепенное и лишнее опущено и затемнено). Как художник и портретист слова Платон, несомненно, приукрасил и идеализировал Сократа. Тем не менее это лучше, чем если бы он дал «фотографию» Сократа, стремясь передать лишь внешнее сходство изображения с оригиналом.

«Портрет» Сократа дан Платоном в различных планах (философско-этическом, социально-политическом, художественно-историческом, биографическо-личностном), причем Сократ представляется всегда как идеал мудреца, человека и гражданина. Платоновская идеализация Сократа, имевшая целью раскрытие сущности его «эйдоса», идеальной сущности, была направлена вместе с тем на то, чтобы сделать образ этого философа в художественном отношении более жизненным и более реалистическим (драматическим).

6 Известный исследователь диалогов Платона Магалес-Вилена, говоря, что платоновская идеализация Сократа переходит в аллегорию и символ, признает тем не менее, что портрет Сократа, данный Платоном, является более «реальным» и более живым в той мере, в какой портрет, выполненный великим художником, является более живым и «реальным», более близким к жизни, чем точная «копия» натуры. По Магалес-Вилену, платоновский Сократ «соответствует духу, если не букве аутентичного сократизма». Аналогичные суждения высказывает также советская исследовательница Т. В. Васильева: «Считается, что Платон — не самый надежный источник сведений о Сократе. Скажем больше, в силу крупного масштаба своей личности — как раз самый ненадежный, если преследовать достоверность исторического факта, но по той же причине и наиболее надежный, во всяком случае наиболее почтенный там, где речь идет о культурно-историческом феномене»

Бесспорно, из диалогов Платона нелегко установить, кем был исторический (неидеализированный) Сократ и чему он учил на самом деле. Хотя в сочинениях Платона (за исключением «Законов», считающихся в хронологическом отношении последним диалогом) Сократ всегда фигурирует в числе собеседников и часто выступает в качестве лица, направляющего ход беседы, тем не менее в диалогах Платона (особенно зрелого и позднего периодов его творчества) мы по большей части имеем дело с самим Платоном. Дело в том, что платоновский Сократ испытывает ту же эволюцию в своем творчестве, что и сам Платон на протяжении большей части его жизни. Однако это обстоятельство — не повод для пессимизма. По справедливому замечанию Стенцеля, решающим в проблеме Сократа является не то, что Платон приписал своему учителю, а то, какая именно идея Сократа получила дальнейшее развитие у его ученика. На основе эволюции взглядов Платона можно, например, установить границу между ним и Сократом, когда речь идет о благе как о предмете знания. Отталкиваясь от сократовских бесед о добродетели и благе, Платон рассматривает вопрос о благе в диалогах «Федон» и «Государство» на более высоком теоретическом уровне, чем в диалоге «Менон» Кроме того, отметим, что для непредубежденного исследователя очевидна преемственная связь между идеей Платона о правителях-философах и убеждением Сократа в том, что государственное правление, подобно любой профессиональной деятельности, предполагает соответствующие знания и навыки.

Далее. Из свидетельств Платона бывает подчас легче выяснить не то, чему Сократ учил, а то, чему он не учил (что само по себе не так уж мало). Так, в диалоге «Софист» Платон, говоря о дихотомическом методе деления понятий (как о своем собственном нововведении), заявляет, что этот метод был совершенно чужд его предшественникам (а тем самым и Сократу). Не подлежит также сомнению, что Сократ был далек от идеи бессмертия души, во всяком случае от теории припоминания, приписываемых ему в платоновских диалогах «Менон» и «Федон». Дело в том, что в сочинении «Апология Сократа», относящемся к числу ранних произведений Платона и потому рассматриваемом в качестве одного из наиболее соответствующих воззрениям и учению исторического Сократа, Сократ утверждает, что он ничего не знает о загробном мире, т. е. о смертности и бессмертии души. Вместе с тем, в «Апологии» же Сократ выражает надежду на бессмертие души.

Произведения, относящиеся к раннему периоду творчества Платона, напоминают знаменитые речи из «Истории» Фукидида, которые были «сочинены» самим Фукидидом и вложены в уста описываемых им исторических лиц. Однако приводимые в его «Истории» речи — не исторические вымыслы и не литературные фикции. Как говорит сам Фукидид, «речи составлены у меня так, как, по моему мнению, каждый оратор, сообразуясь всегда с обстоятельствами данного момента, скорее всего мог говорить о настоящем положении дел, причем я держался возможно ближе общего смысла действительно сказанного» Эти слова Фукидида очень верно, на наш взгляд, были перефразированы применительно к Платону С. А. Жебелевым: «Беседы Сократа, содержащиеся в моих диалогах (ранних в особенности), составлены у меня так, как, по моему мнению, он скорее всего мог говорить на ту или иную тему, сообразуясь с ее характером и мыслями других собеседников; я не стремился, да и не мог стремиться передать дословно беседы Сократа, а ограничивался лишь воспроизведением общего смысла их»

В целом степень исторической ценности свидетельств Платона в качестве источников сведений о Сократе в различных его диалогах неодинакова и зависит обычно от времени их написания. Не вдаваясь в разбор такой большой и специальной темы, как вопрос о периодизации, о хронологической последовательности произведений Платона на протяжении его 50-летней литературной деятельности, отметим, что Платону было 20 лет, когда он в 407 г. до н. э. встретил Сократа. В течение последующих 8 лет, т. е. до самой смерти Сократа, Платон находился в числе непосредственного его окружения. Встреча с Сократом, общение с ним оказали огромное влияние на молодого Платона, и не исключено, что они явились поворотным пунктом в его жизни и творчестве, вызвали в нем, по мнению известного советского исследователя творчества Платона А. Ф. Лосева, глубочайшую духовную революцию. Этим огромным влиянием (а не просто литературно-художественными мотивами) объясняется наблюдаемое почти во всех диалогах Платона обязательное участие Сократа в беседах, нередко выделение его фигуры среди участников диалога.

Произведения раннего периода творчества Платона обычно называют сократическими. Одни ученые полагают, что некоторые их них написаны в последние годы жизни Сократа. Другие относят все произведения раннего Платона ко времени после смерти Сократа. Как бы там ни было, большинство исследователей сходятся на том, что произведения молодого Платона, отличающиеся сократовским (вопросно-ответным) методом анализа понятий, наиболее аутентичны высказываниям исторического Сократа.

7 Свидетельством признания этого влияния служит позднейшая легенда о том, будто Сократ накануне встречи с Платоном видел во сне у себя на груди лебедя, высоко взлетевшего со звонким криком, и на другой день, встретив Платона, Сократ воскликнул: «Вот мой лебедь!»

Сократ предстает как человек, знающий природу всеобщего и, благодаря искусству спрашивать, обращающий незнание собеседника в знание. Между тем тот Сократ, каким он представлен в ходе предыдущего изложения (и каким мы его знаем из так называемых сократических сочинений Платона), только тем и занят, что заставляет «знающего» человека становиться незнающим. Таким образом, здесь мы имеем дело не с историческим Сократом, а с самим Платоном.

**1.3. Свидетельства Ксенофонта**

Так называемые «Сократические сочинения» Ксенофонта, как и диалоги Платона, являются свидетельствами автора, который непосредственно общался с Сократом, вел с ним беседы, принадлежал к кругу его друзей и собеседников. Трудно сказать, в течение какого времени Ксенофонт входил в окружение Сократа; мнения исследователей на этот счет значительно расходятся: одни полагают, что общение Ксенофонта с Сократом продолжалось 10-12 лет, другие ограничивают это время 2-3 годами. Достоверно известно лишь то, что за 3 года до осуждения Сократа Ксенофонт, которому было около 30 лет, покинул Афины и отправился на службу к персидскому сатрапу Киру; он принял участие в военной экспедиции последнего против его брата Артаксеркса, унаследовавшего персидский трон. «Сократические сочинения» Ксенофонта появились на свет по возвращении последнего в Афины и спустя много лет (точная дата неизвестна) после смерти Сократа. Этим, в частности, они отличаются от ряда диалогов Платона, написанных под непосредственным впечатлением осуждения и казни Сократа.

Сократ изображен человеком, поучающим Критобула вопросам ведения домашнего хозяйства и обработки земли, рекомендующим ему перенять в области земледелия (а заодно и в военном искусстве) опыт персидского царя. Впрочем, не будем слишком строги к Ксенофонту: не исключено, что, ведя беседу с Критобулом о сельском хозяйстве, Сократ мог выразить свои соображения и на этот счет.

Ксенофонту можно предъявить претензии, главным образом, за наблюдаемое в его текстах несоответствие между тяжестью предъявленного Сократу обвинения в нечестии и развращении юношества, с одной стороны, и той легкостью, с какой ксенофонтовский Сократ — приверженец традиционных взглядов — опровергает это обвинение в суде, с другой. Если следовать ксенофонтовской характеристике Сократа, его образа мышления и деятельности, представляется довольно загадочным возбуждение против него судебного процесса и вынесение ему смертного приговора. Думается, что противоречия в ксенофонтовском изображении Сократа объясняются не просто отсутствием у автора таланта и способностей, как это подчас принято считать (Т. Гомперц, Б. Рассел и др.), а скорее, особенностями его личности. В лице Ксенофонта сочетались незаурядный стратег и разносторонний писатель, охотно бравшийся трактовать самые разные вопросы из области истории и земледелия, философии и коневодства, верховой езды и государственного устройства, военного искусства и домашнего хозяйства, политики и спорта. Такое разнообразие интересов и увлечений объясняется не тщеславием (во всяком случае не только тщеславием) Ксенофонта, который на склоне лет взялся, как полагает Т. Гомперц, за продолжение дел своих великих современников (Фукидида и Платона), а присущим ему практическим складом ума и характера, его утилитарно-прикладным пониманием задач философии и теоретического знания вообще. Вот что пишет Ксенофонт о мотивах создания своих «Воспоминаний», а также о степени их достоверности: «Что Сократ, по моему мнению, и пользу приносил своим друзьям, как делом, — обнаруживая перед ними достоинства, — так и беседами, об этом я теперь напишу, что припомню» .

В соответствии со своим стремлением ориентировать философию на нужды жизни, на исследование человека, его дел и поступков, Ксенофонт в воспитательных целях изображает Сократа философом, занятым этическими проблемами. И в этом он не так уж далек от исторического Сократа, который, по образному выражению Цицерона, свел философию с неба на землю, поэтому охотно верим Ксенофонту, когда он в своих «Воспоминаниях» сообщает о Сократе следующее: «Он исследовал, что благочестиво и что нечестиво, что прекрасно и что безобразно, что справедливо и что несправедливо, что благоразумие и что неблагоразумие, что храбрость и что трусость, что государство и что государственный муж, что власть над людьми, и т. д.». Тем не менее, учитывая утилитаризм Ксенофонта, нельзя считать вполне достоверным все, что он говорит о Сократе. Так, его Сократ порой склоняется к отождествлению прекрасного с полезным . Короче говоря, на пути сведения философии «с неба на землю» Ксенофонт иногда заходил слишком далеко, а подчас чрезмерно «приземлял» (то есть по своему «идеализировал») Сократа, давал свою интерпретацию основного принципа его учения. В ксенофонтовском изображении Сократ выглядит моралистом-резонером, нередко наводящим скуку своим расчетливым благоразумием. Ксенофонтовский Сократ, в отличие от платоновского, почти чужд иронии и не ведает о парадоксе. Но Сократ без иронии и парадокса — не тот Сократ, который будоражил умы и вызывал недовольство «благонамеренных» афинских граждан, не тот Сократ, против которого пришлось возбудить судебный процесс. Впрочем, и Сократ Ксенофонта подчас высказывается не без иронических нот. Так, в адрес натурфилософов, занятых

Разумеется, из того факта, что Платон во многих отношениях представляется нам более верным источником, чем Ксенофонт, еще не следует, что мы должны ориентироваться исключительно на труды Платона и пренебрегать сообщениями Ксенофонта. Можно сказать, что Ксенофонт в каком-то смысле дополняет Платона и позволяет в отдельных моментах корректировать информацию последнего.

**1.4. Антисократизм**

Против Сократа выступали еще при его жизни. О нем спорили и после его смерти. Сократ предстает в ней как собирательный тип софиста-натурфилософа, объединяющий черты учения и деятельности Протагора (у Аристофана его скептицизм в отношении бытия богов стал атеизмом, а его идея об относительном характере нравственности представлена как право каждого создавать новую мораль и новые нормы поведения), Горгия, который, как Протагор и другие софисты, обучал риторике (а по Аристофану — искусству выходить сухим из воды), Диогена Аполлонийского с его божественным воздухом как первоначалом вещей (у Аристофана — с облаками как новыми богами) и т. д. Задача создания художественного образа требовала воплощения всех этих черт в образе одного героя, подчинения индивидуальных особенностей пародируемых исторических лиц единой идейной и художественной цели комедии. Для пародийно-художественных целей Аристофана внешний вид Сократа и его вопросно-ответный способ ведения дискуссии был настоящей находкой. Насмешки комедиографа должны были поразить вполне определенную цель — науку о природе, которая представлялась ему такой же «безбожной» софистикой, как и беспринципное словесное трюкачество софистов. Поэтому Сократ в «Облаках» Аристофана не имеет каких-либо черт сходства с историческим Сократом, за исключением чисто внешних и второстепенных. Отсюда и разделяемое нами убеждение многих ученых в том, что аристофановский Сократ не дает никаких оснований для корректирования платоновского или ксенофонтовского Сократа.

Об остальной антисократической литературе мы располагаем весьма скудной информацией. Известно, например, что комедия Аминсия «Кони», поставленная, как и «Облака» Аристофана, в дни празднования Великих Дионисий 423 г. до н. э., носила (хотя и не всецело) антисократический характер: Сократ в ней представлен в числе других «мыслителей», то есть софистов. К антисократической (точнее, антисофистической) литературе относится и комедия «Льстецы» («Прихлебатели») Евполида, поставленная на сцене в 421 г. до н. э. В ней высмеивается богач Каллий, почитатель софистов.

Против Сократа, которого многие из современников рассматривали как типичного представителя проникшего в Афины новомодного (софистического) просвещения, выступали и другие авторы (в частности, Телекид и Кратин), но о содержании их сочинений нам почти ничего не известно. Список антисофистической литературы свидетельствует о том, что она получила распространение еще при жизни Сократа. И если от этой литературы до нас дошло очень немногое, а от сократической литературы — довольно много, то этот факт вряд ли можно считать делом слепого случая. Почти ничего не дошло до нас и из антисократической литературы, созданной после смерти Сократа. Известно лишь, что около 395-394 гг. до н. э., то есть спустя 5-6 лет после казни Сократа, появился памфлет Поликрата, в котором он, повторяя выдвинутые против Сократа обвинения, отстаивал справедливость вынесенного ему приговора

Философ не был понят многими современниками, но (за некоторым исключением) высоко оценен последующими поколениями. Итак, основными источниками наших сведений о Сократе остаются Платон, Ксенофонт и Аристотель.

**Глава 2 Сократ и его время**

**1.1. Личность Сократа**

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

С утра до полудня и вечером до ужина агора и близлежащие 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 узнают о последних городских событиях и семейных происшествиях, получают вести из соседних полисов и отдаленных государств, передают разного рода слухи и толки.

В Афинах того времени можно было увидеть человека, который целыми днями бродил по городу и вступал в беседу со всяким, кто попадался ему по пути. Его можно было встретить на рыночной площади, в мастерской оружейника, плотника, сапожника, в гимнасиях и палестрах (местах для занятий гимнастикой) — словом, почти всюду, где можно было общаться с людьми и вести беседы. В то же время этот человек избегал публичных выступлений в народном собрании, суде и других государственных учреждениях. Это был не кто иной, как афинянин Сократ, сын Софрониска.

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

Эллинский тип красоты предполагает правильные черты лица, прямой нос, большие выразительные глаза. Нос же Сократа был приплюснут и вздернут, имел широкие ноздри; губы были чувственными и толстыми; лицо одутловато; глаза — навыкате (как у рака), к тому же по своей всегдашней манере смотрел он чуть исподлобья .Словом, внешний вид Сократа противоречил всем представлениям греков о красоте, являлся как бы насмешкой, карикатурой на них. Однако обаяние этого столь непривлекательного внешне человека было огромным.

По словам красавца Алкивиада, Сократ похож на Силена или сатира — волосатого похотливого демона — получеловека, полукозла, которого ваятели обычно изображали с дудочкой или флейтой, делая фигурку полой изнутри. Если же раскрыть этот «силенообразный» футляр, то внутри можно обнаружить изумительной красоты золотые изваяния богов. Таков и Сократ. Внешне он — вылепленный Силен, мифологический сатир Марсий, покоряющий окружающих вдохновенной игрой на флейте. Сократ же поражал и завораживал слушателей, когда говорил и раскрывал свою душу.

