

В. С. Нерсисянц

СОКРАТ

ВВЕДЕНИЕ

Сократ — великий античный мудрец, "олицетворение философии", как назвал его К. Маркс[1] — стоит у истоков рационалистических и просветительских традиций европейской мысли. Ему принадлежит выдающееся место в истории моральной философии и этики, логики, диалектики, политических и правовых учений. Влияние, оказанное им на прогресс человеческого познания, ощущается до наших дней. Он навсегда вошел в духовную культуру человечества.

Образ жизни Сократа, нравственные и политические коллизии в его судьбе, популярный стиль философствования, воинская доблесть и гражданское мужество, трагический финал — окружили его имя притягательным ореолом легендарности. Слава, которой Сократ удостоился еще при жизни, легко пережила целые эпохи и, не померкнув, сквозь толщу двух с половиной тысячелетий дошла до наших дней.

Сократом интересовались и увлекались во все времена. От века к веку аудитория его собеседников изменялась, но не убывала. И сегодня она, несомненно, многочисленнее, чем когда бы то ни было.

В центре сократовской мысли — тема человека, проблемы жизни и смерти, добра и зла, добродетелей и пороков, права и долга, свободы и ответственности, личности и общества. И сократовские беседы — поучительный и авторитетный пример того, как можно ориентироваться в чаще этих вечно актуальных вопросов. Обращение к Сократу во все времена было попыткой понять себя и свое время. И мы, при всем своеобразии нашей эпохи и новизне задач, не исключение.

В МЕСЯЦЕ ФАРГЕЛИОН

В Афинах было много праздников — более сорока в году, не считая ежемесячных. Главные из них праздновались несколько дней. Так что в этом городе шанс родиться в один из праздничных дней был немалый. Повезло и Сократу. Он родился в знаменитые Фаргелии — в месяце Фаргелион (май-июнь по современному календарю), в год архонта Апсефиона, на четвертом году 77-й Олимпиады (469 г. до н. э.) в семье каменотеса Софрониска и повитухи Фенареты.

Фаргелии были праздником рождения Аполлона и Артемиды. Предание гласило, что именно в этом месяце на Крите, в местечке Делос богиня Лето родила под пальмой близнецов — Аполлона и Артемиду. По афинской культовой традиции в Фаргелии город занимался искупительным очищением. Рождение в такой день считалось событием символическим и знаменательным, и новорожденный, естественно, попадал под покровительство высокочтимого в Афинах светозарного Аполлона, бога муз, искусств и гармонии.

И жизнь Сократа, по тогдашним представлениям, не только началась, но и прошла под определившим его судьбу "знаком Аполлона". Надпись на Дельфийском храме Аполлона — "Познай самого себя" — предопределила тот глубокий и стойкий интерес к философии, занятие которой Сократ расценивал как служение дельфийскому богу. Оракул Аполлона в Дельфах признал Сократа мудрейшим из греков. С именем Аполлона была связана также и отсрочка казни Сократа на целый месяц.

Начало и конец сократовской жизни пришлось на культово-праздничные, "чистые" дни Аполлона. Да и вся жизнь Сократа — в промежутке между этими первыми и последними днями, — по собственным его представлениям, была посвящена нравственному "очищению" Афин путем служения Аполлону на "поприще Муз", поскольку философия была для него высочайшим из искусств.

В дошедших до нас сведениях о Сократе правда в ряде случаев дополнена вымыслом. Они порой носят анекдотический, полулегендарный характер.

Мало достоверных сведений о детстве и вообще первой половине жизни Сократа, когда он еще не приобрел широкую популярность среди афинян. Но кое-что все же известно.

Сократ был в семье вторым ребенком. До своего брака с Софрониском Фенарета уже была замужем и родила сына Патрокла, старшего брата Сократа. Одна из биографических легенд сообщает, что Софрониск, по принятому тогда обыкновению, в связи с рождением Сократа обратился к оракулу с вопросом о характере обращения с сыном и воспитания его. Смысл божественного наставления был примерно таков: "Пусть сын делает то, что ему заблагорассудится; отец не должен его к чему-то вынуждать и от чего-то удерживать. Отцу лишь следует молиться Зевсу и Музам о благом исходе дела, предоставив сына свободному проявлению своих склонностей и влечений. В иных заботах его сын не нуждается, так как он уже имеет внутри себя на всю жизнь руководителя, который лучше тысячи учителей и воспитателей". Под внутренним руководителем при этом имелся в виду даймоний (демон) Сократа — его гений, внутренний оракул, голос, предостерегавший против дурных поступков. Уже на исходе своей жизни, представ перед судом, Сократ отзывался о своем демоне так: "Со мною приключается нечто божественное или чудесное... Началось у меня это с детства: возникает какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет. Вот этот-то голос и возбраняет мне заниматься государственными делами" (Платон. Апология Сократа, 31 d).

Как и остальные афинские дети, Сократ получил общедоступное начальное образование, которое было нацелено на физическое и духовное формирование члена полиса (города-государства), его будущего полноправного и преданного гражданина. Дети в Афинах получали так называемое мусическое и гимнастическое воспитание, причем к мусическому относились все искусства, "поприще Муз" в целом — поэзия, музыка, театр, изобразительное искусство, скульптура, искусство счета, речи и даже философия. Конечно, имелось в виду приобщение детей в афинских гимназиях лишь к зачаткам таких знаний и умений. О том, что сам Сократ получил в детстве надлежащее образование, можно в известной мере судить по диалогу Платона "Критон" (50 e), где Законы риторически спрашивают у Сократа: "Разве не хорошо распорядились те из Законов, в чьем ведении это находится, предписав твоему отцу дать тебе мусическое и гимнастическое воспитание?".

Когда Сократу исполнилось 18 лет, в отношении его, как и других его сверстников, решался весьма существенный вопрос о наделении гражданскими правами и официальном признании гражданином Афинского государства.

Это было время, когда начинал свою блестящую политическую карьеру Перикл. В соответствии с законом, предложенным им и принятым народным собранием (451/450 г. до н. э.), гражданином Афин признавался лишь тот, чьи оба родителя — афинские граждане. Процедура подтверждения этого факта и признания прав гражданства была довольно скрупулезной. Члены соответствующего дема (территориального округа) должны были под присягой удостоверить достижение претендентом положенного законом 18-летнего возраста, а также то, что он — лицо свободное и законнорожденное. Пятеро обвинителей, избранных демотами (членами дема), могли оспорить притязания претендента, и тогда последний должен был обратиться с апелляцией в суд. В случае, если и суд отказывал ему в претензиях на гражданство, государство было вправе продать его в рабство. При отсутствии обвинений или при положительном решении дела судом в пользу претендента он вносился в списки демотов, после чего подвергался докимасии — специальной проверке Советом пятисот.