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

И тот же Алкивиад (беспутство которого можно было сравнить только с его необычайной красотой) признавался, что лишь перед Сократом он испытывал чувство, которое никто не мог в нем заподозрить, — чувство стыда. «Одним словом, — говорит Алкивиад, — я и сам не ведаю, как мне относиться к этому человеку... Да будет вам известно, что ему совершенно неважно, красив человек или нет, — вы даже не представляете себе, до какой степени это безразлично ему, — богат ли он 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» .Имея в виду притворную наивность Сократа, его иронию, Алкивиад предупреждает о лукавстве этого «наглеца-сатира»: «На языке у него вечно какие-то вьючные ослы, кузнецы, сапожники и дубильщики, и кажется, что говорит он всегда одними и теми же словами одно и то же, и поэтому всякий неопытный и недалекий человек готов поднять его речь на смех... Советую и тебе, Агафон, не попадаться ему на удочку, а, зная наш опыт, быть начеку...»

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, по словам Алкивиада, могут быть свойственны и любому другому лицу. Более всего поражает Алкивиада неповторимость индивидуальности Сократа, исключительная оригинальность его духовного облика, в котором скрывается нечто 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 своеобычен, 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»

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

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

Вместе с тем Платон стремился показать роль и значение мыслителя, который первым среди философов предпринял исследование идеального и провозгласил бытие идеального в качестве реальности ве менее подлинной и действительной, чем бытие чувственно воспринимаемых вещей.

**1. 2. Человек среди людей**

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

Учитывая склонность греков к социально-политической истории, преобладание у них интереса к общественной и государственной деятельности, можно понять, почему историки классической Греции, описывая события, борьбу партий и государств, говорили преимущественно о выдающихся личностях, отличившихся на политическом, государственном, военном поприщах, и так мало уделяли внимания мыслителям, писателям и художникам. Об их биографиях мы нередко узнаем из описаний их общественно-политической деятельности. По словам А. Швейцера, «древний грек был больше гражданином, чем человеком» .

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

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

Достоверно известно, что Сократ был казнен в 399 г. до н. э. в возрасте 70 лет. Это значит, что он родился в 469 г. до н. э. или годом раньше. 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 был родом из дема (территориального округа) Алопека, входившего в состав Афин и расположенного на расстоянии получаса ходьбы от Афин. Выходцем из того же дема был и Аристид, видный политический и военный деятель периода греко-персидских войн, умерший за два года до рождения Сократа. Со слов Лисимаха (Платон. Лахес. 180 с), сына Аристида, мы знаем, что он, Лисимах, и отец Сократа были добрыми друзьями.

По роду своей деятельности отец Сократа Софрониск был то ли квалифицированным каменотесом, специализировавшимся на обработке мрамора для скульптурных работ, то ли ничем не выделявшимся, 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 (Платон. Алкивиад Первый.). Мать Сократа Фенарета была повивальной бабкой. В связи с этим Сократ делал забавное сравнение своего метода ведения беседы с повивальным искусством.

Говорят, что в молодости Сократ испробовал ремесло отца и стал скульптором, причем настолько хорошим, что вылепил группу Харит (Граций), помещенную перед входом в Акрополь, которую можно было еще видеть во II в. до н. э. Одни историки ставят этот факт под сомнение, другие, напротив, ссылаясь на древних авторов, полагают, что в молодости Сократ занимался скульптурой. Утверждать что-либо определенное на этот счет трудно, но вполне вероятно, что молодой Сократ помогал отцу в его работе. Предание же относительно Харит следует отнести к числу вымыслов.

Можно с уверенностью сказать, что Сократ имел такое же первоначальное образование, как и многие молодые афиняне его времени: он должен был получить «мусическое и гимнастическое воспитание» . Под «мусическим» воспитанием подразумевалось не только общее музыкальное образование (умение играть на флейте и кифаре, пение и пляска), но и литературно-словесное — изучение языка (письма и чтения), заучивание наизусть и комментирование текстов эпических, лирических и трагических поэтов (Гомера, Гесиода, Пиндара и др.). «Мусическое» образование рассматривалось как одно из важных средств нравственного (а не только эстетического) воспитания молодого поколения. Считалось, что заучивание лучших стихотворных текстов, содержащих восхваление благородных подвигов, описание достойных подражания примеров и разного рода поучительных историй вызовут в подрастающем поколении возвышенные чувства и настроения, подготовят молодых людей к совершению благородных поступков.

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

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

Об имущественном положении Сократа и его семейной жизни еще в древности (особенно в период поздней античности) было сочинено немало забавных историй. Сам же Сократ, говоря о своем материальном положении, которое не нуждается в «увеличении», оценивает свой дом, 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 . Отсюда следует, что Сократ был скорее беден, чем богат. Он получил небольшое наследство и, по словам Ксенофонта , вел неприхотливый образ жизни и не жаловался на судьбу. О своей бедности как общеизвестном факте он говорил на суде, заявив, что, занявшись философской деятельностью, он забросил все хозяйственные дела, что привело к семейным неурядицам .

Неурядицы, о которых он говорил, объяснялись отчасти его отношениями с женой — небезызвестной Ксантиппой, которая еще в древности приобрела репутацию сварливой и несносной женщины. Ее имя поныне является нарицательным. Но будем к ней справедливы. Нельзя сказать, что у Ксантиппы, обычной, вообще говоря, жены, не было оснований для недовольства мужем, который целые дни проводил на афинских улицах и площадях, беседуя с друзьями и знакомыми. Если она была женой, далекой от философских увлечений и проповеднической деятельности мужа, то и он был мужем, взвалившим на жену все заботы о домашнем хозяйстве и воспитании детей (у них было трое сыновей — Лампрокл, Софрониск, названный в честь деда, и Менексен). Иначе говоря, духовно близким Сократу человеком, другом, понимавшим и разделявшим его взгляды и убеждения, Ксантиппа, конечно, не была. Но и он не был образцовым семьянином, не всегда выполняя даже роль «квартиранта». К тому же Ксантиппа не обладала большим чувством такта и, в отличие от мужа, не всегда управляла своим настроением. Говорят, браня супруга, она называла его «болтуном» и «бездельником», нередко устраивала скандалы (выливала на него помои, выгоняла из дома его друзей, опрокидывала стол и т. п.), на что Сократ реагировал с истинно философской невозмутимостью. Несомненно, для многих античных авторов было большим соблазном противопоставить невозмутимость философа, волей судьбы связанного со сварливой женщиной, и ворчливость жены, на долю которой достался беспечный муж. Забавляясь такого рода противопоставлениями, древние авторы сочиняли новые.

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

Имеется основание полагать, что Сократ женился довольно поздно (когда ему было более сорока лет). Исследователи не раз указывали, что, будь Сократ женат на Ксантиппе ранее 423 г. до н. э., Аристофан не упустил бы случая использовать образ сварливой Ксантиппы в своей комедии «Облака», поставленной на сцене в 423 г. до н. э. Кроме того, известно, что во время суда над Сократом (399 г. до н. э.) старший сын его был молодым человеком лет двадцати, а младшие сыновья были еще малолетними детьми.

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

**1.3. «Век Перикла» и Пелопоннесская война**

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

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

По словам Фукидида, Пелопоннесская война, вызвавшая величайшее потрясение среди греков и большинства других народов , явилась «началом великих бедствий для эллинов» . В отличие от греко-персидских войн, бывших борьбой греческого народа за свободу и суверенитет Греции, Пелопоннесская война, продолжавшаяся с перерывами 27 лет, с самого начала совмещала в себе борьбу военно-политических объединений за гегемонию с борьбой демократической и олигархической партий внутри полисов, независимо от их принадлежности к Афинской морской державе или Пелопоннесскому союзу. Последнее обстоятельство придавало Пелопоннесской войне характер гражданской войны.

Пелопоннесская война назревала уже во второй период греко-персидских войн, со времени решительной победы греков над персами в 479 г. до н. э. при Платеях и при мысе Микале в том же году. В процессе освобождения греческих полисов от ига персов в 478 г. до н. э. образовался Делосский морской союз (Делосская симмахия) во главе с Афинами. В союз входили главные острова Эгейского моря (Хиос, Самос, Лесбос, Эвбея и др.), греческие города Малой Азии и ряд полисов континентальной Греции.

Нельзя сказать, чтобы «международный арбитраж» в мире многочисленных греческих полисов с их постоянной внутренней и внешней борьбой и почти непрекращающимися войнами не играл никакой роли. Напротив, разрешение споров и конфликтов с помощью третейского суда практиковалось довольно широко, вошло до некоторой степени в систему и облеклось в определенные формы. Оборотом речи «как и следовало ожидать» мы лишь подчеркиваем непримиримый характер противоречий Афинского и Спартанского союзов, неизбежность войны между ними. Эту неизбежность прекрасно понимал Перикл, глава Афинского государства. Чуждый иллюзий относительно возможности длительного мира со Спартой, он стал чуть ли не сразу после заключения тридцатилетнего мира, называемого также Перикловым миром, готовить Афины к будущей войне. Спарта и ее союзники также вступили на путь активных военных приготовлений.

«Худой мир» продолжался относительно недолго. Недостатка в поводах для его нарушения не было: в 435 г. до н. э. между Керкирой и Коринфом вспыхнула война из-за обладания некогда совместно основанной ими колонией Эпидамн (ныне Дуррес в Албании). В этой войне, продолжавшейся до 433 г. до н. э., керкирян поддерживали афиняне, коринфян — пелопоннесцы, причем вмешательство Афин было истолковано как нарушение тридцатилетнего мира между Афинами и Пелопоннесским союзом. В 432 г. до н. э. эпидамский конфликт усложнился столкновением из-за Потидеи на полуострове Халкидики, весьма важном опорном пункте в торговле Коринфа с Македонией. Потидею, колонию Коринфа, принадлежащую Афинскому союзу, коринфяне подбили на выход из него. В ответ афиняне направили в Потидею свои военные силы: 40 кораблей с двухтысячным отрядом гоплитов , среди которых были Сократ и Алкивиад. В битве у стен Потидеи афиняне одержали победу над потидейцами и пришедшими к ним на помощь коринфянами. Тогда коринфяне, ссылаясь на то, что рост Афинского союза грозит независимости и свободе всех членов Пелопоннесского союза, стали настойчиво призывать к общей войне против Афин, прилагая все усилия, чтобы втянуть в нее Спарту .

По словам современников, той «маленькой искрой», которая вызвала пожар всеобщей войны, была злополучная «мегарская псефизма» (постановление) 432 г. до н. э.: афиняне прервали торговые отношения с поддерживающими коринфян Мегарами, закрыли для них все рынки и гавани городов, входящих в Афинский союз. Эта мера была равносильна блокаде Мегар, обречению их на голод. В ответ на «мегарскую псефизму» Спарта предъявила Афинам ультимативные и явно невыполнимые требования (немедленное изгнание Алкмеонидов, в том числе Перикла, предоставление автономии союзным городам, т. е. роспуск Афинского морского союза). Ультиматум был отклонен. Над Элладой сгустились тучи, предвещавшие грозу и разрушения. Томительно переживалось зловещее затишье, наступившее перед грядущей катастрофой, чувствовалось неумолимое приближение грядущих роковых событий. По словам Фукидида, вся Эллада находилась в напряженном состоянии ввиду ожидавшегося решительного столкновения двух первенствующих государств. Всюду делались прогнозы и строились догадки относительно будущего. Суеверные люди во всем необычном видели предзнаменования и толпились вокруг прорицателей; «многочисленные изречения ходили из уст в уста, многое вещали гадатели как среди собравшихся воевать, так и в остальных государствах» . Лишь молодежь, еще не испытавшая на собственном опыте всех ужасов войны и искавшая выхода своим силам, «с большой охотой принималась за войну» .

Пелопоннесская война началась в марте 431 г. до н. э. с ночного налета союзников Спарты на союзный с Афинами город Платеи. Соотношение сил вступивших в борьбу лагерей (Афинского и Пелопоннесского союзов) было, по мнению известного русского историка В. П. Бузескула , в общем равным, хотя и неодинаковым: на море бесспорное господство принадлежало Афинам, на суше — пелопоннесцам. В отношении денежных средств Афины были богаты, а пелопоннесцы — бедны. Однако ведение войны, в особенности затяжной, Афинам стоило дороже, а пелопоннесцам с их опорой на натуральное хозяйство и возможностью получать все необходимое для ведения войны в «натуре» — дешевле. Благодаря олигархическому строю Спарта могла действовать втайне, в то время как афинская демократия со своим народным собранием действовала на виду у всех; все, что там осуждалось и принималось, почти тотчас же становилось известным вражеской стороне. К тому же афинский демос не всегда был последовательным. Изменчивый и увлекающийся, он с легкостью мог переходить от одного решения к другому, но вместе с тем был способен и на такое воодушевление, на такой подъем духа и на такие жертвы, на которые едва ли была способна тогдашняя олигархическая Спарта. В Афинском союзе было больше централизации, в Пелопоннесском — общности интересов между главой союза и его членами. Но у Спарты была своя «ахиллесова пята» — Мессения и ее порабощенное население, ненавидевшее своих завоевателей. На стороне Спарты был дельфийский оракул, обещавший ей победу и помощь божества, и еще один важный союзник — общественное мнение тогдашней Эллады, решительно склонявшееся в пользу Спарты. Афинам завидовали, их опасались, желали избавиться от их владычества, казавшегося столь тяжким; и, не испытав еще господства Спарты, верили ее уверению, что она берется за оружие ради освобождения эллинов от «тирании» Афин.

Пелопоннесская война явилась выражением глубокого противоречия между назревшей во второй половине V в. до н. э. исторической необходимостью преодоления полисной системы и образования единого государства («сверхполиса»), с одной стороны, и неспособностью греков ответить на вызов истории (т. е. самостоятельно выйти за пределы полиса), с другой. Для эллинов самодовлеющие интересы полиса (автаркия) и его политическая независимость были дороже панэллинского («национального») единства. 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, усматривалось в неспособности (или в гораздо меньшей способности) грека жить в условиях подчинения и терпеть единовластие . Представление о полисе как о высшей и типично греческой форме государственного бытия было одним из коренных убеждений греков классического периода. Согласно А. И. Доватуру, «даже отсутствие территории у города не мешало грекам (при наличии других относящихся к полису признаков) осознавать его как полис» . Греки не мыслили себя вне полиса. Многие из граждан демократических полисов стремились принимать 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 в борьбе против нависшей над ними угрозы персидского порабощения, они могли отстоять 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 предрешена.

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

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

**1.4. Общественно-политическая деятельность Сократа**

Об этой стороне жизни философа мы имеем достаточно полные сведения. Сократ принимал участие в трех военных операциях в качестве гоплита, тяжеловооруженного пехотинца, и проявил себя мужественным и выносливым воином, не теряющим присутствия духа при отступлении войска и верным по отношению к боевым соратникам. За год до начала Пелопоннесской войны Сократ участвовал, как мы уже знаем, в осаде Потидеи, которая объявила о своем выходе из Афинского союза. В битве под Потидеей был ранен Алкивиад, и, если бы не Сократ, вынесший его с поля боя, он был бы взят в плен. После битвы спасенный Алкивиад просил присудить почетную награду Сократу. Но афинские военачальники, считаясь как с высоким положением Алкивиада, так и с тем, что Сократ больше всех ратовал за Алкивиада, присудили награду последнему. Так рассказывает о Сократе Алкивиад в диалоге Платона «Пир». Начавшаяся затем осада Потидеи и сопряженные с ней лишения и невзгоды продолжались с 432 по 429 гг. до н. э. Платон устами Алкивиада так изображает поведение Сократа во время осады. «Начну с того, что выносливостью он превосходил не только меня, но и вообще всех. Когда мы оказывались отрезаны и поневоле, как это бывает в походах, голодали, никто не мог сравниться с ним выдержкой. Зато когда всего было вдоволь, он один бывал способен всем насладиться; до выпивки он не был охотник, но уж когда его принуждали пить, оставлял всех позади, и, что самое удивительное, никто никогда не видел Сократа пьяным... Точно также и зимний холод, — а зимы там жестокие — он переносил удивительно стойко, и однажды, когда стояла страшная стужа и другие либо вообще не выходили наружу, либо выходили, напялив на себя невесть сколько одежды и обуви, обмотав ноги войлоком и овчинами, он выходил в такую погоду в обычном своем плаще и босиком шагал по льду легче, чем другие обувшись. И воины косо глядели на него, думая, что он глумится над ними...» 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 прекращал своих поисков и все стоял и стоял. Наступил уже полдень, и люди, которым это бросалось в глаза, удивленно говорили друг другу, что Сократ с самого утра стоит на одном месте и о чем-то раздумывает. Наконец вечером, уже поужинав, некоторые ионийцы — дело было летом — вынесли свои подстилки на воздух, чтобы поспать в прохладе и заодно понаблюдать за Сократом, будет ли он стоять на том же месте и ночью. И оказалось, что он простоял там до рассвета и до восхода солнца, а потом, помолившись солнцу, ушел» .