Успешно пройдя необходимую процедуру, молодой Сократ, подобно другим своим сверстникам, принес следующую, обязательную в Афинах, гражданскую присягу: "Я не посрамлю священного оружия и не покину товарища, с которым буду идти в строю, но буду защищать и храмы и святыни — один и вместе со многими. Отечество оставлю после себя не умаленным, а большим и лучшим, чем сам его унаследовал. И я буду слушаться властей, постоянно существующих, и повиноваться установленным законам, а также и тем новым, которые установит согласно народ. И если кто-нибудь будет отменять законы или не повиноваться им, я не допущу этого, но буду защищать их и один и вместе со всеми. И я буду чтить отеческие святыни. А свидетелями того да будут Аглавра, Эниалий-Арес, Зевс, Фалло, Авксо, Гегемона".[2]

В бурных перипетиях своей жизни, вплоть до ее трагического финала, Сократ оставался верным этой присяге, мужественным и законопослушным патриотом афинского полиса.

Лица от 18 до 20 лет назывались эфебами. В течение этих двух лет они должны были заниматься военным делом — военно-физической подготовкой, охраной границ государства, дежурством на сторожевых постах и т. п. Государство обеспечивало эфэбов оружием и одеждой. На ежедневное их содержание выделялось по 4 обола. В народном собрании (эклесии) афинские граждане начинали участвовать с 20 лет. Занятие государственных должностей требовало, как правило, достижения 30-летнего возраста.

Статус полноправного гражданина Афин предоставлял много значительных (политических, правовых, материальных, морально-религиозных и т. п.) льгот его обладателю и выгодно отличал последнего от всех других лиц, по тем или иным основаниям проживавших в афинском полисе.

О том, как важно было обладать правами гражданина Афин, свидетельствует, например, такой факт. В 445/444 гг. до н. э. египетский фараон Псамметих прислал в дар афинскому народу, своему союзнику в войне против Персии, 40 тыс. медимнов пшеницы (около 2,1 млн. литров). Поскольку лишь законные граждане могли претендовать на свою долю при дележе присланного зерна, начались многочисленные судебные процессы в духе перикловского закона о гражданстве. По сообщению Плутарха, около 5 тыс. человек было уличено в незаконном пользовании гражданскими правами и продано в рабство; в правах же гражданства было признано лишь 14040 афинян. В их числе был, конечно, и 25-летний Сократ, который в силу своего более чем скромного

материального положения вряд ли отказался от причитавшейся ему законной доли египетского зерна.

Самому Периклу, кстати, тоже пришлось столкнуться с подводными камнями предложенного им закона о гражданстве. Его законные дети от первого брака умерли, а дети от второго брака со знаменитой милетяжкой Аспасией не могли иметь, по смыслу его же закона, прав афинского гражданина. Однако афиняне все же учли выдающиеся заслуги Перикла перед государством и, сочувствуя его семейному горю, признали за его незаконным сыном (тоже Периклом) гражданские права. В дальнейшем судьбы этого Перикла-младшего и Сократа не раз пересекались, а однажды-при весьма драматических обстоятельствах разбора дела стратегов.

Преимущества коренных афинян не ограничивались, конечно, соучастием в дележе случайных даров, вроде упомянутой египетской пшеницы. Афинские граждане получали жалованье на военной службе, денежную плату за отправление судебных функций (сперва по 1 оболу, а затем и до 3 оболов в день), за посещение народного собрания (за рядовые собрания — по драхме, а за главные-по 9 оболов), за членство в Совете (по 5 оболов).

Кроме того, практиковалась система выдачи денег нуждающимся гражданам для посещения театра (так называемые зрелищные деньги). Размер зрелищных денег равнялся 2–3 оболам. Причем в условиях афинской демократии и полновластия демоса в народном собрании многие политики и рвущиеся к власти лица использовали введение новых денежных раздач или увеличение размера прежних выплат в качестве действенного средства привлечения демоса на свою сторону. Политическая борьба за власть сопровождалась в Афинах своеобразной эскалацией раздач. Практиковались и частные раздачи. Так, аристократ Кимон давал содержание нуждающимся членам своего дема. Жалованье же в судах за счет государства ввел впервые Перикл, "употребляя демагогический прием в противовес богатству Кимона" (Аристотель. Афинская полития, ч. 1, гл. X, 27, 3). Вслед за Периклом в демагогических целях раздачи использовали и другие афинские политики, в частности Клеофонт и Калликрат. Впрочем, какие бы ни были цели, виды и размеры раздач, полноправные граждане Афин в случае нужды обеспечивались минимальным достатком и с голоду, как говорится, не умирали.

О первых занятиях Сократа, после того как он перешагнул возраст эфебов и достиг двадцатилетия, существует несколько версий. Вероятнее всего, он занялся делами отцовской профессии и какое-то время тоже обрабатывал камни. Помимо значительных физических усилий, этот труд — нечто среднее между ремеслом и искусством — требовал большого мастерства и тонкого умения. Резцу молодого Сократа древние приписывают скульптуру из трех одетых Харит, которая некоторое время выставлялась у Афинского акрополя.

Интерес молодого Сократа к профессии скульптора, его авторство в отношении трех Харит, как, впрочем, и многие другие сведения о нем, покоятся на довольно зыбкой почве легенд, версий и догадок. Но ничего нереального и невозможного в таком обороте дела нет. Кроме того, что версия о молодом Сократе-скульпторе была широко распространена среди древних авторов, в ее пользу имеются и иные доводы.

Прежде всего, Сократ, как это видно из его беседы с ваятелем Клитоном (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, III, 10, 6–9), хорошо разбирался в тонкостях мастерства скульптора. Характерно и то, что платоновский Сократ тянет свою родословную к Дедалу, легендарному скульптору и зодчему древности, построившему, согласно мифу, знаменитый критский лабиринт для царя Миноса. Дедал — полумифическая личность. Предание сближало его искусство с

умением Гефеста. Подобно тому как треножники Гефеста двигались сами собой, так же и "все Дедаловы статуи, кажется, двигаются и говорят". До времен Сократа и Платона сохранились деревянные статуи, автором которых считался Дедал. Существовал в Афинах и род Дедалидов.

По античным стандартам, в сократовской претензии на родство с Дедалом, хотя и не очень внятно, звучит и побочный, профессиональный, мотив: родство требовало продолжения дел и занятий родоначальника.