Вероятно, в данном случае способность Сократа отключаться от внешнего мира и всецело погружаться в свои мысли преувеличена. Из текста следует, что сам Алкивиад не был свидетелем этого эпизода: он передает рассказы ионийцев, по словам которых Сократ простоял на месте целые сутки, пребывая в состоянии какого-то транса.

В первый период Пелопоннесской войны, называемой Архидамовой войной (431—421 гг. до н. э.), Сократ участвовал также в битве при Делии на аттико-беотийской границе в 424 г. до н. э. В этом крупном сражении афинское войско, состоявшее из семи тысяч гоплитов и тысячи всадников, потерпело тяжелое поражение. Сократ сражался рядом с мужественным Лахесом. Характеризуя поведение Сократа в диалоге, носящем его имя, 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» . Еще более выразительно изображает поведение Сократа во время отступления Алкивиад: «... мне казалось, что там, так же как здесь , 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 лишь тех, кто бежит без оглядки» .Сократ проявил не только воинскую доблесть на полях сражений, но и гражданское мужество в сложных перипетиях общественно-политической жизни своей родины. Правда, в вопросе об участии в политике государства, в деятельности его учреждений Сократ избрал весьма своеобразную позицию. Он сознательно избегал участия в государственной жизни, мотивируя это принципиальным расхождением его внутреннего убеждения относительно справедливости и законности с наблюдаемым множеством «несправедливостей и беззаконий, которые совершаются в государстве». 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 доказывать, в какой степени он способен защищать законность и справедливость перед лицом своих сограждан наперекор воле большинства из них. Это произошло в конце Пелопоннесской войны. Стойкость и мужество афинян, проявленные ими в критические моменты истории, были поистине велики. 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 с переменным успехом продолжали борьбу в течение еще целых десяти лет. Они не потеряли надежды на победу и после вызванного сицилийским разгромом выхода из Афинского союза ряда главных островных и малоазиатских полисов (Хиос, Лесбос, Фасос, Эфес, Милет и др.) и перехода их на сторону Спарты. По-видимому, и неудача афинян в морской битве у мыса Нотия около Эфеса в 407 г. до н. э. не подорвала их уверенности в своих силах и побудила к усилению сопротивления. Во всяком случае, вслед за этим поражением афиняне 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 суровая кара. Произошло следующее.

Разыгравшаяся после сражения сильная буря помешала победителям спасти экипажи тонущих судов, а также подобрать и похоронить трупы погибших, как того требовали обычай и закон. В религиозном сознании греков погребальным почестям отводилась важная роль. Когда слух о победе дошел до Афин и стали известны печальные последствия разыгравшейся бури, в народе пошли толки, начались волнения и закипела страстная борьба вокруг вопроса о предполагаемых виновниках последнего события. Последовало возбуждение уголовного дела против шести из восьми отозванных из Афин стратегов, в том числе против Перикла, сына Перикла и Аспазии. Рассмотрение дела было передано пританее, периодически собиравшейся из состава Совета пятисот и состоявшей из 50 человек. Свое название «пританея» получила от соответствующего наименования десятой части года, в течение которого она функционировала, после чего сменялась очередной пританеей. Члены последней назывались пританами.

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

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

Несмотря на всеобщее отчаяние, охватившее афинян, они не хотели примириться с поражением и решили продолжать борьбу. По предложению одного из лидеров демократической партии, Клеофонта, был принят закон о предании смертной казни всякого, кто заговорит о мире. Однако Пирей был блокирован неприятельским флотом, а Афины окружены с суши и таким образом отрезаны от всего остального мира. Среди осажденных начался голод и стали распространяться болезни. В этих условиях к власти пришла олигархическая партия, настаивавшая на немедленном мире со Спартой. Клеофонта предали суду и казнили. В 404 г. до н. э. мир со Спартой был заключен, и власть перешла в руки Тридцати тиранов во главе с крайним олигархом Критием. Одно время Критий входил в число собеседников Сократа. Ксенофонт , Тогда Сократ сказал при всех: «У Крития, кажется, есть свинская наклонность: ему хочется тереться об Евтидема, как поросята трутся о камни». «С этого времени, — замечает Ксенофонт, — и стал ненавидеть Сократа Критий: будучи членом коллегии Тридцати и попав в законодательную комиссию с Хариклом, он припомнил это Сократу и внес в законы статью, воспрещавшую преподавать искусство слова».

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 так называемый «антидемократизм» Сократа. Вопрос этот достаточно сложен, поэтому рассмотрим его более подробно.

**1.5. Об отношении Сократа к демократии**

Основу благополучия государства и нормального функционирования его учреждений Сократ видел в нерушимости законов, в повиновении граждан законам (Ксенофонт. Воспоминания. Вождь афинского демоса Перикл также считал одним из главных устоев демократии нерушимость законов государства и повиновение лицам, облеченным властью в данное время .

В отрицательном отношении Сократа к нарушению законности не было, по сути дела, ничего антидемократического. То же можно сказать и о сократовском понимании «аристократии» как государственного строя. По свидетельству Ксенофонта , Сократ считал «аристократией» (букв. «власть лучших») только тот государственный строй, где «должностные лица выбираются из людей, исполняющих законы». Разве в этом состоит защита «аристократии» как «власти родовой знати»? В том же тексте Ксенофонта .Сократ определяет плутократию (букв. «власть богатства») как форму правления, при которой выбор должностных лиц осуществляется в соответствии с имущественным цензом. А то, что он именует «аристократией», не предполагает, на наш взгляд, ни привилегий родовой аристократии (привилегии происхождения), ни имущественного ценза плутократии или какого-либо иного ценза, за исключением способности исполнять законы. «Кого, — спрашивает Сократ у Гиппия, — государство в целом своем составе признает более заслуживающим доверия, как не того, кто соблюдает законы?» . Но что такое «законы» в понимании Сократа? На этот весьма важный вопрос мы находим прямой ответ: в беседе с Гиппием о справедливости Сократ, отождествляя понятия «законное» и «справедливое», приходит вместе со своими собеседниками к выводу, что государственные законы — «это то, что граждане по общему согласию написали, установив, что должно делать и от чего надо воздерживаться» . Естественно, что в глазах Сократа тирания была беззаконием и несправедливостью, правлением «против воли народа и не на основании законов, а по произволу правителей».

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 , о снискании им любви сограждан и о его славе «лучшего советника» отечества. Сдержанность, серьезность Перикла, неумение легко общаться с согражданами, непринужденно сближаться с людьми вне народного собрания и других официальных государственных учреждений менее всего свидетельствовали о нем как о «демократе» в смысле «популярности». Противник крайней демократии и анархического своеволия, Перикл правил «умеренно» он стремился сочетать принципы свободы и равенства с главенством закона и законности, народовластие — с «повиновением лицам, облеченным властью в данное время» . Характеризуя правление Перикла, Фукидид замечает, что, опираясь на свой престиж и влияние, Перикл «свободно сдерживал народную массу, и не столько она руководила им, сколько он ею». «По имени это была демократия, на деле власть принадлежала первому гражданину» .

Судя по всему, Сократ отводил решающую роль не столько форме правления (за исключением тирании, которую он осуждал), сколько строгому соблюдению законов и умелому руководству государством. И это не случайно, так как после смерти Перикла в Афинах наступил период господства демагогов в самом 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». Если прежде, за редкими исключениями, человек, не имевший опыта государственного деятеля или не бывший стратегом, не мог руководить народом, то теперь, во времена преемников Перикла, подобные явления стали повседневностью.

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

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» Сократ. Во времена Сократа религиозные мотивы были в значительной степени ослаблены, но усилились мотивы политического характера: крайние демократы видели в жеребьевке гарантию равноправия, а в процедуре замещения должностей путем выборов — признак олигархии.

Поэтому в числе обвинений против Сократа фигурировало и обвинение следующего рода: «Сократ учил своих собеседников презирать установленные законы; он говорил, что глупо должностных лиц в государстве выбирать посредством бобов, тогда как никто не хочет иметь выбранного с помощью бобов рулевого, плотника, флейтиста или исполняющего другую подобную работу, ошибки 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». Нетрудно заметить, что схема обвинения была предельно проста: выбор многих должностных лиц посредством бобов есть, мол, основное содержание и чуть ли не краеугольный камень афинской демократии, демократического равноправия. Сократ возражает против такого выбора. Следовательно, Сократ — противник демократии (равноправия), «антидемократ». Таким образом, обвинение было построено на том, что сначала один из признаков афинского демократического строя (выборы по жребию) был объявлен решающим, 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. Он имел право подвергать критике должностных лиц и существующие порядки, мог представить на обсуждение народного собрания проект нового закона и возбудить вопрос об отмене существующего или устаревшего, выступить с каким-либо предложением или запросом. В критике Сократом практики выбора должностных лиц по жребию не было ничего противоречащего афинской конституции его времени и, по нашему убеждению, ничего антидемократического. В конце концов, Сократ не выдвигал никакой особой программы (или модели, как принято ныне говорить) государственного переустройства, а лишь рекомендовал проводить выборы на ответственные государственные должности, так же как в стратеги, путем голосования, т. е. не предлагал ничего другого, кроме идеи о целесообразности замены жребия голосованием. Существовавшую практику замещения многих ответственных государственных должностей, например Совета пятисот, по жребию он находил нелепой.

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

В своих взглядах на государственное руководство Сократ вышел за пределы своей эпохи, поэтому философ не был понят многими согражданами и даже вызвал вражду по отношению к себе, несмотря на то, что ни в каком преступлении (уголовном, военном, культово-религиозном или государственно-политическом) он не был виновен .

В определенном отношении Сократ поднялся даже выше предрассудков своего века относительно рабства. Для него, на наш взгляд, рабство было категорией чисто моральной, а не юридической или расовой. По свидетельству Ксенофонта, он считал рабами тех людей, которые не знают «прекрасного, доброго, справедливого» . К числу рабских натур философ относил невоздержанных и вообще не властных над своими низменными инстинктами: «...невоздержанные находятся в самом скверном рабстве...» .

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 . Он признавал, что свобода и счастье заключаются в деятельной жизни, а не в том, чтобы только «есть и спать» и ничего не делать . Сократ, которому под угрозой смертной казни пришлось отстаивать законность и справедливость как при тирании, так и при крайней демократии, был противником той и другой форм правления. Крайняя демократия, по словам Сократа, ратуя за неограниченную свободу, подготавливает «нужду в тирании» .

**Глава 3 Софисты и Сократ**

**1.1. Софисты и софистическое искусство**

Как известно, философия как сфера духовной культуры получила свое наименование («любовь к мудрости») у древних греков. Они же выдвинули множество философов и выдающихся деятелей в других областях культуры и общественной жизни, имена которых навсегда сохранились в памяти человечества. Не случайно Ф. Энгельс писал, что мы вынуждены будем в философии, как и во многих других областях, возвращаться постоянно к подвигам того маленького народа, универсальная одаренность и деятельность которого обеспечила ему такое место в истории развития человечества, на которое не может претендовать ни один другой народ

В Афины, ставшие в V в. до н. э. «школой Эллады», стремились прославленные философы, ученые и ораторы, поэты, скульпторы и замечательные мастера-ремесленники. «Пританеей мудрости» стали в это время Афины и для знаменитых софистов. Здесь они приобрели особую популярность. Необычайным успехом пользовались софисты у афинской молодежи. Одно из подобного рода волнующих событий, приезд в Афины выдающегося софиста Протагора, красочно (но несколько карикатурно) изобразил Платон С рассветом Сократ и Гиппократ отправляются в дом богатого афинянина Каллия, у которого остановился абдерский гость. Там они застают Протагора прохаживающимся по портику в сопровождении трех друзей с каждой стороны (в том числе хозяина дома и двух сыновей Перикла — Парада и Ксантиппа) и целого хора «завороженных» почитателей. «Глядя на этот хор, — иронизирует платоновский Сократ, — я особенно восхищался, как они остерегались, чтобы ни в коем случае не оказаться впереди Протагора: всякий раз, когда тот со своими собеседниками поворачивал, эти слушатели стройно и чинно расступались и, смыкая круг, великолепным рядом выстраивались позади него».

Кто же были эти столь популярные в Афинах и во всей Греции софисты, будоражившие умы людей и вызывавшие энтузиазм у афинской молодежи? Каковы социально-исторические и идейные корни интеллектуального явления, получившего название «софистика», в атмосфере которого сложилось учение Сократа и его метод? Прежде всего, обратимся к термину «софист». Первоначально у греков этот термин означал «мастер», «умелец», «искусник» и прилагался ко всем видам ремесел и «художеств» (искусств). Имея общий корень — с существительным (мудрость), с прилагательны(мудрый) и глаголом (приобретать знания, становиться искусным, выдумывать (мудрствовать, хитрить и т. п.), слово «софист» применялось к человеку, который обрел мастерство, накопил разумное умение в каком-либо деле, в том или ином виде ремесла и искусства проявил изобретательность, сноровку и сметливость в своей профессии, а также вдохновение и творческие способности в любой сфере практической деятельности. Так, Гомер говорит о «художественной софии», о знании своего искусства плотника, которому его обучила Афина, богиня мудрости. Аналогичные понятия встречаются у Гесиода , который высказывается относительно своей «неискушенности» в корабельном деле и в плавании на море. Наличие в терминах «софия» и «софист» момента, связанного с разумным овладением, осмысленным постижением какого-либо дела — мастерства, со временем приводит к переносу внимания с практического аспекта этих слов на теоретический. В результате такого переноса «софия» и «софист» приобретают все более интеллектуальный смысл и значение. В этом интеллектуальном смысле термин «софист» (мудрец) употреблен у Геродота : он выделяет среди греческих «мудрецов» афинского государственного деятеля Солона, а философа Пифагора называет «величайшим греческим мудрецом».

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 Если раньше обычай считался божественным установлением и назывался , то теперь обычай, освобожденный от божественной санкции, превратился в человеческое установление (закон, законоположение), в правовую норму, подлежащую обсуждению.

Реформы Солона (594 г. до н. э.) и Клисфена (509 г. до н. э.), заложившие основы демократического 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 разумным и справедливым.

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, называемый иногда 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.

Историческая действительность рассматриваемого периода давала в этом плане богатый материал для наблюдений, размышлений и теоретических обобщений. Оживление и расширение контактов и связей греческих полисов между собой, со странами Древнего Востока и негреческим миром вообще в период греко-персидских войн и последующие десятилетия, знакомство с обычаями и нравами, верованиями и образом жизни различных народов позволяли наблюдать их пестрое многообразие. Во время своих путешествий историк Геродот не раз поражался тому, сколь отличен образ жизни эллинов от жизни других народов. Более того, описывая разнообразие обычаев и верований и с увлечением рассказывая о наиболее контрастных из них, «отец» истории и этнографии приходит к выводу, что «если бы предоставить всем народам на свете выбирать самые лучшие из всех обычаи и нравы, то каждый народ, внимательно рассмотрев их, выбрал бы собственные» . Странствующий же рапсод и философ Ксенофан , сравнивая верования народов, замечает, что эфиопы представляют своих богов курносыми и черными, а фракияне — голубоглазыми и рыжеватыми. Отсюда он приходит к мысли, что каковы народы, таковы и созданные ими по своему образу и подобию боги.

Жизнь народа, их нравы и обычаи, их верования и порядки показывали, что представления о добре и зле, о прекрасном и безобразном не везде одинаковы: они расшатывали уверенность греков в исключительном и общеобязательном характере их обычаев и верований, но вместе с тем наталкивали на мысль об относительной (условной) природе традиций, нравов и уклада жизни. На почве этих представлений пробуждалось критическое отношение к традиции и господствующим обычаям, к «заветам отцов» и другим авторитетам.

Хотя в дебатах в народном собрании, в суде присяжных и других государственных учреждениях, где сталкивались интересы различных партий и отдельных граждан, ссылка на волю богов, на авторитет традиции и «заветы отцов» всегда оставалась важным доводом, тем не менее этого было недостаточно: ни за какой партией или группами общества, а тем более отдельным лицом, не признавалось права претендовать на роль единственного (или единственных) выразителя воли бога (богов), правоверного носителя традиции и непогрешимого толкователя «заветов отцов». Поэтому приходилось больше полагаться на силу слова, на разумные доводы, на учет интересов и настроений большинства граждан в данный момент, на расстановку сил в народном собрании, в международных отношениях и т. п.