Далее, сам образ Харит — богинь дружбы и юности — внутренне близок натуре предполагаемого молодого, общительного и жизнерадостного автора. Примечательны в этой связи обычные в устах Сократа клятвы именем Харит, надежно засвидетельствованные некоторыми источниками. Мотив сократовского авторства отдаленно звучит и в сообщении Диогена Лаэртского о том, что в Академии Платона при его преемнике Спевсиппе выставлялась скульптура Харит.

Иную версию жизни молодого Сократа давал критически к нему настроенный перипатетик Аристоксен. По его сообщению, Сократ в молодые годы вел довольно беспорядочный образ жизни. Затем он был простым каменотесом. Но как-то он приглянулся философу Архслаю, который избавил одаренного молодого человека от тяжелых занятий, после чего Сократ в течение ряда лет был учеником и любимцем Архелая.

К этой версии примыкает и сообщение писателя Иона Хиосского о том, что молодой Сократ вместе с Архелаем посещал остров Самос.

Другие источники сообщают, будто от работы каменотеса Сократа избавил Критон, его сверстник и товарищ. Оба они были из одного дема. Влюбленный в душевные качества Сократа и обладая достаточным богатством, Критон предоставил своему другу возможность совершенствоваться в философии. Эта версия в известной мере питается из того достоверного источника, согласно которому Критон в зрелые годы был преданным другом, слушателем и последователем Сократа, готовым помочь ему в жизненных невзгодах. Кстати, именно он, как сообщает Платон, задумал побег Сократа из тюрьмы.

По одной из биографических легенд, Сократ, работая каменотесом, был якобы рабом. Сообщение это восходит к историку эллинистического времени Дурису из Самоса, считавшему себя отдаленным потомком известного слушателя Сократа, знаменитого афинского политического деятеля Алкивиада. Само наличие подобных легенд показывает, что уже древние авторы оперировали весьма недостоверной информацией об обстоятельствах жизни Сократа, особенно о ее первой половине.

Как бы то ни было, занятия отцовской профессией — в качестве ли каменотеса или начинающего скульптора — определенно не стали делом жизни Сократа. Гораздо большую роль в его духовной судьбе сыграла профессия Фенареты — "очень почтенной и строгой повитухи", по характеристике ее знаменитого сына. Ведь именно по аналогии с родовспомогательным искусством своей матери Сократ именовал свой философский прием содействия рождению истины в ходе беседы майевтикой[3]. Для человека, родившегося в день Аполлона и Артемиды, философская майевтика как умение и призвание приобретали характер божественного дара: все повивальное искусство, согласно мифу, находилось под верховным ведением Артемиды. По всему видно, что Сократ не зря родился в Фаргелии.

"ПОЗНАЙ САМОГО СЕБЯ"

Автором этого изречения, начертанного на храме Аполлона в Дельфах, по традиции считался спартанец Хилон, один из семи греческих мудрецов.[4]

Дельфийский храм пользовался громадным авторитетом среди всех эллинов. Считалось, что устами дельфийского оракула, пифии, пророчествует сам Аполлон, прорицая волю своего отца Зевса.

Согласно мифу, святилище в Дельфах основал Аполлон в честь своей победы над притеснителем его матери ужасным драконом Пифоном. Эллины верили, что в тамошнем источнике Кассотиде жил дух Аполлона, или что по крайней мере он являлся туда время от времени. "Существовало убеждение, писал историк Ф. Г. Мищенко, — что дух-божество, вошедши в священную воду источника и в символический лавр, растущий здесь, переходил в тело женщины (пифии), которая пила эту воду или жевала листок священного лавра; после продолжительной борьбы дух будто бы уничтожал личную волю женщины и пользовался ею как покорным орудием для своих откровений. Вопросавшие созерцали с благоговейным ужасом пифию, которая восседала на большом бронзовом треножнике и как бы висела над священной пещерой; пифия погружалась в состояние бреда и произносила отрывистые речи. Верующие принимали ее изречения за голос самого божества, сливавшийся будто бы с шелестом лавра и звуками бубна, которым потрясала пророчица. Они имели перед собой состояние восторженности (мании), или сверхъестественного безумия, священного опьянения, то состояние истерического припадка, которое позднейшая философия греков именовала экстазом".[5]

Сократ, подобно своим современникам, высоко чтит авторитет дельфийского бога и его оракула, верил в мантику и божественные прорицания, поскольку и в нем самом, как он полагал, звучал предостерегающий голос божественного демона.

Согласно приводимому Аристотелем (О философии, кн. 1) преданию, Сократ в молодости посетил Дельфы. Его взволновала и захватила призывная надпись "Познай самого себя". Это изречение послужило толчком к философствованию и предопределило основное направление его философских поисков истины. Сократ воспринял это изречение как призыв к познанию вообще, к выяснению смысла, роли и границ человеческого познания в соотношении с божественной мудростью. Речь, таким образом, шла не о частностях, а о принципе познания человеком своего места в мире.

Сократовское проникновение в существо человеческих проблем требовало новых, истинных путей познания. Философский интерес Сократа к проблематике человека и человеческого познания знаменовал собой поворот от прежней натурфилософии к моральной философии. Человек и его место в мире стали центральной проблемой этики Сократа и главной темой всех его бесед.

Конечно, к своим взглядам, относящимся к позднему, наиболее известному нам периоду, Сократ пришел не сразу. Естественно поэтому предположить известную эволюцию в его

философских воззрениях. Однако точных данных о начальных стадиях развития философской мысли Сократа, к сожалению, не имеется.

По некоторым сведениям, приводимым, в частности, Диогеном Лаэртским, молодой Сократ был сперва учеником знаменитого натурфилософа Анаксагора из Клазомен, а затем и Архелая, который сам ранее учился у Анаксагора. Историческую достоверность подобных сообщений невозможно твердо установить или с определенностью опровергнуть. Видимо, элементы правды здесь вплетены в сюжет кочующей легенды о знаменитом "учителе" и великом "ученике". Для такого рода биографических легенд как раз весьма типично конструировать преемственность между знаменитостями. В этих целях даже случайная беседа может сойти за учебу, а простой слушатель — за ученика.

Во времена сократовской молодости философия в Афинах была импортным продуктом. Афиняне были сильны в политике, искусстве, ремеслах, торговле, военном и морском деле, но не в философии. Своих философских школ, течений или даже просто заметных философов не имелось. Собственно первым философом-афинянином был упомянутый Архелай — удачное для легенды связующее звено между Сократом и прежними натурфилософами, а через них и "семью мудрецами".

Правда, одним из этой "мудрой семерки" был афинянин Солон, но прославился он прежде всего как мудрый политик и законодатель.

О новых веяниях в философии и успехах тогдашней науки афиняне и в "золотой век" Перикла узнавали по преимуществу от приезжих философов и учителей мудрости. В сократовское время Афины посетили такие знаменитости, как глава элейской школы (Южная Италия) Парменид и его ученик Зенон, представитель ионийской философии Анаксагор из Клазомен (Малая Азия), софисты Протагор из Абдер, Горгий Леонтийский из Сицилии, Гиппий из Элиды, кеосец Продик, Эвен с Пароса и многие другие. Приезжие философы и софисты оказывались в центре духовной жизни Афин. Сократ, всегда отличавшийся большой любознательностью и общительностью, проявлял глубокий интерес к их выступлениям. Со многими из них он имел обстоятельные беседы. В платоновском диалоге "Протагор" (341) Сократ даже называет себя "учеником" софиста Продика, у которого он за драхму выслушал урок. Занятие это, видимо, было кратким, поскольку за полное обучение Продик брал 50 драхм (см.: Платон. Кратил, 384 b).

В зрелом возрасте Сократ посылал к этому учителю мудрости некоторых своих слушателей, не отличавшихся особой одаренностью.

Знакомство молодого Сократа с основными течениями тогдашней философии сыграло, конечно, плодотворную роль в становлении и развитии его собственных представлений.

Возвращаясь к вопросу об отношениях между Анаксагором и Сократом, следует отметить, что независимо от того, был ли Сократ его учеником или нет. Анаксагор — далеко не безразличная фигура в судьбе Сократа. Дело не только в том, что тридцать лет спустя после обвинения Анаксагора в безбожии и изгнания из Афин то же обвинение было выдвинуто против Сократа. Забегая вперед, заметим, что афиняне считали Сократа, как ранее Анаксагора, софистом и приписывали ему анаксагоровское положение: "Солнце — камень, а Луна — земля" (Платон. Апология Сократа, 26 d). Уместно в этой связи напомнить и о том, что задолго до официального обвинения Сократа его высмеял Аристофан в своей комедии "Облака" как натурфилософского безбожника и восхвалителя облаков. Эти нападки, видимо, были вызваны натурфилософскими

увлечениями молодого Сократа, дальнейшая эволюция воззрений которого мало заботила его обвинителей.

Переход от натурфилософии к моральной философии, связанный с именем Сократа, произошел не сразу. Первоначально, как это видно из платоновского "Федона" (96–97), молодой Сократ был охвачен настоящей страстью к познанию природы, к исследованию причин земных и небесных явлений, их возникновению и гибели. В подобных стихийно-научных размышлениях Сократ опирался на натурфилософские положения своих предшественников, в частности Анаксимандра, Эмпедокла, Гераклита, пифагорейцев, чьи взгляды он хорошо знал. Предложенные ими объяснения явлений природы не удовлетворили молодого Сократа. Он разочаровался в прежней натурфилософии и вместе с тем пришел к самокритичному выводу о собственной непригодности к подобного рода исследованиям. Натурфилософская мудрость ускользала и не давалась ему. Из-за размышлений о причинах вещей и явлений, вспоминал позднее Сократ, он утратил даже свои прежние знания, перестал понимать и то, что знал раньше (Платон. Федон, 96 с-d).

В пору этого разочарования натурфилософией и состоялось знакомство молодого Сократа с учением Анаксагора. Об этом времени Сократ вспоминает: "Но однажды мне кто-то рассказал, как он вычитал в книге Анаксагора, что всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной Ум; и эта причина мне пришла по душе, я подумал, что это прекрасный выход из затруднений, если всему причина-Ум" (там же, 97 с).

Сократу на время показалось, что он нашел, наконец, учителя, который откроет ему причину бытия. Однако вскоре он убедился в том, что Ум (Нус) у Анаксагора — не единственная причина явлений, поскольку для объяснения конкретных событий Анаксагор наряду с ним вводит еще и другие причины эмпирического, естественнонаучного характера.

Подмеченная Сократом непоследовательность Анаксагора состояла в том, что Ум вначале провозглашается им в качестве принципа, который всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной, но когда дело доходит до объяснения конкретных явлений, этот Ум бездействует, поскольку порядок вещей и их причины определяются не этим Умом, а самими природными вещами водой, воздухом, эфиром и т. п. Тем самым Анаксагор, подобно другим натурфилософам, подменяет, по оценке Сократа, понятие причины естественных явлений самими этими явлениями, их столкновениями и стихийной игрой. По Сократу же, истинная причина естественных явлений коренится не в них самих, а в божественном разуме и мощи; сами же явления природы — лишь сфера приложения причины, но не ее источник.

Придя к выводу о неправильности исследования причины бытия, как он ее понимал, эмпирическим путем, на основе данных органов чувств, Сократ перешел к философскому рассмотрению истины бытия в отвлеченных понятиях. С этой точки зрения критерием истины является соответствие того, что познается, своему понятию.

Своей трактовкой истины в понятиях Сократ перевел проблематику познания в новую плоскость, сделав предметом философского познания само знание. Все бытие, лишённое собственного разума и смысла, вытеснено из этого предмета, исключено из него. Сократовская философия имеет дело не с бытием, но со знанием о бытии. И это знание — результат познания в понятиях божественной по своему характеру причины, а вовсе не эмпирического изучения вещей и явлений бытия.

Понятие в концепции Сократа — это не результат одних лишь мыслительных усилий познающего субъекта, не просто субъективный феномен человеческого мышления, но некая умопостигаемая объективность разума.

Так, прекрасное, согласно Сократу, существует само по себе, объективно и независимо, например, от прекрасной лошади, прекрасной женщины или прекрасной книги. Кроме того, понятие прекрасного самого по себе не является результатом индуктивного обобщения схожих черт прекрасных предметов в общее определение, но, напротив, предшествует этим предметам и придает им их прекрасный смысл.

"Я хочу показать тебе, — говорит Сократ своему слушателю Кебету, — тот вид причины, который я исследовал, и вот я снова возвращаюсь к уже сто раз слышанному и с него начинаю, полагая в основу, что существует прекрасное само по себе, и благое, и великое, и все прочее... Если существует что-либо прекрасное помимо прекрасного самого по себе, оно, мне кажется, не может быть прекрасным иначе, как через причастность прекрасному самому по себе. Так же я рассуждаю и во всех остальных случаях" (Платон. Федон, 100 b-c). Объективизм Сократа существенно отличает его позицию как от субъективизма и релятивизма софистов, так и от представлений прежней натурфилософии. С учетом этого концепцию Сократа можно назвать философией объективного понятия. Философские воззрения Сократа содействовали формированию идеалистической "линии Платона" (В. И. Ленин). Поэтому было бы явным забеганием вперед и искажением истории развития философской мысли характеризовать позицию самого Сократа как уже сформировавшуюся идеалистическую концепцию.