В усложнившихся условиях общественной жизни исключительно большое значение приобретают политическое образование, искусство владения словом, мастерство в публичных выступлениях. Сила слова становится орудием влияния и власти, формой политической и интеллектуальной деятельности, искусством убеждать, средством сознательного выбора политической линии, способом осуществления правосудия. Не случайно ораторское искусство в период расцвета греческой демократии, особенно афинской, привлекает всеобщее внимание и объявляется «царицей всех искусств». Ясно, что общее и политическое образование, а в особенности искусство владения словом, стали настоятельной потребностью для каждого, кто хотел обрести влияние среди граждан, воздействовать на ход государственных дел или стремился отличиться на государственном поприще. В соответствии с этой потребностью в V в. до н. э. появляется новая профессия — профессия софиста, который за определенную плату обучал риторике и философии, учил «мыслить, говорить и убеждать», сообщал известный объем сведений из разных областей знаний и деятельности.

Успеху софистов способствовали также некоторые черты национального характера греков, делавшие их «прирожденными» диалектиками и заядлыми спорщиками. Искусство диалектики греков, их мастерство доказывать и опровергать вызывает восхищение и теперь, но их чрезмерная страсть к спорам, судебным процессам и сутяжничеству явились подлинным бедствием для этого пылкого и красноречивого народа. Склонность греков к спорам, их «любовь к несогласию» историк Геродиан (ок. 170-240 гг.) назвал «застарелой болезнью» эллинов.

Древнегреческий суд не знал ни прокурора, ни защитника. Каждый должен был защищать себя сам, а обвинитель обязан был в суде лично поддержать обвинение. Но так как частые судебные процессы были обычным явлением в жизни греков и никто не был огражден от привлечения к суду и несправедливого обвинения, то, естественно, каждый стремился приобрести навыки в красноречии, в публичных выступлениях. Но это было делом нелегким, требовавшим значительных средств, времени и продолжительных упражнений под руководством учителей риторики. Поэтому многие из граждан в необходимых случаях прибегали к услугам софистов или к помощи других ораторов, которые составляли для них судебные и иного рода речи. Эти речи нередко заучивались наизусть.

Софистика была риторически-диалектическим искусством (искусством полемики) и строилась на столкновении противоположных тезисов. Она позволяла взвесить аргументы и принять обдуманное решение по вопросу, допускающему различные суждения.

Софистическое искусство оперирования понятиями нередко приводило к логическим парадоксам, к двояким решениям, и потому неразрешимым проблемам. Некоторое представление о такого рода парадоксах дают следующие примеры. Обратимся к парадоксу, получившему название «Учитель и ученик» и приписываемому Протагору. Этот парадокс характеризует, помимо прочего, сложившееся в народном сознании представление о софистах и их роли в судебных процессах.

Однажды к софисту (Протагору) пришел молодой человек с просьбой обучить его риторике и диалектике, риторически-полемическому искусству. Они заключили договор, по которому ученик должен был уплатить гонорар учителю только в том случае, если он выиграет свой первый судебный процесс. Прослушав курс, ученик не выступил в суде. Учитель заявил ученику, что он подаст на него в суд, и любое решение суда будет в его, учителя, пользу. И в самом деле: если ученик выиграет процесс, то он заплатит ему согласно условиям договора; если же ученик проиграет, а он, учитель, выиграет, то и в этом случае, по решению суда, он получит деньги со своего ученика.

Но ученик хорошо усвоил курс софистического искусства. Он, в свою очередь, утверждал, что в обоих случаях он ничего не платит учителю. Ибо, если ученик проиграет, а учитель выиграет процесс, то, согласно условию договора, он не платит; если же он, ученик, выиграет процесс, то и в этом случае он ничего не платит в силу решения суда. Конечно, деятельность софистов не сводилась к словесным фокусам и забавным хитросплетениям. Многие из них были заняты серьезными философскими и научными проблемами и проявили себя в различных областях общественной деятельности.

**1.2. Общественная деятельность и социально-политические воззрения софистов**

Единой школы софисты не создали. Этому мешали существующие расхождения во взглядах, а также избранный ими странствующий образ жизни. Софисты переходили из города в город и за известную плату обучали самым разным вещам: риторике, философии и добродетели ; умелому ведению домашнего хозяйства, компетентному управлению государственными делами и квалифицированному выступлению по общественно-политическим вопросам , анализу и толкованию поэм Гомера и Гесиода и некоторых других авторов. Кроме того, софисты обучали многим «искусствам» и наукам. Их программа обучения давала более широкий объем знаний, чем обычная, и представляла собой своего рода высшее образование. Они выступали в роли энциклопедически осведомленных людей. Во всяком случае, каждый из них, претендовавший на популярность и славу, должен был уметь говорить обо всем, производить впечатление своими обширными знаниями, а нередко быть в состоянии импровизировать на заданную тему. Однако главной частью программы обучения оставались риторически-диалектическое искусство, искусство полемики и словесного «фехтования», а также воспитание арете, пригодное как для личной жизни и домашних дел, так и для государственных задач. Не считалось предосудительным и обучение способам приобретения политического влияния среди граждан, продвижения на политическом поприще и средствам достижения власти в государстве. Политический строй демократических полисов не только предполагал активное участие народа (демоса) в обсуждении государственных дел, но признавал это прямой обязанностью каждого полноправного гражданина. Кроме того, о благонамеренном характере новой (софистической) программы обучения могла свидетельствовать также деятельность некоторых видных софистов на политической арене. Так, Протагор (около 480-410 гг. до н. э.), один из первых софистов и родоначальник «софистики» как нового идейно-философского течения, издал по поручению Перикла законы для города Фурии, основанного афинянами в 443 г. до н. э. в Южной Италии.

Продик (род. около 470 г. до н. э.) с острова Кеоса, слушателем которого одно время был Сократ, оказывал услуги своим согражданам, приезжая в Афины в качестве политического представителя и доверенного лица своей родины. Он первым произвел наблюдения над материалом языка и стал известен как основатель синонимики — искусства различать оттенки в совпадающих по смыслу словах, в таких, например, синонимах, как: «одобрять» и «хвалить», «удовольствие» и «наслаждение», «хотеть» и «желать», «делать» и «работать», «мужество» и «бесстрашие» и т. д. Он также обращал внимание на взаимозаменяемость этих терминов в различных контекстах.

С важными дипломатическими поручениями от имени своего государства (Элиды) часто разъезжал по греческим городам также Гиппий (2-я пол. V в. до н. э.), отличившийся продуманностью и тщательной шлифовкой своих речей. Он составил список олимпийских победителей, явившийся основой греческой хронологии. Наконец, с государственными поручениями в Афины (в 387 в. до н. э.) был направлен знаменитый софист Горгий (около 483— 375 гг. до н. э.) из сицилийского города Леонтины. Говорят, что своим выступлением в народном собрании он превзошел даже «олимпийца» Перикла, поразил искушенных в красноречии афинян и доставил их избалованному вкусу особое наслаждение.

В общетеоретических взглядах на общество и государство софисты исходили из постулата о невозможности существования отдельного человека вне общественно-политического союза. Эта отправная установка на социальную обусловленность человека полностью согласовывалась с деятельностью софистов в качестве учителей арете (то есть воспитателей добродетельных и достойных граждан) и искусства государственного управления.

1 Любопытно, что вопросы воспитания человека, ставшие предметом острых дискуссий в наши дни в связи с генетикой человека, перекликаются с некоторыми высказываниями софистов по аналогичным проблемам. Так, согласно Платону , софист Протагор считал, что арете (добродетель) — не дар природы, не врожденная способность, возникшая самопроизвольно, а результат воспитания, обучения и прилежания.

Сказанное означает, что софисты (по крайней мере, многие из них) рассматривали человека как члена определенного общества и видели свою задачу в воспитании гражданских добродетелей, в частности, осознания того, что общественно-государственная жизнь основывается на господстве закона и справедливости. Поэтому некоторые из софистов предостерегали от эгоистического властолюбия и стремления попирать законы в собственных интересах. Указывая на пагубные последствия (гражданские неурядицы, войны, всеобщий страх и неуверенность), связанные с воцарением беззакония и нарушением правопорядка, они акцентировали внимание на необходимости воспитания у граждан чувства солидарности и справедливости, а также уважения к закону и законности.

У Платона софист Протагор, облекая свои рассуждения о происхождении общества, правовых и нравственных норм в форму назидательно-поучительного мифа, замечает, что первоначально людям, жившим разрозненно, приходилось тяжело: одних природных способностей, технических навыков и мастерства добывать пищу им было недостаточно, чтобы восторжествовать над зверьми; в борьбе за существование они должны были «жить сообща», объединиться в общество, исключив из него всякое насилие и самоуправство. С целью обеспечения дружеских отношений и господства порядка в обществе Зевс поручил Гермесу ввести среди людей стыд и правду-справедливость . Теория договора, объявив общество и государство, мораль и право человеческими «установлениями» поставила вопрос об отношении этих установлений к «природе» , об их «естественности», «истинности». Эти проблемы были неведомы обществу, которое в своей жизни и деятельности руководствовалось традицией и «заветами отцов»: «истинность» преданий старины не вызывала сомнений, а «естественность» существующих нравственных и правовых норм казалась таким же само собой разумеющимся фактом, как и сложившийся уклад жизни: никто не испытывал потребности в обосновании истинности того, что было общепринятым и общеобязательным. И никому не приходило в голову ставить вопрос об отношении морали и права к «природе». Но истина, основанная на безотчетной вере, непрочна; ее авторитет, свободный от критики, уязвим.

Идея о договорном, искусственном (и потому относительном и условном) характере правовых и нравственных норм и политических систем шла вразрез с народно-религиозными представлениями о богах как источниках и хранителях закона и справедливости, права и морали. Неудивительно, что общественное мнение греческих полисов болезненно реагировало на новые идеи, распространяемые софистами. В новизне этих идей была усмотрена угроза всем устоям общественной и частной жизни, а в их заманчивой радикальности — развращающий молодежь соблазн, (Забегая вперед, заметим, что не случайно в обвинении, предъявленном Сократу как софисту, фигурировал пункт о «развращении молодежи».)

Хотя теория договора сообразовывалась с демократическим строем и даже служила теоретическим оправданием этого строя, для которого закон являлся волеизъявлением народа, «мнением государства», тем не менее, антитеза «природа — закон» (###) была чревата опрометчивыми выводами в теории и деструктивными последствиями (в случае ее реализации) на практике. Достаточно сказать, что релятивистский взгляд на правовые и нравственные нормы как на искусственные установления, противоположные неискусственным (естественным) и изначальным законам природы, у некоторых софистов обернулся идеей «естественного» права сильного господствовать над «слабым». Эта идея, теоретически оправдывавшая произвол, подрывала устои общества.

Нетрудно заметить, что рассуждения Калликла о праве сильного на произвол являются в той же мере частью учения об условном (договорном, относительном) характере закона, правовых и нравственных норм, в какой его мысли об удовлетворении безудержных страстей и похоти — составным моментом проповедуемого им абсолютного гедонизма . Добавим, что эти рассуждения и эти мысли Калликла встретили отпор и подверглись решительной критике со стороны не только Платона, но и некоторых софистов, например, анонимного софиста (у Ямвлиха), который объясняет происхождение тирании малодушием граждан . Высмеивая пресловутое «право сильного» (тирана), он указывает на то, что если бы даже и существовал «несокрушимый телом и душой» человек, то люди, став его врагами, в состоянии взять верх над ним, в силу ли своей многочисленности, превосходства физического, либо искусства, и таким образом развеять мнимое превосходство одного «сильного» над большинством «слабосильных». Говоря, что «не следует стремиться к превосходству над людьми и не должно считать силу, основанную на стремлении к преобладанию, добродетелью, а повиновение законам трусостью», анонимный автор заключает: «Таким образом, обнаруживается, что сама сила (власть), как таковая, может сохраняться только законом и правом» .

Приведенное рассуждение убедительно опровергло тезис Калликла «сила = право», когда речь шла о силе как праве в пределах государственной жизни и не касалась отношений между полисами. Не секрет, что в практике международных отношений на протяжении тысячелетий нередко отдавалось предпочтение силе перед правом. О господстве принципа «сила = право» в этой области говорит не только платоновский Калликл, ссылаясь на поход Ксеркса; об этом свидетельствует также историк Фукидид. Афинские послы, оправдывая господство Афин над союзниками, заявляют: «Не мы впервые ввели такой порядок, а он существует искони, — именно, что более слабый покоряется более сильному» . Он же красочно описывает диалог между мелиянами, жителями острова Мелос, и осадившими их афинянами. Платоновский Калликл одним из первых выдвинул идею о роли насилия в истории. Но он преувеличил и абсолютизировал эту роль. Распространив господство силы решительно на все стороны общественно-политической жизни, он уподобил человека зверю, исключил из жизни общества моральные, правовые, религиозные и тому подобные факторы, чем и дискредитировал то верное, что было в его взглядах. Аналогичных воззрений на справедливость и право придерживался и софист Фразимах, живший в эпоху Пелопоннесской войны, когда право было объявлено силой, а сила — правом. По свидетельству Платона, для Фразима-ха «справедливость есть не что иное, как выгодное для более сильного».

Правовой волюнтаризм и этический релятивизм, развиваемый Калликлом и Фразимахом, были связаны с общефилософским субъективизмом софистов.

**1.3. Философские взгляды софистов и Сократ**

Появление софистов на философском горизонте сопровождалось четкой постановкой вопроса о роли субъекта (человека) в процессе познания. Тем самым софисты впервые выдвинули гносеологическую проблему достоверности человеческих знаний и возможности объективных истин. Нельзя сказать, чтобы эта проблема была вовсе чужда предшествующим мыслителям, скажем, Гераклиту, Пармениду или Демокриту. Хотя Гераклит и Парменид подчеркивали принципиальное отличие «истины» от «мнения», а Демокрит — «светлого» знания от «темного», тем не менее ни один из них не сомневался в том, что человеку доступно объективное знание, достоверная истина. Софисты же впервые подвергли решительной критике распространенное убеждение в возможности достоверного знания и выдвинули идеи о субъективном характере человеческих представлений и оценок, идею, согласно которой истина (добро, прекрасное и т. п.) существует лишь для нас, людей.

Эта схема мысли характерна и для Протагора. В своих рассуждениях он исходит из тезиса гераклитовца Кратила, утверждавшего, что о вещах, вовлеченных во всеобщий процесс движения и изменения, нельзя сказать ничего определенного. И если мы тем не менее утверждаем нечто о вещах, то из этого факта еще не следует, что наши суждения обладают объективной ценностью и не являются субъективными: необходимо помнить, что свойства и качества вещей суть отношения и возникают они в результате взаимодействия вещей, их движения и изменения. Поэтому нельзя говорить о существовании свойств вещей самих по себе. Это значит также, что сами ощущения, появляющиеся вследствие взаимодействия воспринимаемого предмета и воспринимающего органа чувства, существуют до тех пор, пока имеется названное взаимодействие. И потому если нет одновременного взаимодействия объекта и субъекта, то нет и самого предмета и его чувственно воспринимаемых свойств . Субъективный характер наших знаний о вещах и мире обусловливается также психологической организацией воспринимающего субъекта, его состоянием и его отношением к окружающей среде.

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

Но если объективной истины нет, и человек является мерой (критерием) всех вещей в своем представлении, то он является мерой всех норм и в своем поведении. И если для каждого истинным (нравственным, законным и т. д.) является то, что ему кажется таковым, то мы не гарантированы от вытекающего отсюда вывода, что каждому, говоря словами Ф. М. Достоевского, «все позволено». В области же общеобязательных правовых и нравственных норм Протагор, избегая крайностей индивидуализма и утилитаризма, попытался ограничить свой релятивизм: субъективные суждения отдельных людей он заменил коллективным субъективным мнением большинства людей по принципу демократического голосования.

Но в этом случае со всей определенностью вставал вопрос о богах, об их объективном существовании. Из рассуждений Протагора следовало, что «боги существуют не по природе, а вследствие искусства и в силу некоторых законов». Хотя теория познания Протагора страдала односторонностью (не выходила за рамки психологии и психологизма, то есть ограничивалась описанием ощущений и восприятии субъекта, его переживанием), тем не менее, она была значительным завоеванием теоретической мысли. Тезис Протагора о человеке как «мере» вещей представлял собой открытие человеческого индивида, конкретной и неделимой индивидуальности (личности). Разумеется, простая совокупность «атомов» не составляет еще целостности в природе или обществе, но, с другой стороны, и никакая целостность невозможна без совокупности составляющих элементов.