Преодолев непоследовательность Анаксагора и начав трактовать Ум в качестве божественного разума и единственной причины всех явлений, Сократ именно при помощи умопостигаемого объективного понятия перебрасывает философский мост между божественной истиной и человеческим познанием. Внешне кажется, что по сравнению с Анаксагором Сократ в вопросе о богах сделал шаг назад, к восстановлению их авторитета, но одновременно этот шаг сопровождается дальнейшим успехом рационализма: сконструированная Сократом понятийная связь между богом и человеком по существу трансформирует эту традиционно мифологическую тематику в философскую проблематику. Прогресс, как видим, и тут не был прямолинейным.

Отмеченная Сократом непоследовательность в позиции Анаксагора была следствием наличия в прежней натурфилософии двух по существу различных компонентов — естественнонаучного и философского. Первоначально сосуществование этих разнородных начал было неизбежным и, несомненно, плодотворным. Об этом убедительно свидетельствует прогресс натурфилософских исследований от Фалеса до Анаксагора. Ко времени Сократа, однако, внутренняя противоречивость и разноплановость двух компонентов натурфилософии стали очевидны. Прежнее единство философских и естественнонаучных исследований в рамках натурфилософии пережило себя. Дальнейший прогресс познания требовал размежевания и самостоятельного развития составных частей натурфилософии.

Сократ развил философский аспект проблематики этой переходной ситуации, тем самым косвенно показав, что натурфилософия представляла собой симбиоз тогдашней науки и философии. Он вырвал философию из натурфилософского тупика и освободил ее от естественнонаучных исследований. Сократовский переход к моральной философии не означал, однако, что Сократ занял какую-то враждебную позицию к тогдашней натурфилософской науке. Даже на суде, будучи сам обвиненным в натурфилософском испытании того, "что под землей" и

"что в небесах", Сократ хотя и отвергает собственную причастность к таким занятиям, но не собирается бросать "укор подобной науке и тому, кто достиг мудрости в подобных вещах" (Там же, 19 с).

Отход от натурфилософии не означал также, что Сократ перестал интересоваться явлениями природы, строением земли, неба и космоса, т. е. традиционными натурфилософскими вопросами. Природа продолжала привлекать его внимание, хотя, правда, не в естественнонаучном, а, скорее, в философском и мифологическом плане. Характерно при этом, что сократовская философия природы, интерпретация им земных и небесных явлений, строения мироздания и т. п. носят отчетливо выраженный этический смысл и служат обоснованию главных положений его моральной философии.

Суждения Сократа о природе, Земле, небе и космосе, приведенные в диалогах Платона, опираются на древние мифы и легенды, космогонические и теогонические поэмы и сказания, на ряд положений прежней натурфилософии. Человек и вселенная, согласно сократовской версии строения мира, находятся в разумной и целесообразной гармонии, predetermined божественным замыслом.

Любопытны те космогонические представления, которые с опорой на мифы развивает Сократ для обоснования своих этических воззрений. Лучшие и худшие части Земли и вселенной как бы заранее приготовлены для тех, кто заслуживает наказания за пороки и воздаяния за добродетели. Да и весь космос телеологически приурочен к целям реализации сократовской этики. Пользуясь случаем, обратим внимание и на информативную сторону восходящей к мифам сократовской космогонии. Приведем, прежде всего, сократовское обращение к мифу, в котором присутствует некий, весьма странный для тогдашних землян, взгляд из космоса на Землю. "Итак, друг, — говорит Сократ своему слушателю Симмию, — рассказывают прежде всего, что та Земля, если взглянуть на нее сверху, похожа на мяч, сшитый из двенадцати кусков кожи и пестро расписанный разными цветами. Краски, которыми пользуются наши живописцы, могут служить образчиками этих цветов, но там вся Земля играет такими красками и даже куда более яркими и чистыми" (Там же, 110 b-c).

Вслед за этим рассказом, весьма смахивающим на репортаж о Земле с космической орбиты, приведем другой любопытный фрагмент сократовской беседы, повествующий уже об отрыве от Земли и выходе в космос. "...Мы, говорит Сократ о людях, — живем в одной из земных впадин, а думаем, будто находимся на поверхности, и воздух зовем небом в уверенности, что в этом небо движутся звезды. А все оттого, что, по слабости своей и медлительности, мы не можем достигнуть крайнего рубежа воздуха. Но если бы кто-нибудь все-таки добрался до края или же сделался крылатым и взлетел ввысь, то, словно рыбы здесь, у нас, которые высовывают головы из моря и видят этот наш мир, так же и он, поднявши голову, увидел бы тамошний мир. И если бы по природе своей он был бы способен вынести это зрелище, он узнал бы, что впервые видит истинное небо, истинный свет и истинную Землю" (Там же, 109 e).

Перед нами — одна из версий мифа о космическом путешествии. Даже современный автор, если он не искушен в тонкостях космической науки, не изложил бы данную тему доходчивей и понятней для простых слушателей, чем это сделано в мифе, к которому апеллирует платоновский Сократ. Содержательно-информационная сторона мифа, переданная примитивными средствами донаучной мысли, представлена здесь весьма наглядно.

Сократовское обращение к вопросам о целесообразном устройстве мира, космической гармонии, божественно предопределенной всеобщей связи явлений и т. п. преследовало прежде всего этические интересы и было нацелено на выяснение направлений и границ целесообразной траты человеком своих познавательных усилий.

Истинное познание, как его понимал Сократ, призвано дать человеку верные ориентиры для его повседневной жизни. Поэтому ценность всякого познания — природных, людских и божественных явлений и отношений — в том, чтобы научиться разумно вести человеческие дела.

Дорога самопознания ведет человека к пониманию своего места в мире, к уяснению того, "каков он по отношению к пользованию собой как человеком" (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, IV, 1, 24). "Не ясно ли теперь, продолжает Сократ, — что вследствие знания себя люди испытывают много хорошего и вследствие ложных представлений испытывают много дурного? Человек, знающий себя, знает и то, что для него будет хорошо, и различает то, что может сделать и чего не может" (Там же, IV, 1, 26).

Философски возвысив разум и признав за ним универсальную мощь, Сократ подчинил его господству все космические и земные дела. Знание в трактовке Сократа предстало в качестве единственного должного регулятора и надлежащего критерия человеческого поведения. Тем самым он вдохнул новую жизнь в старую мудрость: "Познай самого себя".