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

Софисты довольно убедительно обосновали свой релятивизм и субъективизм в поразительном расхождении моральных (эстетических и т. п.) оценок и правовых норм разных обществ, стран и народов, утверждая, что бессмысленно говорить о добре и зле, справедливости и несправедливости, о похвальном и позорном и т. п. безотносительно к людям, народам и государствам. Очевидно, что логика рассуждений Протагора и софистов вела их к полному релятивизму во всех областях знания и культуры, ибо их индивидуалистическая установка в понимании общества и общественной жизни дробила общество на отдельные «атомы», выдвигала на первый план индивидуальное, специфическое и особенное, при этом забывалось общее (всеобщее), объявляемое фикцией. Против индивидуализма, субъективизма и релятивизма софистов со всей решительностью выступил Сократ, но с позиций, существенно отличающихся от позиций широкого круга его сограждан. Глубокая пропасть, разделявшая софистов и Сократа, казалось бы, исключала наличие элементов общего в их воззрениях. Однако это не совсем так. Достаточно сказать, что и для софистов, и для Сократа фундаментальной проблемой философии стала не космологическая, как у их предшественников, а антропологическая проблема, не мир и миропорядок, а человек и его жизнь. Все натурфилософские (космологические и онтологические) проблемы были объявлены ими второстепенными и мало значащими. «Чему можно научиться у деревьев?» — спрашивает Сократ . Софисты и Сократ не разделяли представления своих предшественников о человеке лишь как о части космоса; они провозглашали человека центром мироздания. Можно сказать, что тезис Протагора о человеке как «мере» всех вещей в известном смысле разделяется Сократом. В конечном счете, общим для софистов и Сократа является то, что они ориентировали философию на постановку вопроса о сущности человека, его месте и назначении в мире. Этим они как бы «гуманизировали» философию, поставили перед ней гуманистические цели и задачи. Но за этой общностью понимания главных целей и задач философии кроются принципиальные разногласия. Прежде всего, они касаются трактовки понятия «человек». Ясно, что заслуга софистов в истории философской мысли состоит в открытии ими роли субъекта и субъективного момента в познании. Однако приоритет, отдаваемый ими субъекту перед объектом (и связанная с этим абсолютизация субъективного момента), приводил их к отрицанию возможности какого бы то ни было объективного знания, более или менее единого понимания объективно данного, реально существующего.Софисты, имея в виду отдельного индивида, указывали на различия между людьми. В отличие от софистов Сократ был убежден, что при всем многообразии людей, при всем различии их образа жизни, поведения и переживаний всегда имеется нечто, что объединяет их и может быть выражено единым понятием или идеей. Стало быть, разные лица могут иметь единое понимание чего-либо. Так, если, скажем, речь идет о добродетели и множестве ее проявлений, то вполне возможно говорить о единой добродетели самой по себе, безотносительно к ее частям (проявлениям). В диалоге Платона «Протагор» .Сократ говорит, что существование добродетели как единого целого аналогично существованию человеческого лица, которое связывает в единое целое свои части: рот, нос, глаза и уши. Как бы ни различались по виду и функциям части лица и как бы они в чем-то ни были сходны, взятые в отдельности, они не составят всего лица. Лицо есть нечто общее, единое и цельное; оно неразделимо на части, хотя и состоит из частей. Оно объединяет части, охватывает их все и образует из них целое.

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

Существенными были также различия в отношении Сократа и софистов к мифу, к мифологическим образам и преданиям. Софисты стремились к аллегорическому истолкованию мифов, пытались найти в мифических представлениях разумный смысл.

**Глава 4 Учение Сократа. Его метод**

**1.1. Философия в понимании Сократа**

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

Если следовать платоновскому описанию (в котором историческая правда нередко облекается в форму правды в искусстве), Сократ был немало озадачен столь высокой оценкой, какой была удостоена его персона дельфийской прорицательницей: он не считал себя мудрым, но вместе с тем не мог допустить, чтобы бог лгал, ибо это «не пристало ему» . Далее Платон живо рассказывает, как Сократ после долгих раздумий и колебаний решил, наконец, проверить истинность прорицания. Он прибегнул, хотя и неохотно, к своеобразному эксперименту, состоящему в сравнительном анализе, точнее, в «испытании» себя самого и других людей, слывущих мудрыми и сведущими в чем-либо. После встреч с государственными деятелями Сократ обратился 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 неосознанного вдохновения, происхождения которого никто из них не может толком объяснить. Тем не менее это не мешает им считать себя «мудрейшими из людей и во всем прочем», хотя на деле это не так. Аналогичное впечатление вынес Сократ и из бесед с ремесленниками, с людьми ручного труда. Он замечает, что они сведущи в своем деле и знают много полезного. Однако, подобно поэтам, каждый из них считает себя «мудрым и во всем прочем, даже в самых важных вопросах».

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» — это «исследователь природы вещей». Понимание философии как изучения «космоса» и наблюдаемых явлений природы было характерным и для других предшественников Сократа. Переориентация же философии и космологии на антропологию, как мы уже знаем, была начата софистами.

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

Для Сократа знания и поступки, теория и практика едины: знание (слово) определяет ценность «дела», а «дело» — ценность знания. Отсюда и его уверенность в том, что истинные знания и подлинная мудрость (философия), доступные человеку, неотделимы от справедливых дел и других проявлений добродетели. С точки зрения Сократа, нельзя назвать философом того, кто обладает знаниями и мудростью, но, судя по его образу жизни, лишен добродетели. В диалоге Платона «Менексен» . 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, то, что ксенофонтовский Сократ определил термином (буквально — «благая деятельность») (Ксенофонт. Воспоминания. Словом, мудрость есть добродетель, т. е. знание о добре, которое включает в себя внутреннее переживание добра и потому побуждает к благим поступкам и удерживает от дурных.

Ориентация на этические проблемы и новое содержание, внесенное Сократом в понятие «философия», определили его отношение к натурфилософии, к изучению «космоса» и явлений внешней природы вообще. Исследование природы он считал бесполезным занятием, ибо познание того, по «каким законам происходят небесные явления», не позволяет ни изменять эти законы, ни создать явления природы, такие, как «ветер, дождь, времена года и тому подобное» . Неудовлетворительность прошлых философских учений, занятых натурфилософскими (космологическими) проблемами, Сократ видел также в полном расхождении этих учений в вопросе о «естестве мира». Имея в виду монистов (милетских космологов, Пифагора и Ксенофонта) и плюралистов (Левкиппа, Демокрита, Эмпедокла и Анаксагора), а также Гераклита и его последователей, с одной стороны, и элейцев (Парменида, Зенона и Мелисса) — с другой, ксенофонтовский Сократ замечает, что одним из них кажется, что сущее едино, другим — что оно беспредельно в своей множественности; одним кажется, что все вечно движется, другим — что ничто никогда не может двинуться; одним кажется, что все рождается и погибает, другим — что ничто никогда не может ни родиться, ни погибнуть» . Впрочем, по словам Ксенофонта, Сократ не оспаривал (в известных границах) полезность и необходимость знаний из области математики (счета), геометрии, астрономии, медицины и других наук. Он рекомендовал только не увлекаться ими чрезмерно, не посвящать им всю свою жизнь, пренебрегая изучением многих других полезных наук , т. е. гуманитарных областей знания, как сказали бы мы сегодня. В глазах Сократа науки о человеке обладают огромным преимуществом перед науками о природе: изучая человека, они дают ему то, в чем он более всего нуждается, — познание самого себя и своих дел, определение программы и цели деятельности, ясное осознание того, что есть добро и зло, прекрасное и безобразное, истина и заблуждение. Знание (осознание) этого, согласно Сократу, делает людей благородными . Аналогичную мысль мы находим в диалоге Платона «Хармид» , где Сократ в беседе с Критием доказывает, что без знания добра и зла все иные (т. е. практические, специальные) знания и навыки немногого стоят, так как их ценность определяется применением их на пользу или во вред человеку.

По мысли Сократа, правильный выбор, благой образ действий возможны лишь на пути познания добра и зла, а также самопознания и определения своего места и назначения в мире. Главную ценность знаний о добре и зле, о хорошем и плохом Сократ видел в их непосредственной действенности и активности, в их прямом воздействии на человека.

По словам платоновского Сократа, знание, которое относится к области добродетели, «способно управлять человеком, так что того, кто познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание» .

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

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

**1.2. Диалог**

Во времена Сократа появилось два типа философов: философы и те, кто обучал философии и риторике («учителя мудрости», по терминологии Платона). К числу первых относился Сократ, вторых — софисты. Тот факт, что Сократ не оставил письменного изложения своего учения, так же примечателен, как и форма его философствования — диалог, предполагающий непосредственный контакт собеседников, совместный поиск истины в ходе бесед и споров. Он считал жизнь вне диалогов, обсуждений и исследований бессмысленной. Даже смерть он воспринимал лишь как ожидаемую возможность вести диалог с бессмертными философами, поэтами и героями .

Диалог — как образ жизни и способ философствования — был причиной литературного безмолвия Сократа, его сознательного отказа от письменных сочинений. Такой вывод находит подтверждение и в платоновском «Федре» , где Сократ говорит, что письменное сочинение не только не может воспроизвести настоящего диалога и заменить его, но даже становится преградой на пути общения людей: ведь книгу не спросишь, как спрашиваешь живого человека, а если и спросишь, то она отвечает «одно и то же». Письменные сочинения, создавая иллюзию власти над памятью, прививают «забывчивость», так как в этом случае «будет лишена упражнения память». Поэтому тексты — средство не «для памяти, а для припоминания»; они предоставляют людям возможность «много знать понаслышке», повторяя то, что было сказано в чужих сочинениях. Письменная форма, лишая потребности в самостоятельном поиске, позволяет обучающимся казаться «многознающими», оставляя большинство из них невеждами. Более того, письменные сочинения грозят существованию общения, если не сказать, что 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 .

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, об их незаменимости. Для Сократа и Платона устное слово — это изначальное орудие живого общения людей. И сейчас мы можем утверждать, что никакие «письмена», а также другие средства коммуникации, говоря современным языком, не могут заменить живого Слова — Диалога, Человека, Общения.

Диалог — своего рода лаборатория, одушевленное поисковое поле; он невозможен без общения, без присутствия, точнее, без соприсутствия двух людей при совместном поиске истины. Вне настоящего диалога, согласно Сократу, нет и подлинной мудрости, но возможны лишь мнимая мудрость и многознание, точнее, многознайство.

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 соотношения учителя и ученика. Сам Сократ не был «учителем» в обычном смысле этого слова . 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» .

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

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

Попытаемся разобраться в этом довольно-таки неожиданном отзыве об афинянах. Ведь все известное нам о них, об их деяниях и подвигах во многих сферах жизни, казалось бы, свидетельствует о том, что они менее всего заслужили упрек в «спячке». Да и как быть с иной, прямо противоположной, но несомненно заслуживающей полного доверия характеристикой афинян, данной Фукидидом, современником и согражданином Сократа.

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

**1.3. Диалектика Сократа**

Термин «диалектика» , 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». Опровержение противоположного тезиса служило косвенным доказательством защищаемого. Оригинальность этого метода состояла в том, что, условно приняв тезис, подлежащий опровержению, Зенон выводил из него два взаимоисключающих следствия, делая тем самым этот тезис внутренне противоречивым, логически несостоятельным и теоретически неразрешимым. Зеноновский метод, впоследствии названный «приведением к нелепости», 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.

Нетрудно заметить, что защита менее правдоподобного суждения (в нашем примере: «добро и зло» — «одно и то же») основана на подмене одного отношения другим, на том, что со времени Аристотеля получило в логике название «подмены тезиса». Ведь из того, что добро в одном отношении может быть злом в другом отношении, еще не следует, что «добро и зло — одно и то же» в одном и том же отношении и в одно и то же время. Использование приема «подмены тезиса» позволяло софистам выдавать белое за черное и наоборот.

Цель эристики — показать возможность принять оба противоположных тезиса (например, «добро и зло — одно и то же»; «добро и зло — не одно и то же») как одинаково истинные, а не опровергать данный тезис путем выведения из него противоречащих суждений и сведения его к абсурду, как это делал Зенон Элейский. При этом «диалектическое искусство» софистов становится искусством убеждать, искусством аргументации, направленным лишь на победу в споре, и не на что иное. 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 тех случаях, когда Сократ (отчасти под влиянием эристики софистов) искал противоречия в суждениях собеседников. Однако эти моменты сходства носили внешний характер. По существу же, у Платона было достаточно оснований для разграничения метода Сократа и метода софистов.

Для Сократа эристика чужда положительных задач философии, недостойна философа. Делая человека «ненавистником всякого слова и суждения», она разрушительна и гибельна, ибо «нет большей беды, чем ненависть к слову». Диалектика, в понимании Сократа, есть метод исследования понятий, способ установления точных определений. Определение какого-либо понятия для философа было раскрытием содержания этого понятия, нахождением того, что заключено в нем. Для установления точных определений Сократ разделял понятия на роды и виды, преследуя при этом не только теоретические, но и практические цели. По сообщению Ксенофонта, Сократ был убежден, что разумный человек, «разделяя в теории и на практике предметы по родам», сможет этим методом отличить добро от зла, выбрать добро и быть высоконравственным, счастливым и способным к диалектике. «Да и слово "диалектика", — говорит Сократ у Ксенофонта, — произошло оттого, что люди, совещаясь в собраниях, разделяют предметы по родам.

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. В ранних («сократовских») диалогах Платона встречается много примеров диалектики Сократа, его попыток дать определение общепринятым этическим понятиям и поступкам с помощью вопросов и ответов, посредством «испытания» собеседника. Вот один из таких примеров, посвященный определению понятия «мужество» в диалоге 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. 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.Сократ приводит другой случай обмана. Отец заболевшего ребенка, не желающего принимать лекарство, обманывает его, подмешивая лекарство к пище или заставляя принимать его под видом пищи.

Сократ отдавал себе отчет в сложности проблемы. Определение понятий в этике, осуществляемое Сократом, служило опровержению этического релятивизма софистов. Не случайно Аристотель видел одну из главных заслуг Сократа в поиске им общих этических определений. Мы уже говорили, что для Сократа определить какую-либо добродетель (мужество, благочестие или справедливость) означало выяснить то, что есть «одно и то же во всем», т. е. найти в рассматриваемой добродетели то единое, которое охватывает все случаи ее проявления. Важно также подчеркнуть, что это единое (общее и тождественное), по учению Сократа, существует скорее реально, чем номинально. Точнее, единое, о котором идет речь у Сократа, имеет объективный характер, не зависит от сознания человека, от его субъективного состояния и настроения. Таким образом, ирония Сократа — это скрытая насмешка над самоуверенностью тех, кто мнит себя «многознающими». Ирония Сократа была направлена также против духа псевдосерьезности, против слепого преклонения перед традицией и разного рода ложными авторитетами, почитание которых недостаточно обоснованно. 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 .Философский смысл сократовской иронии состоит в том, что она не признает ничего окончательного, раз навсегда данного и неизменного. И если Сократ сомневался в своей мудрости и мудрости других, то лишь потому, что был уверен, что нет никакой человеческой мудрости, которая могла бы стать окончательной. Ирония Сократа исключает всякий догматизм, она направлена против претензий на «всезнайство», непогрешимость и непререкаемость.

Сократовская ирония проистекает из любви к мудрости и обращена на возбуждение этой любви. О сократовской иронии нельзя судить только по ее форме, как и о сущности самого Сократа — по его внешнему облику. В платоновском «Пире» Алкивиад, характеризуя личность Сократа, заявляет, что безобразная внешность этого Силена обманчива, иронична, т. е. заключает в себе, так сказать, смысл, обратный тому, что непосредственно воспринимается. Сократовская ирония вообще «амбивалентна», двуедина: с одной стороны, она связана с его «скептицизмом», с тезисом о знании им своего незнания, с другой — с его майевтикой, основанной на уверенности, что человек скрыто обладает правильным знанием (знанием «всеобщего») и задача заключается в том, чтобы с помощью искусных вопросов и ответов извлечь из него это знание. Сократ, иронизируя, утверждает — возбуждает в собеседнике потребность в самопознании и самосовершенствовании. Таким образом, отрицание, сопровождающее иронию Сократа, не будучи самоцелью, не является позицией нигилизма (выражением «абсолютной отрицательности», по словам Кьеркегора). И это естественно: позиция абсолютной иронии и абсолютного скептицизма шла бы вразрез со всем мировоззрением Сократа и его жизненной установкой — найти в человеке устойчивое ядро, что-то постоянное, единое и гармоничное.

Этим устойчивым ядром Сократ считал внутренний мир человека, его разум, с помощью которого познается добро и зло и делается выбор добра; его благоразумие (###), обеспечивающее единство сознания и действия, гармонию знания и поведения. Именно на убеждении в возможности объективного знания, на уверенности в познаваемости внутреннего мира человека и строилось основное положение этического учения Сократа, гласящее, что добродетель есть знание. Выдвижение этого тезиса было бы бессмысленным, если бы Сократ был скептиком и агностиком, считал бы, что все попытки познания истины напрасны и тщетны, обречены на неудачу.

Сократ был уверен, что сущность этических явлений (например, мужества) в качестве объекта поиска, т. е. определения понятия, существует не просто как слово или термин, но как бы объективно, в самом многообразии поступков людей. Отсюда и смещение акцентов с многообразия единичных вещей и явлений на общее и тождественное, тенденция поиска единого и общего как такового. Если софисты, выдвигая на первый план индивидуальное и особенное, забывали об общем или же объявляли его фикцией, то у Сократа наметилась противоположная тенденция. В отличие от иронии Сократа, высмеивающего все ложное и псевдосерьезное, ирония киников переходит в сарказм и скандал, в полное пренебрежение всеми обычаями и нормами поведения. Бросая вызов принятому образу жизни, киники отгораживались от мира и проповедовали автаркию, самоудовлетворение, независимость от внешнего социального мира. Антисфен считал, что мудрый, имея в себе все, довольствуется собой, а Диоген отгородился от мира, поселясь в бочке. Сократ собирал вокруг себя всех желающих вступить с ним в диалог; Диоген же, согласно преданию, днем с огнем (с фонарем) «искал человека» в Афинах. Однажды, когда он крикнул: «Эй, люди!» — и к нему прибежали несколько человек, он прогнал их палкой, сказав: «Я звал людей, а не отбросы». Излишне говорить, что такая позиция совершенно немыслима для Сократа. Ориентируя на самопознание и благоразумие, он не замыкался в себе, но шел к людям, чтобы разделить с ними свои мысли и чувства, свои сомнения и надежды.

**Глава 5 Этическое учение Сократа**

**1.1 «Познай самого себя»**

«Познай самого себя» — эта формула мудрости, приписываемая одному из «семи мудрецов», фигурировала 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 его именем. 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. Как и всякая глубокая идея, дельфийская формула мудрости вышла за рамки своего времени. Популярная во времена античности, она нередко становилась ведущей идеей на поворотных пунктах истории и неоднократно изменяла «весь образ человеческой мысли в древнем мире и в последующие времена» .

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

Особый интерес в этой связи вызывает сократовское истолкование дельфийской заповеди. Если верить Ксенофонту, который не всегда вдавался в философские тонкости, смысл изречения сводился Сократом к рекомендации осознать свои способности и возможности, к указанию на полезность объективной самооценки. Ксенофонтовский 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.

Между тем Сократ в своей деятельности менее всего исходил из соображений собственной выгоды и пользы, не считался ни с какими обстоятельствами и, веря в правоту своего дела, сознательно обрекал себя на «несчастье», не шел на компромисс со своей совестью и убеждениями во время судебного процесса и не пытался использовать возможность бегства из тюрьмы после вынесения приговора.

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

Из этого же диалога мы узнаем, что Сократ, отвергая ряд определений благоразумия, подверг критике также определение Крития, согласно которому благоразумие равнозначно дельфийской надписи и означает «познание самого себя» . 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 рассуждения Крития следует, что самопознание ценно потому, что оно приводит к выяснению способностей как своих собственных, так и других людей, устанавливает уровень знаний и степень компетентности каждого, дает возможность правителям определить место того или иного гражданина в системе полиса, словом, позволяет рационализировать все стороны общественной и государственной жизни, т. е. ведет к созданию рационально организованного общества, основанного на знаниях о человеке и обществе, на науке об управлении обществом и человеком. Сократ продолжает рассуждать в том смысле, что «если бы нами руководила по преимуществу рассудительность, понимаемая так, как мы ныне ее определили, то она осуществилась бы сообразно знаниям (и не так, как это имеет место теперь); тогда не обманул бы нас ни кормчий, который только носит это имя, а не заслуживает его, ни врач, ни военачальник; тогда не укрылся бы от нас никто, приписывающий себе такое знание, какого он не имеет. А через такое состояние дел наше тело было бы более здоровым, чем ныне; мы спасались бы от опасности и на море и на войне; у нас и посуда, и одежда, и обувь, и все вещи были бы изготовлены искусно, ибо нам служили бы истинные мастера. Даже если бы ты захотел, чтобы прорицание мы сочли также знанием будущего и поставили бы под управление рассудительности, то и тут мы избавились бы от хвастунов и избрали бы истинных прорицателей, которые действительно предсказывают будущее. Представляя человеческий род в таком состоянии, я признаю, что поступали бы и жили бы сообразно со знанием, потому что рассудительность была бы на страже и не позволила бы, чтобы незнание вмешивалось в наши дела и занятия. Однако еще не можем сказать, любезный Критий, что, действуя согласно знанию, мы жили бы благополучно и были бы счастливы» .

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

Рассуждая в духе Сократа, можно сказать, что «всезнайству» и мастерству софистов не хватает самого главного — знания человека, носителя знания и мастерства. Правда, если «знания о человеке» свести к знанию психологических механизмов человеческой природы и использованию их в определенных (узко эгоистических 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, к добру, равнодушие к человеку, к его нравственному миру. Ведь софистам важнее всего было доказывать и опровергать, а что именно — не имело значения: сегодня он защищал одни положения, а завтра уже не исключено, что он станет отстаивать прямо противоположные положения, также отвечая возможным оппонентам. Главное и решающее для софиста — это успех. Все остальное — лишь средства.

«Многознанию» софистов Сократ противопоставил знание своего незнания, которое свидетельствовало — подчеркнем еще раз — отнюдь не о его скептицизме или ложной скромности, а о его стремлении к более глубокому знанию, к отказу от свойственного софистам накопления 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.

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. Неудивительно, что для них нет ценности за пределами оценки индивида; ведь если «человек — мера всех вещей», то это значит, что каждый по-своему прав: нет ни истины, ни лжи, есть только «техника» внушения и убеждения. К овладению этой техникой софисты, по мысли платоновского Сократа, и свели всю ценность знания и познания: они хотят основать господство над человеком на науке о человеке. Итак, сократовское самопознание — это поиск общих (прежде всего этических) определений, это забота о своей душе, о своем назначении. Ориентация на познание общего или всеобщего (нравственного и вообще идеального) в человеке, установка на оценку поступков в свете этого всеобщего и на гармонию между внутренними побудительными мотивами и внешней деятельностью для достижения благой и осмысленной жизни по необходимости приводили Сократа к размышлениям о взаимоотношении познания (знания) и добродетели. Но прежде чем перейти к этой центральной части этического учения афинского философа, мы остановимся еще на одном сложном вопросе, на вопросе о «демоне» Сократа.

**1.2. «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 христианские писатели, причем для одних (Тертуллиан, Лактанций), враждебно настроенных к «языческому» миру, сократовский демоний был существом сатаническим, а для других (Климент Александрийский, св. Августин), придерживавшихся в отношении античности умеренной и примирительной позиции, — своего рода ангелом-хранителем. Здесь нет необходимости останавливаться на множестве догадок и соображений относительно демония Сократа, высказанных в последующие века. Укажем лишь на современные толкования.

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 . Действительно, Сократ не был ни вдохновенным провидцем, ни исступленным пророком, ни гением озарения. Но в личности Сократа было нечто такое, что сближало его, по представлениям современников, с провидцем и пророком или, во всяком случае, позволяло (и позволяет) говорить о нем как об уникальной фигуре.

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

У Платона даймонион только отвращает (отговаривает), но никогда не склоняет. Сообщение Ксенофонта дает некоторое основание для трактовки даймониона Сократа как голоса совести и разума, или здравого смысла. Сообщение же Платона, напротив, на первый взгляд, во всяком случае, не дает каких-либо явных поводов для подобной трактовки. Надо полагать, что сократовский даймонион (называемый также «божественным знамением») у Платона означает некое обостренное предчувствие, некое «шестое чувство», или сильно развитый инстинкт, который каждый раз отвращает 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 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 ксенофонтовской 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 собственной совести и разума или же аллегорического выражения собственного здравого смысла. Тем не менее подобная интерпретация верна лишь отчасти.

Дело в том, что даймонион Сократа основан на иррациональной вере в божество, на допущении тесной связи внутреннего «голоса» с вне и независимо существующим божеством. Поэтому сократовский даймонион — нечто большее, чем обычный голос совести. Это обстоятельство придает ему новую черту, новое измерение и заставляет предполагать, что даймонион — это своего рода полумифологическое олицетворение и полуметафорическое выражение всеобщего (истинного и объективного), содержащегося во внутреннем мире человека, в его разуме и душе. «Ведь и душа есть нечто вещее», — говорит Сократ в «Федре». Поэтому Сократ не только осознает присутствие в себе даймониона, но и живо его представляет, чувствует и переживает как некую высшую реальность, как божественное знамение. Отсюда вытекает вывод относительно феномена Сократа, его даймония: хотя Сократ не может выразить всеобщее в слове, в рациональном определении, тем не менее он (как и его собеседник Лахес) чувствует, что искомое общее понятие (например, мужество) у него имеется. То, что Сократу не удается выразить в словах и понятийных определениях, он улавливает как «божественный голос», звучащий в нем самом, исходящий из глубин его души, его разума и совести. «Божественное» в душе и есть, согласно Сократу, даймонион.

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

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, не подвластных 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».

**1.3. «Добродетель есть знание»**

Со времени жизни Сократа прошло более двух тысячелетий, однако впервые поставленный им вопрос об отношении знания к добродетели все еще продолжает волновать людей. Об этом, в частности, свидетельствуют оживленные дискуссии, развернувшиеся 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 интересует Сократ — «зачинщик» полемики об отношении знания к морали и нравственности, точнее, его тезис о добродетели как знании, ставший, особенно за последние десятилетия, предметом специальных исследований.

Информация Аристотеля ценна прежде всего тем, что помогает разграничить воззрения Сократа и Платона, позволяет выделить из творческого наследия Платона то, что принадлежит Сократу. Кроме того, Аристотель определяет этику Сократа как безусловный рационализм (интеллектуализм). Об интеллектуалистической этике Сократа Аристотель говорит и в своей «Никомаховой этике» , где, указывая на отрицание Сократом случаев невоздержанности и слабоволия, заявляет: "...странно было бы, — думает 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 этических воззрений Сократа мы остановимся особо, здесь же следует уделить внимание этической терминологии греков. Это позволит лучше разобраться в столь сложном вопросе, каким является вопрос о взаимоотношении знания и добродетели у Сократа.

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 применении к искусству мореплавания или умелого ведения государственных дел.Разумеется, нельзя сказать, что греки не ведали о добродетели, долге и совести, что им были чужды требования: «поступать добродетельно ради добродетели», «выполнять долг ради долга», «поступать по совести» и «быть справедливым ради справедливости». За исходную посылку своих рассуждений о добродетели как знании Сократ брал разум в качестве решающего признака, отличающего человека от животного и вообще от всех живых существ. Из этой посылки вполне логично следовал вывод о том, что человек благодаря разуму ставит перед собой определенные цели и задачи; опираясь на приобретенные знания и навыки, он стремится реализовать свои намерения; чем полнее знания человека и чем выше его мастерство, тем успешнее он решает свои задачи и тем полнее удовлетворяет свои потребности. Сократ считал, что только знание позволяет человеку разумно использовать средства, которыми он располагает, например, богатство и здоровье, для достижения благополучия и счастья . Отсюда он строил следующий силлогизм: богатство и здоровье сами по себе — ни добро, ни зло. Этическое знание у Сократа носит всеобъемлющий характер; оно есть знание того, что составляет счастье и определяет правильный выбор линии поведения и образа деятельности вообще для его достижения. Однако выдвижение этического знания на первый план и ограничение аналогии между этическим поведением и практической деятельностью 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, легче всего решить этот вопрос так, как его решают некоторые современные авторы, заявляющие, что «знания — не единственный регулятор поведения. Помимо знаний, на поведение конкретной личности, особенно в житейских, межличностных отношениях, оказывают большое, а иногда и решающее влияние желания, чувства (симпатии, неприязни, зависть, равнодушие и пр.), воля, привычки и даже настроения» Приведенное соображение не ново. Оно было известно и Сократу. 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 в настоящий момент мучительны, вызывают боль и страдание, но тем не менее считаются благом, поскольку в дальнейшем приносят «здоровье, крепость тела, пользу для государства, владычество над другими и обогащение». 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.Аргументация Сократа впечатляет. Не случайно к ней прибегают и некоторые современные авторы. Свою внушающую силу она черпает из понятия «выбор» . 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» . 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 измерительного искусства». 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». 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» . Человеческая природа такова, что все люди хотят быть счастливыми и нет человека, который желал бы себе несчастья . В приведенном нами русском тексте «Протагора» Платона в переводе В. С. Соловьева допущена неточность: греческий термин («желать») передан как «идти». В дальнейшем будет видно, что понятие «желание» играет весьма важную роль в аргументации Сократа.

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 нормальный характер его потребностей. Исходя из того, что не разум, а воля (своеволие, своенравие) отличает человека от животного, и настаивая на иррациональных потребностях человека (страсть к разрушению и хаосу, стремление делать все противоположное собственному благу, любовь к страданию и наслаждение собственным страданием), герой «Записок» заявляет: «Скажите, кто это первый объявил, кто первый провозгласил, что человек потому только делает пакости, что не знает настоящих своих интересов; а что если б его просветить, открыть ему глаза на его настоящие нормальные интересы, то человек тотчас же перестал делать пакости, тотчас же стал бы добрым и благородным, потому что, будучи просвещенным и понимая настоящие выгоды, именно увидел бы в добре собственную свою выгоду; а известно, что ни один человек не может действовать зазнамо против собственных своих выгод, следственно, так сказать, по необходимости стал бы делать добро? О младенец! о чистое, невинное дитя! да когда же, во-первых, бывало, во все эти тысячелетия, чтобы человек действовал только из одной своей собственной выгоды? Что же делать с миллионами фактов, свидетельствующих о том, как люди зазнамо, т. е. вполне понимая свои настоящие выгоды, оставляли их на второй план и бросались на другую дорогу... Ведь, значит, им действительно это упрямство и своеволие приятнее всякой выгоды...» . Ф. М. Достоевский возражает Сократу и всем этическим рационалистам устами своего героя, утверждающего, что знание добра далеко не всегда сопровождается хотением делать добро. Даже напротив, «именно оттого, что человек всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода; хотеть же можно и против собственной выгоды, а иногда и положительно должно» . Находя в собственном «хотении», «своеволии» самую «выгодную выгоду» для человека и видя в этом его отличительную особенность, герой Достоевского продолжает: «...рассудок, господа, есть вещь хорошая, это бесспорно, но рассудок есть только рассудок и удовлетворяет только рассудочные способности человека, а хотение есть проявление всей жизни, и с рассудком и со всеми почесываниями» .

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

В связи с этим становится более ясным и смысловое значение термина «знание», употребляемого Сократом. Выше уже отмечалось, что, говоря о знании, он имел в виду не знание вообще, а этическое знание. Для него этическое знание было не просто теорией, теоретическим постижением добра и зла, но и нравственно-волевым желанием творить добро и избегать зла. Выдвигая своеобразную концепцию этического знания, он приходил к выводу о том, что во всех добровольных действиях знание добра является необходимым и достаточным условием для творения добра. Наряду с этим он предполагал, что подлинное этическое знание способно преодолеть пропасть, разделяющую мысль и действие, в состоянии стереть грань между сущим и должным. Возникает вопрос: кто же был прав — Сократ, считавший добродетель знанием, или же общественное мнение его времени (и не только его), утверждавшее, что независимо от того, какими знаниями обладает человек, его желания, стремления и наклонности 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.Сократ был полон веры в возможность преобразования жизни сообразно этому идеалу и видел в соответствующем изменении чувств и способа мышления людей главное условие реализации морального образа жизни. Не будет чрезмерным преувеличением, 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 в заботе о военном, политическом и экономическом могуществе Афин они 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 созерцателем-философом, учившим тому, как прожить жизнь лучше и как отвратить людей от зла и несправедливости.

То, что не было завершено Сократом, было по-своему продолжено его учеником Платоном. В этом отношении представляется верным высказывание Дж. Бамброу о том, что от сократовской идеи об общезначимости морального суждения для воспитания и самовоспитания, причем с акцентом на интеллектуальном совершенствовании, открывающем пути моральному совершенствованию, один шаг до платоновской концепции добра, до представления о правителе-философе как носителе этой идеи. 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.

**1.4. Телеология Сократа**

Вопреки заверениям Ксенофонта в том, что Сократ признавал богов народной религии, Сократ отходил от традиционной религии, о чем свидетельствует сам же Ксенофонт. «...Вера 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» . Тем самым выдвинутое против философа обвинение в непризнании им богов, почитаемых государством и народом, не лишено было некоторого основания. Мы говорим «некоторого», потому что Сократ, развивая рационалистическую по своему характеру теологию, не доходил до полного отрицания народной религии. К тому же он совершал общепринятые религиозные обряды, не пренебрегая гаданиями и прорицаниями оракулов.