ДОБРОДЕТЕЛЬ — ЭТО ЗНАНИЕ

В центре всего сократовского философствования стоят вопросы о нравственных добродетелях, моральных качествах человека. По существу своему учение Сократа — это философия морали, этика. Этически сориентирована и его теория познания, гносеология. Нравственно-этический смысл человеческих поисков истины и овладения знанием предопределяется тем, что истоки и знания, и нравственности восходят, по Сократу, к богам. Мерой человеческой добродетели оказывается мера его приобщения к божественной мудрости, и процесс познания приобретает характер морального действия, нравственного акта. Обозначенный Сократом путь познания и есть его школа добродетели.

Истинное познание — познание посредством понятий — доступно, по сократовской концепции, лишь немногим, мудрецам, философам. Но и им доступна не вся мудрость, но лишь незначительная часть ее. Мудрость есть знание, но человек не в силах знать все. "...Человеку, — говорил Сократ, невозможно быть мудрым во всем. Следовательно, что кто знает, в том он и мудр" (Там же, IV, VI, 8).

Но эта человеческая мудрость, по Сократу, немного стоит по сравнению с божественной мудростью. И уж совсем мало что значит в этом отношении обыденное, непросвещенное мнение.

"...Лично же он, — пишет Ксенофонт о Сократе, — все человеческие соображения ставил ни во что перед определением богов" (Там же, 1, III, 4).

Сократовское положение о мудрости знания человеком границ своего знания и незнания — "я знаю, что ничего не знаю" — как раз и фиксирует отношение человеческого познания к божественному разуму. Эта позиция имела как бы два облика: уничижительно-скромный — в своем обращении к божественному знанию, критично-ироничный — к человеческому знанию. Философ стоит между богом и людьми, мудростью и невежеством. Уже Пифагор, которому в данном случае следует Сократ, называл себя философом, а не мудрецом, поскольку мудр один бог, но не человек. Философия как любовь к мудрости в сократовской трактовке предстает как любовь к божественной мудрости. Отсюда ясно, почему Сократ не упускал случая аттестовать свое философствование в качестве посильной службы богам.

Знание божественно, и только оно возвышает человека и уподобляет его богам. Большинство же людей, считал Сократ, чуждается знаний и руководствуется случайными влечениями и переменчивыми чувствами. "Большинство, — говорил он, — считает, что знание не обладает силой и не может руководить и начальствовать: потому-то (люди) и не размышляют о нем. Несмотря на то что человеку нередко присуще знание, они полагают, что не знание им управляет, а что-либо другое: иногда страсть, иногда удовольствие, иногда скорбь, иной раз любовь, а чаще — страх. О знании они думают прямо как о невольнике: каждый тащит его в свою сторону" (Платон. Протагор, 352 b-c).

В противоположность этому мнению большинства Сократ отстаивал принцип всеобщего господства разума — в природе, в отдельном человеке и в человеческом обществе в целом. В природе это проявляется как гармония и целесообразность во всем мироздании; в отдельном человеке как господство разумной души над природным и неразумным телом; в обществе — как господство разумных законов и установлений, как правление знающих. Игнорирование этого, отклонение от правильного пути являются, по Сократу, следствием незнания.

Правда, боги в концепции Сократа остаются источником всех знаний, однако в процессе сократовской рационализации по существу меняется сам статус богов: из мифологических существ они во многом превращаются в категории философии и теории познания. Но подобная философская рационализация богов в тогдашних условиях господства мифологических представлений должна была неизбежно оставаться поверхностной и ограниченной: философия еще долго сосуществовала с мифом, пользуясь его арсеналом, рационализируя и модифицируя его представления. Можно даже сказать, что довольно длительное время античная философия была своеобразной рационалистически стилизованной мифологией. Об этом отчетливо свидетельствуют воззрения не только Сократа и его философских предшественников, но и позиция такого его знаменитого последователя, как Платон, в творчестве которого дальнейшая рационализация мифа сопровождается философским мифотворчеством,

Истинное познание, согласно Сократу, исходит от бога и приводит к нему. Таковы условия и границы возможной и допустимой автономии человеческого познания. Четко было обозначено Сократом и единственно верное, по его мнению, направление усилий человека — познание и действие на основе знания.

Эта сократовская концепция знания и познания существенно отличается и от широко распространенной тогда традиционно-мифологической веры, которая отвергала всякое суетное мудрствование о богах, и от модной позиции софистов с их скептическим отношением к богам и

субъективизацией истины, отрицанием объективных критериев человеческого познания и социально-политического поведения. Положение между традиционалистами и новоявленными мудрецами-софистами весьма характерно для учения Сократа и сказалось на всей его судьбе: традиционалисты считали его софистом и в конце концов добились его осуждения; софисты же видели в нем, скорее, критически настроенного к ним традиционалиста.

Позиция софистов, опиравшихся на чувственное познание, была для Сократа в принципе столь же неприемлемой, как и подход Анаксагора. Еще более нелепой представлялась ему трактовка индивидуального ощущения в качестве критерия истины. Такие взгляды развивал, в частности, прославленный глава софистов Протагор, с которым Сократ встречался и беседовал. "Мера всех вещей, — утверждал Протагор, — человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют" (Платон. Теэтет, 152). Поскольку же боги не представляли собой факта чувственного познания, Протагор, прямо не отрицая их бытие, скептически замечал: "О богах я не могу утверждать ни что они существуют, ни что их нет". [6]

Соглашаясь с Протагором в том, что ощущение каждого отдельного человека, как, впрочем, и всякого другого живого существа, носит индивидуальный и неповторимо своеобразный характер, Сократ вместе с тем резонно возражал против сведения всего познания к ощущению и против подмены объективной истины субъективными чувствами и представлениями. "Те его слова, — говорит Сократ о Протагоре, — что каким каждому что-то представляется, таково оно и есть, мне очень нравятся. А вот началу этого изречения я удивляюсь: почему бы ему не сказать в начале своей "Истины", что мера всех вещей — свинья, или кинокефал, [7] или что-нибудь еще более нелепое среди того, что имеет ощущения, чтобы тем пышнее и высокомернее было начало речи, доказывающей, что мы-то ему чуть ли не как богу дивимся за его мудрость, а он по разуму своему ничуть не выше головастика, не то что кого-либо из людей" (Там же, 161 е).

Сократ верно замечает, что подобная релятивизация истины, отрицание ее объективных и общезначимых критериев вообще лишают смысла всякие поиски истины и споры о ней. Каждый человек, знающий и незнающий, благодаря лишь своему ощущению становится мерой своей мудрости, и все чохом превращаются в мудрецов. "Как тут не сказать, — замечает Сократ, — что этими словами Протагор заискивает перед народом" (Там же, 161 е). Действительно, теоретико-познавательной позиции Протагора присущ своеобразный демократизм: в качестве истины трактуется то, чем обладают все, причем не в виде результата познания, а его исходного пункта. В этом вопросе Сократ придерживается противоположной позиции, восходящей к интеллектуальному аристократизму Гераклита и резко противопоставлявшей немногих "знающих" многим "незнающим", мудрецов "толпе" и т. п.