То, что Сократ называл «божеством» (богом и богами), ассоциировалось с религиозно-мифологическими представлениями народа о богах и боге и даже включало элементы этих представлений (бессмертие, вечность, всемогущество), но не сводилось к ним. В отличие от мифологических образов народной религии, сократовский бог не обладал индивидуальным обликом и не имел собственного имени. (Спешим, однако, прибавить, что сократовский бог не был и личностным богом монотеистических религий последующих веков.) Бог Сократа — это безличный вселенский разум, сверхчеловеческая мудрость, а отдельные боги, о которых он говорил, были для него проявлениями этого универсального разума. В боге как высшем разуме Сократ видел источник мирового порядка и мироправящую силу . 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».

По логике рассуждений Сократа, недопустимо, чтобы человек, будучи частью мира как целого, обладал разумом, а мир, вне которого немыслим человек, был лишен разумного начала. Ведь мир есть космос, стройный и разумно организованный порядок, а не бессмысленный беспорядок и безумный хаос. И недаром Гераклит утверждал, что прекраснейший космос был бы подобен беспорядочно рассыпанному сору, 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 существом «не от мира сего». Ставя заботу о душе выше заботы о теле и подчеркивая первенство идеального перед материальным, Сократ, тем не менее, рассматривал бытие человека в тесном единстве с космосом. Отправляясь от этого единства, он считал возможным проводить аналогию между человеком и миром, судить о мире по аналогии с человеком. Так, из наличия у человека тела и души он делал вывод о том, что мир в целом состоит не только из материальных вещей, но также из всеобщего разума-души. В соответствии с этим, существование ограниченного и несовершенного разума человека с его столь же ограниченным и несовершенным телом было в глазах Сократа свидетельством существования совершенного вселенского разума и прекраснейшего космического тела.

Более того, Сократ предполагал, что человек при всем своем несовершенстве в сравнении с грандиозным космосом и всепроникающим космическим разумом-богом, в отличие от животных и остальных живых существ, находится в особом, близком отношении к богу и универсальному разуму, что подобно тому, как незримая душа человека управляет его зримым телом и определяет его поведение, так и незримый бог, незримый всеобщий разум управляет наблюдаемыми физическими процессами и поддерживает прекрасный мировой порядок .Чувствуя, однако, что аналогия между ограниченным человеком и беспредельным миром является слабым (по крайней мере, недостаточным) доводом в пользу бытия вселенского разума, ксенофонтовский Сократ ссылался на наблюдаемую повсюду целесообразность в качестве неопровержимого доказательства того, что единый и стройный миропорядок с его гармонией противоположностей есть дело единого и всеобщего разума, мудрого демиурга, а не слепого случая, слепой случайности. Вот что мы читаем по этому поводу у Ксенофонта : «Так не кажется ли тебе, что тот, кто изначала творил людей, для пользы придал им органы, посредством которых они все чувствуют, — глаза, чтобы видеть, что можно видеть, уши, чтобы слышать, что можно слышать? А от запахов какая была бы нам польза, если бы не был дан нос?» Таким образом, легко заметить, что органы чувств человека, их устройство приспособлены для жизнедеятельности человека, сообразованы с удовлетворением его нужд и потребностей, предназначены для его благополучия. Сократ также указывал на инстинкт самосохранения, на присущее всем живым существам стремление к продолжению рода и на родительскую любовь к детям как на свидетельство разумного начала в мире.

В вертикальном положении человека, в его способности говорить и рассуждать и — что особенно важно — в наделенности его душой Сократ усматривал разительный пример божественного промысла и привилегированного положения человека в мире. «Неужели тебе не ясно, что в сравнении с другими существами люди живут как боги, уже благодаря своему природному устройству далеко превосходя их и телом, и душой? Если бы у человека было, например, тело быка, а разум человека, он не мог бы делать, что хочет; точно так же животные, имеющие руки, но лишенные разума, в лучшем положении от этого не находятся» . Если верить Ксенофонту, 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 Ксенофонту, 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, 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 . Поэтому мы позволим себе привести длинный отрывок из платоновского диалога «Федон», в котором Сократ, обращаясь к своему собеседнику Кебету, говорит: «Однажды мне кто-то рассказал, как он вычитал в книге Анаксагора, что всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной Ум; и эта причина мне пришлась по душе, я подумал, что это прекрасный выход из затруднений, если всему причина — Ум.

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 кожею, которая все охватывает. И так как кости свободно ходят в своих суставах, сухожилия, растягиваясь и напрягаясь, позволяют Сократу сгибать ноги и руки. 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 миро-правящей роли, если, в сущности, в мире нет разумного и благого начала в качестве высшей эстетической цели и высшего этического идеала, рассуждал (примерно так) Сократ, то главная задача человека — самопознание и забота о душе — становится излишней. Излишним становится и основное назначение человека — быть разумным и добрым существом.

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

Поэтому представляется неприемлемой предпринятая в статье де Фогель «Был ли Сократ рационалистом?» попытка приписать Сократу орфико-пифагорейские взгляды на бессмертие души, опираясь по преимуществу на платоновского «Федона». Аналогичное можно сказать и о стремлении представить Сократа последовательным сторонником «традиционной религии», ибо у Ксенофонта , на которого Фогель ссылается, сказано: «Да, его вера в промысел богов о людях была не такова, как вера простых людей...». Относительно же оспариваемого Фогель «рационализма» и «гуманизма» Сократа мы не станем здесь распространяться, дабы не вести полемику о словах, о словоупотреблении. Так, Фогель признает, что Сократ отводил большую роль разуму и рациональному знанию в поведении и вообще жизнедеятельности человека, но оспаривает «рационализм» Сократа на том основании, что Сократ «не был рационалистом типа, скажем, Джона Толанда, утверждавшего, что разум может объяснить все...», а также потому что Сократ не был «рационалистом-одиночкой» в том смысле, в каком это подразумевается у К. Поппера. Точно так же Фогель считает неверным называть Сократа «гуманистом». Ибо «гуманизм» в современном смысле слова означает самостоятельность человека, его независимость от бога . Л. Версеньи , понимая «гуманизм» как совершенствование человеческой природы и вообще человеческое благо, настаивает на гуманизме Сократа и говорит об отличии сократовского гуманизма от христианского, содержание которого определяется целями трансцендентного бога.

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

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 ни 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» . 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. 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 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.

**Глава шестая**

**Сократ и проблема гражданского повиновения**

**1. 1. Судебный процесс над Сократом**

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

Фактически главным обвинителем Сократа являлся Анит, но формально таковым выступил Мелет. (По-видимому, Анит не был уверен в успехе возбуждаемого процесса, а поэтому 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» .

1 Анализ судебного процесса над Сократом, особенно мотивов привлечения его к суду, дан в интересном очерке А. В. Кургатникова «Суд современников», предпосланном в качестве введения к книге «Суд над Сократом: Сборник исторических свидетельств».

2 Приводимый текст обвинения против Сократа был заимствован Диогеном Лаэрцием у Фаворина, ритора 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» Ксенофонта. Оба текста совпадают, за исключением одного слова, которое не меняет смысла. Пересказ формулы обвинения имеется также в «Апологии» Платона.

Как отмечалось, Сократ постоянно «испытывал» людей и приводил их в замешательство тем, что обнаруживал их невежество в вопросах, в которых они считали себя компетентными. Более того, из «Апологии» Платона мы узнаем также, что молодые люди, особенно сыновья богатых граждан, следуя примеру Сократа, подвергали «испытанию» старших и ставили их в неловкое положение. Естественно, что те, кто оказывались жертвой этого «испытания», считали Сократа человеком, который «портит молодежь». Кроме того, многие афиняне, видя в Сократе «наставника» врагов отечества Алкивиада и Крития, возлагали на него ответственность за их преступления. Правда, такого рода политические обвинения нельзя было выдвигать лишь на основании 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 приказание. Сократ не переставал подвергать критике некоторые стороны афинской демократии, в частности, 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 .

Справедливости ради следует сказать, что Анит и другие обвинители не жаждали крови Сократа, не добивались его смерти. Они были бы вполне удовлетворены, если бы Сократ, не подвергнутый аресту, добровольно удалился из Афин и на суд не явился. Но вопреки предупреждению Анита, он пошел на суд, 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 выступления обвинителей взял слово Сократ и сказал, что он защищается только потому, что этого требует закон. Содержание защитительной речи Сократа, общий ее дух и тон, переданные Платоном, по мнению большинства исследователей, наиболее близки подлинной речи самого Сократа, произнесенной перед судьями. Эта речь состоит из трех частей: защитительной речи перед судьями, речи о мере наказания, обращения к судьям после вынесения смертного приговора. 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.

А. В. Кургатников в качестве источника материалов суда над Сократом рассматривает также «Апологию» Либания , одного из самых прославленных греческих риторов эпохи позднего эллинизма. Согласно А. В. Кур-гатникову, «в руках Либания были все исторические документы, и обвинительные, и защитительные» , относящиеся к «делу Сократа», говоря в современных терминах.

В первой части речи Сократ говорит о своих прежних и нынешних обвинителях: первые из них — это те не известные 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 софистов, 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 возможные заявления о том, что «не бывает дыма без огня», Сократ отвечает в том смысле, что многие из почитаемых в городе граждан, будь то правители, поэты, ремесленники или кто другой, невзлюбили его вследствие того, что он подвергал их «испытанию» и обнаруживал их невежество в том, в чем они мнили себя наиболее знающими.

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

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, об 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 одних и не верить в других.

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» 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 в 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 Лаэрция, соотношение голосов было 281 против 220). Таким образом, не хватало 30 голосов для его оправдания, поскольку для этого было достаточно получить 251 голос из 501. Впрочем, Сократ и не рассчитывал на оправдание. Но он был удивлен признанием его виновным со столь незначительным перевесом в голосах. Небольшой перевес объясняется, по-видимому, тем, что произнесенная Сократом речь произвела впечатление, равно как и тем, что многие из рядовых афинян при всей своей нелюбви и подозрительном отношении к софистам и натурфилософам мирились с их деятельностью. 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!» , т. е. возможность получать обед на общественный счет в знак почета и особых заслуг перед государством. Предложение Сократа шокировало суд и было воспринято как дерзость. Сократ, не видя в этом ничего оскорбительного, говорил: «Убежденный в том, что не обижаю никого, я ни в коем случае не стану обижать и самого себя, наговаривать на себя, будто я заслуживаю чего-нибудь нехорошего, и назначать себе наказание». Но если, тем не менее, продолжал Сократ, необходимо назначить какое-то наказание, то он готов уплатить одну мину серебра (около 75—90 руб. золотом), ибо он беден.

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, отдаваемых 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 его 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.

**1. 2. Гражданин и закон**

Как показано в «Критоне», мотивы отказа от побега вытекают из этического учения Сократа и сводятся к тому, что «несправедливый поступок есть зло и позор для совершающего его, и притом во всех слухов. 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» . 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» . Поэтому законы, говорит Сократ, сказали ему: «Ведь у тебя было семьдесят лет — довольно времени, чтобы уйти, если мы тебе не нравились и... казались несправедливыми» . 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» . 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» .

Наконец, Сократ исходит из того, что если своим бегством из тюрьмы он нарушит законы, то это явится косвенным подтверждением справедливости обвинения в нарушении законов и совращении юношества. «Ведь губитель законов очень и очень может показаться также губителем молодежи и людей несмышленых» . Говоря от имени законов, Сократ замечает, что ему, всю жизнь учившему справедливости и добродетели, не пристало противоречить себе в поступках и бежать из тюрьмы в страхе перед смертью, наподобие жалкого раба. А 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» .

Создается впечатление, что вопрос о причинах, заставивших Сократа отказаться от побега из тюрьмы, исчерпан. Но это далеко не так. Дело в том, что некоторые принципиально важные суждения Сократа и линия поведения, избранная им после суда и вынесения ему смертного приговора, разительным образом расходятся с тем, что он говорил и на чем настаивал на суде. Это обстоятельство, как и вопрос об обосновании Сократом повиновения (или неповиновения) закону стали, особенно за последние десятилетия, предметом оживленных обсуждений среди исследователей. В самом деле, как совместить то, что утверждает сын Софрониска в «Апологии», с тем, что он говорит в «Критоне»? Из «Апологии» (29 c-d) мы знаем, что если даже будет издан закон, на основании которого потребуется под страхом смерти «оставить философию», то и в этом случае он, Сократ, слушаться будет «скорее бога, чем вас » и не перестанет философствовать. В «Критоне» же, напротив, высказывается мысль о гражданском повиновении, об обязанности гражданина полиса подчиняться отечественным законам. В. С. Соловьев акцентировал внимание также на том, что «в случае Сократа не было столкновения двух обязанностей, а только столкновение личного права с гражданской обязанностью, причем можно принять в принципе, что право должно уступать» . Далее, говоря, что «никто не обязан защищать свою материальную жизнь: это только право, которым всегда позволительно, а иногда похвально жертвовать», автор продолжает: «Другое дело, когда гражданский долг повиновения законам сталкивается не с личным правом, а с нравственной обязанностью, как в знаменитом классическом примере Антигоны. которая должна была выбирать между религиозно-нравственной обязанностью дать честное погребение своему брату и гражданской обязанностью повиновения нечестивому и бесчеловечному, однако легально-справедливому (как исходящему от законной власти отечественного города) запрещению давать такое погребение. Тут вступает в силу правило: подобает слушаться бога более, чем человеков, и ясно оказывается, что справедливость — в смысле легальности или формально-юридической законности поступков, не есть сама по себе добродетель, а может становиться или не становиться таковою, смотря по положению. Поэтому одинаково одобряется героизм Сократа, уступившего несправедливому закону, и героизм Антигоны, нарушившей этот закон... Сократ уступил свое материальное право ради высшей идеи человеческого достоинства и патриотического долга, а Антигона утверждала чужое право и исполняла тем самым свою обязанность...

Допустим, что Сократ, побуждаемый сыновним благочестием, решил пожертвовать жизнью во имя торжества отечественных законов и нерушимости их приговора, хотя бы и несправедливого. Но и в этом случае указанное противоречие не снимается. Ведь нам известно, что в «Апологии» тот же Сократ не высказывает никакого сыновнего благочестия или патриотического чувства и заявляет, что даже под угрозой смерти он не откажется от философии. Мы также знаем, что в этом случае Сократ, подобно Антигоне, апеллирует к божественным, а не к человеческим установлениям, т. е. следует, говоря словами В. С. Соловьева, правилу: подобает слушаться бога более, чем человеков. Получается, что один и тот же Сократ руководствовался двумя противоположными правилами или принципами, в одном случае (на суде) отдавая предпочтение божественным законам, в другом (в тюрьме) — человеческим. Все это весьма странно, необычно и вызывает недоумение. Некоторые исследователи считают, что противоречие в суждениях и поведении Сократа является словесным и чисто внешним, так как платоновские диалоги «Апология» и «Критон» преследуют различные цели и говорят о разных вещах. Так, Г. Янг полагает, что доводы в «Критоне», приводимые Сократом в пользу отказа от своего побега, не выражают точки зрения Сократа, но ставят целью убедить Критона, желавшего спасти жизнь Сократу и предпринявшего необходимые меры для побега, в несправедливости его, Критона, намерения, причем с позиции понимания вещей самим Критоном. «И если Сократ, — пишет Янг, — хочет убедить Критона, что для него несправедливо бежать из Афин, он не может опереться на принципы как на средство убеждения: эти принципы, по крайней мере, сами по себе не подействуют на Критона» . Ведь Критон, продолжает Янг, неоднократно поднимал вопрос о том, что скажут, что подумают и что сделают «большинство» сограждан , если он и другие друзья Сократа не спасут последнего. Между тем для Сократа обсуждение вопроса о побеге надо внести независимо от мнения и намерения «большинства». И хотя Критон формально согласился с этим доводом, он, тем не менее, воспринял принципы Сократа весьма поверхностно. К тому же Критон был вне себя от осознания близкой смерти философа, его друга, и потому пренебрег сократовскими принципами, в частности, следующим: «Более всего нужно ценить не жизнь, как таковую, но жизнь хорошую» . Словом, хотя Критон и был другом Сократа, он, тем не менее, — один из многих, т. е. один из тех, кто разделяет мнение большинства и склонен поступать так, как поступит в аналогичной ситуации большинство. Поэтому, чтобы примирить Критона с мыслью о его (Сократа) смерти, Сократ вынужден использовать доводы, отличные от тех, которые он сам считал решающими. То, что Сократ говорит в «Критоне», нельзя рассматривать как выражение его (или Платона) точки зрения. Согласно Янгу, вопрос, который Сократ и Критон должны решить, состоит в том, является ли побег Сократа, а не в том, должны ли Сократ и Критон делать то, что поистине дикайон, т. е. в самом деле является справедливым . При обсуждении этого вопроса Критон, в сущности, выходит из диалога, и его место занимает Сократ, который, вместо того чтобы задавать вопросы Критону, сам отвечает на вопросы афинских (олицетворенных) Законов, вставших на его место. Вступление Законов в диалог и связанные с этим замены ролей вызваны, по мнению Янга, главным образом, эффектом, производимым Законами на Критона: «...перед законами и городом Критон, очевидно, испытывает больше страха, чем перед Сократом. Они наделены для него более высоким и непререкаемым авторитетом, нежели Сократ. То, что законы выступают против предложения Критона, является для Критона более веским основанием для отказа от этого предложения, чем тогда, когда с ним не соглашается Сократ» . Кроме того, обстоятельство, связанное с введением в диалог афинских Законов, объясняется, по предположению автора, тем, что сам Сократ не разделяет всех доводов, которые они выдвигают. Г. Янг подробно анализирует каждый из четырех аргументов, которые четко выдвинули Законы против предполагаемого намерения Сократа убежать из Афин, т. е. против предложения Критона о побеге Сократа из тюрьмы. Несмотря на пространный и несколько замысловатый характер изложения материала, проведенный автором, анализ заслуживает внимания.