Естественно, что подобные различия не ограничивались лишь сферой гносеологии, но отчетливо сказывались и в области социально-политической. В дальнейшем мы увидим, что главный недостаток демократической организации полисной жизни Сократ усматривал в правлении "незнающих", т. е. некомпетентных должностных лиц.

Противопоставляя истинное знание суетной текучести субъективных ощущений и мнений, Сократ исходил из того, что мерой всех вещей, говоря языком Протагора, является не человек, но бог. Поэтому истинный путь человеческого познания и состоит, по Сократу, в том, что бы уразуметь божественную мудрость, управляющую всеми делами. Поэтому мерой вещей и у Сократа, в конечном счете, оказывается человек, но Сократ при этом имеет в виду разум и знание

человека (человек как мыслящее существо), Протагор же ощущения и чувства человека (человек как чувственное существо).[8]

Предопределенная и пронизанная божественным разумом гармония вселенной служит предпосылкой разумной, целесообразной и целеустремленной земной деятельности человека и его добродетельной жизни. Знания о человеке, формах его индивидуальной, общественной и политической жизни, его душе и теле, пороках и добродетелях и знания о мире в целом — это, по Сократу, не различные знания, но лишь различные части единого знания о божественной истине бытия. Поэтому приближение к этому истинному знанию — цель не только для специально философского поиска истины, но и жизненный долг каждого человека, стремящегося к разумной и добродетельной жизни. Философское, да и всякое иное познание при таком сближении знания и добродетели, гносеологии и этики предстает в качестве путеводительницы человека, указующей ему нужные жизненные ориентиры.

Высшим проявлением божественной заботы о людях является разумность человека. "Они, — говорит Сократ о богах, — вложили в нас разум, посредством которого мы судим о предметах ощущения и, передав их памяти, узнаем, что и как полезно, и вообще придумываем средства наслаждаться полезным и избегать вредного. Они дали нам способность передачи, посредством которой, именно посредством слова, мы наделяем друг друга всем хорошим, составляем общества, издаем законы и пользуемся государственной жизнью" (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, IV, III, 11–12).

В земной жизни человек непосредственно не видит образ божий, но ему достаточно и того, что он видит дела богов. Бог, замечает Сократ, "видим в своих великих деяниях, но как он всем этим правит, это вне известности" (Там же, IV, III, 13). Невидимо и божественное начало в человеке, его разумная душа, хотя именно она правит телом и действиями человека. "Относительно души человеческой, которая более чем что-либо другое в человеке причастна божеству, известно, — полагает Сократ, — что она царствует в нас, но и ее мы не видим. Вдумываясь во все это, человек не должен презрительно относиться к невидимому; напротив того, должен познавать его действия в явлениях и чтить божественную силу" (Там же, IV, III, 14). Причем чтить богов следует так, как это сложилось в данном обществе, принято в соответствующем полисе. Тут Сократ придерживался позиции дельфийского оракула, который на вопрос "Как угождать богам?" ответил: "По городским уставам", т. е. соответственно сложившимся полисным обычаям и порядкам. Повсюду же было принято угождать богам "по силам", в меру возможностей каждого.

Человек, по Сократу, был бы вообще лишен разума и знания, если бы в нем, наряду со смертным телом, не было бы бессмертной души. Именно благодаря божественной душе человек приобщается к божественному знанию: подобное познается подобным. Кроме того, душа — хранилище знаний, приобретенных ею ранее в вечных странствиях в этом и том мире; человеческое же познание — это, по сути дела, воспоминание души о прежних знаниях. Однако подобной гносеологической ролью значение души в сократовском учении не исчерпывается. Положение о бессмертии души занимает ведущее место в моральной философии Сократа, определяя смысл и цели человеческого бытия в мире, его жизни и смерти.

В сократовское время были широко распространены орфические и пифагорейские представления о томлении бессмертной души в темнице бренного тела, ее освобождении со смертью тела и переселениях, о наказании или поощрении души на загробном суде за ее земной путь и т. п. В трактовке Сократа подобные представления, претерпев известную демпфологизацию

и философскую трансформацию, служат определению места и предназначения человека в телеологической цепи мировых связей. Пребывающая в смертном теле бессмертная душа соединяет в одно целое земные и небесные, естественные и божественные аспекты человеческого бытия. Бессмертие души, по мысли Сократа, со всей очевидностью показывает, что только разумная и добродетельная жизнь целесообразна и соответствует божественной гармонии вселенной, ее провиденциальным целям.

Ввиду всеобщей мировой связи явлений добродетели и пороки отдельных людей сказываются не только на них самих, на благе их семьи, друзей, родного полиса, но и на судьбе всех грядущих поколений, на всем космическом порядке вещей. Тем самым вопросы о человеческих добродетелях и пороках, добре и зле, справедливости и несправедливости оказываются не только личными и не просто общественными, но общечеловеческими, всеобщими и вечными. Сознательное следование разуму бытия — вопреки всем встречным препятствиям — является ясным, хотя и тяжким, жизненным долгом человека перед собой, своим окружением, полисом, грядущими поколениями и богами.

Моральная философия Сократа исходит из ясности и решенности того, как должно жить. Поэтому человек в ней не стоит в мучительной и темной ситуации этического выбора. Можно даже сказать, что Сократ не оставляет человеку морального выбора: выбор предопределяется знанием, поскольку добродетель это знание, а пороки и зло творятся по незнанию, неведению.

Отсутствие бессмертия души, замечает Сократ, было бы счастливой находкой для дурных людей: со смертью души они легко избавлялись бы от присущей им порочности. Но душа бессмертна, и, следовательно, неизбежна ответственность человека за свои дела.

Будучи бессмертной, душа, по версии Сократа, вместе с тем подвержена как совершенствованию, так и порче — в зависимости от земного образа жизни тех, кому она достается в своих вечных переселениях из этого мира в загробный (Аид) и возвращениях назад. "Когда человек умрет, — поясняет Сократ, — его гений, который достался ему на долю еще при жизни, уводит умершего в особое место, где все, пройдя суд, должны собраться, чтобы отправиться в Аид с тем вожатым, какому поручено доставить их отсюда туда. Встретивши там участь, какую и должно, и пробывши срок, какой должны они пробыть, они возвращаются сюда под водительством Другого вожатого, и так повторяется вновь и вновь через долгие промежутки времени" (Платон. Федон, 107 е).