Первый из указанных аргументов сводится к тому, что своим побегом Сократ хочет погубить законы и государство, ибо они не могут существовать, если решения, вынесенные судом, по воле частных лиц не выполняются, отменяются и становятся недействительными . Сократ считает возможным оспорить этот аргумент, сославшись на то, что «государство поступило с нами несправедливо и неправильно решило дело» . Критон хватается за это возражение, так как подразумевается, что Сократ вправе поступать несправедливо в отношении государства, которое поступило несправедливо по отношению к нему самому. Поэтому невыполнение Сократом несправедливого приговора суда приведет не к гибели государства и его законов, а всего лишь к аннулированию неправильного приговора. Однако Критон забывает, что ранее он согласился с этическим принципом Сократа, что (вопреки мнению большинства, выражающего традиционную этическую норму) не следует поступать несправедливо, даже если с тобой поступили именно так, и не следует отвечать злом на зло . Вместо того чтобы указать Критону на это противоречие, Сократ (ставший на место Критона в диалоге с Законами) приводит возможное контрвозражение Законов: Законы условливались с гражданами полиса (города-государства) не о том, что они, граждане, будут подчиняться и исполнять только те судебные решения, которые им представляются справедливыми, а только о том, что отдельные лица должны выполнять все и всякие судебные решения, вынесенные Государством .

Второй довод говорит о том, что Сократ находится по отношению к Государству и Законам в такой же зависимости, как раб перед хозяином и как ребенок перед своими родителями — их отношения неравноправны, поэтому Сократ должен подчиниться решению суда . Государство нашло справедливым приговорить Сократа к смертной казни. Следовательно, попытка Сократа спасти свою жизнь бегством будет несправедливым деянием. Далее, в рассматриваемом аргументе проводится аналогия между родителями и ребенком, а также между господином и рабом, однако в остальных местах диалога о детях говорится как о пугливых и непоследовательных несмышленышах , а о рабах — как о презренных существах . Следуя этой аналогии, можно доказать, что если Сократ, вопреки воле Государства, совершит побег из тюрьмы, он уподобится ребенку или рабу; но так как Сократ не хочет этого, он не совершит побега, не нарушит своих обязательств перед Государством, породившим и воспитавшим его. Однако весь смысл анализируемого аргумента как раз в том и заключается, что быть неравноправным ребенком или рабом не так уж плохо, чтобы Сократ выступал против такого положения вещей: он должен стремиться принять ограничения, вытекающие из его положения. Все это, замечает Г. Янг, является натяжкой, если не явной непоследовательностью, которая заставляет задуматься над тем, столь ли убедителен второй аргумент, каким он представляется с первого взгляда .Третий аргумент, касающийся соглашения, заключенного между Сократом и Законами, состоит в том, что любой из афинских граждан, зная порядок принятия решений и ведения дел в Государстве, тем не менее не покидает Афины, тем самым молчаливо подчиняясь законам и исполняя все повеления со стороны Государства. В «Критоне» мы читаем: «...Кто остается, зная, как мы судим в наших судах и ведем в Государстве прочие дела, мы уже можем утверждать, что он на деле согласился выполнять то, что мы велим; а если он не слушается, то мы говорим, что он втройне нарушает справедливость: тем, что не повинуется нам, ... дав согласие нам повиноваться, ... и не старается переубедить нас, когда мы делаем что-нибудь нехорошо, и, хотя мы предлагаем, а не грубо приказываем исполнять наши решения и даем ему на выбор одно из двух — либо переубедить нас, либо исполнять, — он не делает ни того, ни другого». Обращает на себя внимание, что исполнение законов является дикайон, поскольку обязательство (соглашение) выполнять законы, взятое на себя гражданином государства, предполагает, что: 1) гражданин имеет право оспаривать справедливость принятых решений, возможность переубедить государство и объяснить, в чем состоит справедливость ; 2) принятие гражданином на себя обязательств исключает принуждение или обман со стороны государства; 3) заключение соглашения не связывает гражданина с государством навсегда, но предоставляет каждому гражданину право забрать свое имущество, поселиться за пределами отечества по своему усмотрению .

Нетрудно заметить, что по условиям соглашения государство или законы не гарантируют и вряд ли могут гарантировать, что они будут совершать по отношению к гражданину только благо и поступать с ним только справедливо. Единственное, что они обещают, — это предоставить гражданину возможность переубедить их, т. е. выслушать доводы гражданина, которые он пожелает изложить, относительно предполагаемой ошибочности и несправедливости вынесенных ими (законами) решений. Строго говоря, шансы на возможность переубедить их представляются иллюзорными. Ведь на деле убеждать (переубеждать) придется своих сограждан, в лице которых существуют и функционируют законы. Возникает вопрос и о правомерности проведения различия между гражданами государства и законами, поскольку последние, желая сохранить свое достоинство и уберечь себя от нарушений, говорят, что в случае неправильных решений гражданин будет обижен «не нами, Законами, а людьми». Известное противоречие наблюдается также между вторым аргументом, согласно которому гражданин, обязанный своим рождением и воспитанием государству, является чем-то вроде собственности или раба государства, и третьим доводом, значительно ограничивающим права гражданина, если и не обязывающим его к добровольному рабству. (Третий довод, принуждающий, согласно Янгу, гражданина к добровольному рабству, мы считаем недостаточно обоснованным, как, впрочем, и некоторые другие его высказывания, на которых мы здесь не будем останавливаться.) Во всяком случае, сами Законы признают, как мы уже видели, неравноправность гражданина перед государством . Не только в «Апологии», но и в «Критоне» Сократ придерживается точки зрения, что жизнь без философии и философствования — не жизнь. Поэтому в «Апологии» говорится, что он, предпочитающий повиноваться всевышнему более, чем людям, скорее примет смерть, чем откажется от философии. В «Критоне» же, отказываясь от бегства, Сократ ссылается на этот довод не потому, что он решил повиноваться людям более, чем богу, а по той простой причине, что бегство (помимо того, что послужило бы косвенным доказательством его вины) не сулило ему возможности философствования на чужбине. Вот что говорят Законы Сократу: «...Если отправишься в один из ближайших городов, в Фивы или Мегары, — ведь оба эти города управляются хорошими законами, — то придешь туда, Сократ, врагом их государственного порядка: все те, кому дорог их город, будут на тебя коситься, считая тебя губителем законов, и ты упрочишь за твоими судьями славу, будто они правильно решили твое дело... А может быть, ты намерен избегать благоустроенных государств и порядочных людей? Но в таком случае стоит ли тебе жить? Или ты пожелаешь сблизиться с такими людьми и не постыдишься с ними беседовать? Но о чем же беседовать, Сократ? О том же, о чем и здесь — о том, что для людей всего дороже добродетель и справедливость, обычаи и законы? Неужели, по-твоему, это было бы достойно Сократа? А ведь надо бы подумать об этом» . По мнению Г. Янга, «единственное приказание города, которому Сократ готов открыто не повиноваться, — это требование отказаться от философии. Во всех остальных отношениях, даже если Законы прикажут ему умереть, он подчинится» . Но в таком случае неизбежен вопрос: почему Сократ демонстративно игнорировал приказ Тридцати тиранов об аресте Леонтия Саламинского? Г. Янг в своей работе не пытается ответить на этот вопрос.

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

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

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

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

С значительной долей уверенности можно предположить, что на выдвинутые вопросы Сократ ответил бы так: мой отказ от ареста Леонтия Саламинского представляет собой как раз пример гражданского неповиновения властям, а также последовательности моих поступков. Ведь я отказался выполнить приказ Крития и других тиранов по той причине, что они хотели учинить несправедливость в отношении другого человека, используя меня в качестве орудия исполнения своей воли. Другое дело, если бы те же Тридцать тиранов совершили несправедливость (вплоть даже до вынесения смертного приговора) в отношении меня самого. В этом случае я подчинился бы их приказу и не стал отвечать на несправедливость несправедливостью. (На возможное соображение о том, что Сократ имел основание не выполнять приказа Тридцати тиранов в силу его незаконности или неконституционности, он, Сократ, мог бы ответить контрвопросом: что представляют собой приказы и законы государства, если они не выражают воли тех, кто обладает политической властью?) Итак, мы видим, что этико-философский принцип Сократа не исключает случаев гражданского неповиновения. Более того, он предполагает решительное гражданское неповиновение в случаях угрозы совершения несправедливости и произвола в отношении другого лица. Иначе говоря, сократовский принцип непротивления злу насилием надо понимать в весьма узком и прямом смысле слова, а именно: не отвечай на несправедливость и зло несправедливостью и злом, когда несправедливость и зло свершаются в отношении тебя самого, а не другого. Тридцати тиранам, напротив, вытекает следующее: оказывай сопротивление и не повинуйся власть имущим в случаях, когда совершается несправедливость в отношении других. Следуя принятой логике, Критон был, пожалуй, по-своему прав, рассматривая спасение жизни Сократа как его прямой долг, диктуемый правилом: подобает слушаться бога более, чем человеков. Но это не значит, что Сократ был неправ, решив не отвечать на несправедливость несправедливостью. Точнее говоря, мы не вправе были бы требовать от Сократа бегства из тюрьмы, ибо с точки зрения высшей справедливости (да будет дозволено употребить это словосочетание) каждый человек вправе распоряжаться своей жизнью по своему усмотрению. «...При некоторых обстоятельствах для человека может быть высочайшей ценностью пожертвовать своей жизнью и благополучием, если таким образом он может спасти свое подлинное "Я", свою моральную личность».

И наконец, за исключением разве что подкупа или обмана тюремщика, с точки зрения объективного положения вещей, не было бы ничего несправедливого (хотя формально и незаконного), если бы сын Софрониска согласился на побег из Афин. Диалог «Федон», написанный Платоном гораздо позже «Апологии Сократа» и «Критона» и посвященный доказательству бессмертия души, характеризует, как было сказано, мировоззрение самого Платона, а не Сократа. Но в этом диалоге в драматических тонах описывается кончина философа, раскрывается нравственный облик Сократа в последние минуты его жизни. Сократ остается Сократом до конца. Он прощается с детьми, женой и родственниками и посвящает оставшееся время беседе с друзьями. Друзья философа подавлены мыслью о предстоящей разлуке с ним и в то же время поражены величием его духа, его истинно философским спокойствием и необычайным мужеством перед лицом смерти.

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

**Заключение**

Итак, я рассмотрела основные вопросы философии Сократа и метод его философии. Я узнала, что философ был сторонником этического реализма, согласно которому: любое знание - есть добро, любое зло, порок совершается от незнания. Было выяснено, что свои взгляды Сократ распространял в разговорах и дискуссиях, в них же сформировался философский метод Сократа, целью которого было достижение истины обнаружением противоречий в утверждениях противника. Сократ подчеркивал, что целью его философских учений является стремление помочь людям, чтобы они нашли "сами себя". Главной целью метода Сократа было обнаружить нравственную основу отдельных случаев человеческого поведения. Достижению этой цели служила специфическая индукция. Она должна была на основе выявления общих черт различных случаев человеческого поведения достичь того общего, которое можно было бы считать общей (нравственной) основой человеческого поведения вообще. Тенденция постоянно обнаруживать противоречия в утверждениях, сталкивать их и приходить таким образом к новому (более надежному) знанию стало источником развития понятийной (субъективной) диалектики. Именно поэтому метод Сократа был воспринят и разработан последовательнейшим идеалистическим философом античности Платоном и высоко оценен виднейшим представителем идеалистической диалектической философии Нового времени Гегелем.

Рассмотрев деятельность Сократа, можно выяснить её историческое значение. Оно заключается в том, что Сократ способствовал распространению знаний, просвещению граждан; философ искал ответы на извечные проблемы человечества - добра и зла, любви, чести и т.д.; Сократ открыл метод майевтики, широко применяемый в современном образовании; он ввёл диалогический метод нахождения истины - путём её доказательства в свободном споре, а не декларирования, как это делал ряд прежних философов; Сократ воспитал много учеников, продолжателей своего дела (например, Платона), стоял у истоков целого ряда так называемых "сократических школ ".

Таким образом, философия Сократа не только произвела большое впечатление на его современников и учеников, но и оказала заметное влияние на всю последующую историю философской и политической мысли.

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, что осудил его на смерть. Покидая зал суда, он советует последним «не затыкать рта другим, а самим стараться быть как можно лучше» .

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

Осуждение Сократа по моему мнению нашло своеобразное преломление в сознании более поздних поколений. Сложилось предание о раскаянии афинян и о наказании обвинителей Сократа после его смерти. Согласно одной версии, обвинители философа были казнены, согласно другой, подверглись изгнанию из Афин . Были в ходу и другие легенды, вроде рассказа о самоубийстве обвинителей Сократа, которые повесились, не вынеся презрения афинян, лишивших их, якобы, воды и огня. Однако легенды остаются легендами. В этом вопросе мнения расходились ранее и расходятся теперь. Одни исследователи клеймят казнь Сократа и приравнивают ее к политическому убийству, учиненному «ретроградами и мракобесами» , «реакционерами просвещения» — Анитом, Мелетом и Ликоном. Другие исследователи считают приговор справедливым. Иногда высказывается мнение о приговоре над Сократом как о странном недоразумении и загадочной акции. 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» («технэ») 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. Неудивительно поэтому, что учение Сократа о самопознании находится в тесной связи с теми дискуссиями, которые ведут в последнее время не только в философских и научных кругах, но и среди широких кругов интеллигенции как в нашей стране, так и во всем мире вокруг проблем «человек — наука — техника», «наука — этика — гуманизм». Таким образом, философия Сократа не только произвела большое впечатление на его современников и учеников, но и оказала заметное влияние на всю последующую историю философской и политической мысли.

**Список литературы**

1.Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976.

2.Богдашевский Д. И. Об источниках к изучению Сократа // Богдашевский Д. И. Из истории греческой философии. Киев, 1898.

3.Боннар А. Греческая цивилизация. М., 1959. Т. 2.

4. Васильева Т. В. Дельфийский оракул о мудрости Сократа, превосходящей мудрость Софокла и Еври-пида // Культура и искусство античного мира. М., 1980.

5.Виндельбанд В. Сократ // Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1903.

6.Габдуллин Б. Несколько слов о критике Абаем этических идей Сократа // Философские науки. 1960. № 2.

7.Гачев Г. Д. Содержательность художественных форм. М., 1968.

8.Гиляров А. П. Источники о софистах: Платон как исторический свидетель. Ч. 1. Киев, 1891.

.9.Жебелев С. А. Сократ. Берлин, 1923.

10.Кессиди Ф. X. Философия, диалог и диалектика в Древней Греции классического периода // Проблемы античности культуры. М., 1986.

11.Лосев А. Ф. Сократ // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5.

12.Новгородцев П. И. Сократ и Платон. М., 1901.

13.Подосинов. К проблеме сократовского диалога // Античная культура и современная наука. М., 1985.

14Снегирев Л. Ф. Жизнь и смерть Сократа, рассказанные Ксенофонтом и Платоном. С приложением изречений Сократа. М., 1903.

15.Чернышев Б. С. Софисты. М., 1929.

16.Шестов Л. Сократ и св. Августин // Мысль и слово. М., 1918-1921.

Шредер Ю. Наука — источник знаний и суеверий // Новый мир. 1969. № 10.