На суде в Аиде души присуждаются к различным тяжким наказаниям соответственно их земным провинностям, а за добрые дела получают воздаяния по заслугам. Цель загробного наказания состоит в исправлении и очищении души, с тем чтобы она могла снова вернуться в земной мир. Если же справедливые судьи Аида — мифологические цари и герои (Минос, Радамант, Эак, Триптолем) — найдут, что те или иные души, отягощенные содеянным ими в земной жизни, окончательно испорчены и неисправимы, например души святотатцев, злостных убийц многих людей и т. п., то такие души навечно низвергаются в мрачный Тартар — место, схожее с христианским адом. Души людей, совершивших тяжкие, по все же искупимые преступления (например, души раскаявшихся еще при жизни убийц и т. д.), ввергаются в Тартар лишь на время, до тех пор, пока не вымолят себе прощения у своих жертв.

Помимо неисправимых душ, навечно заключенных с Тартар, на землю больше не возвращаются также и души тех, кто провел свою земную жизнь особо разумно, светло и прекрасно. Это — души философов, чистые и совершенные. После суда в Аиде они получают доступ "в страну высшей

чистоты, находящуюся над той землей, и там поселяются", чтобы жить впредь "совершенно бестелесно" (Там же, 114 с).

Космос, по Сократу, служит местом обитания богов. Сюда-то, судя по его рассказу, и направляются души философов. Воздаяние им состоит, следовательно, в том, что их души высвобождаются из вечного круговорота и переселения душ, избавляясь окончательно от необходимости новых телесных перевоплощений и связанных с этим мук. Только для истинного философа, к числу которых Сократ, конечно, относил и себя, смерть означает конец мукам и начало вечной блаженной жизни. Это и есть, по Сократу, достижение доступного смертному человеку бессмертия. Души же прочих людей будут мучаться до тех пор, пока не станут чище, совершеннее, умереннее, разумнее. Главным на этом пути избавления от мук является забота о душе: пренебрежение телесными удовольствиями, которые, скорее, приносят вред, чем пользу, и украшение души подлинными добродетелями и плодами познания истиной, справедливостью, свободой, мужеством, воздержанностью.

Сомневаясь в тех или иных частностях и деталях предания о загробном наказании и воздаянии, Сократ вместе с тем твердо верил в истинность смысла и сути этого мифа в целом. Весь образ жизни Сократа, его сознательная готовность к смерти и на поле боя, и на суде не оставляют сомнений в этом.

Как видно из речи Сократа на суде, он надеется, что после казни его душа встретится с душами таких знаменитых людей, как Орфей, Мусей, Гесиод, Гомер, Паламед, Аякс, Агамемнон, Одиссей и другие. Блаженную жизнь своей души Сократ представлял себе как интересные беседы с душами тамошних обитателей и испытание их на мудрость. Это, по словам Сократа, будет несказанным блаженством и уже поэтому ему нечего бояться смерти и цепляться за жизнь. "Во всяком случае, — говорил Сократ с явным укором в адрес своих земных судей и обвинителей, — там-то за это не казнят" (Платон. Апология Сократа, 41 с).

Земная жизнь истинного философа — лишь надлежащая подготовка к блаженному исходу. "Те, кто подлинно предан философии, — замечает Сократ, заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью" (Платон. Федон, 64). Под "умиранием и смертью" здесь имеется в виду трудная земная жизнь философа как достойное приготовление к грядущему бессмертию. И на этом пути достигают блаженства не нищие духом, но лишь сильные духом, философы.

Страстный философский порыв Сократа к полям блаженным на том свете обернулся духовным бессмертием на этом свете: земные дела имеют земной исход.

Философ является основным героем этики Сократа. Но этим дело, конечно, не ограничивается. Просветительский пафос сократовской философии имел широкий круг адресатов. Путь к добродетели через познание и приобщение к мудрости открыт в принципе для всех. Никто в этом отношении не лишен, как полагал Сократ, заботы вездесущих богов, которые "дают человеку указания обо всем человеческом" (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, 1, 1, 19). Эти божественные указания-разного рода видимые или слышимые во сне и наяву знамения, голоса, видения, чудеса, пророчества и т. п. — удерживают человека на верном пути, как бы корректируя его собственные познавательные усилия. К числу подобных знаков свыше относится и демон самого Сократа, к предостерегающему голосу которого он всегда прислушивался. Обвинители Сократа, говоря о том, что он вводит новые божества, имели в виду именно этого демона.

Арсенал античной мантики (угадывания воли богов), получившей широкое распространение и пользовавшейся большим авторитетом, был довольно обширный. Он включал в себя, в частности, гадание по символам, полету птиц, человеческим голосам, внутренностям жертвенного животного и т. п. Для себя Сократ, судя по всему, к мантике не прибегал, довольствуясь внутренним голосом своего демона. Считался он и с предсказаниями оракулов, среди которых особо чтит оракул Дельфийского храма, куда обычно советовал обращаться сомневающимся в исходе того или иного намечаемого важного дела. Но и с помощью мантики, оракульских вещаний и т. п. нельзя знать все. В человеческих и божественных делах остается много неизвестного, особенно относительно будущего. Так, сеятелю неизвестно, кто будет собирать урожай, построившему дом неведомо, кто в нем будет жить, и т. п., И безумствуют те, считал Сократ, кто не видит во всем этом ничего божественного.

Человек, правда, не может полностью преодолеть завесу божественной тайны и неизвестности, но и то, что ему доступно, достаточно для нравственной жизни. Помня о богах, сосредоточиться на человеческих делах таков основной смысл сократовского призыва к добродетельному знанию. "Безумствуют также, говорил он, — пишет о Сократе Ксенофонт, — спрашивающие богов о том, что боги дали людям различать научившись, например, если бы кто спрашивал, лучше ли взять для лошадей человека, умеющего держать вожжи или неумеющего; или лучше ли взять на корабль умеющего править судном или неумеющего; или что можно знать сосчитавши, или измеривши, или взвесивши. Он полагал, что спрашивающие об этом богов поступают преступно, и говорил, что боги дали делать научившись, то должно изучать, а что неизвестно человеку, пытаться узнать от богов через мантику, так как боги открывают, если к кому они милостивы" (Там же, 1, 1, 9).

Так, самим человеком должно быть исследовано и изучено, как стать умелым плотником, кузнецом, земледельцем, счетчиком, экономом, кормчим, военачальником и т. д. Практически необходимое знание и мастерство в подобного рода делах доступно человеку и без суетного обращения к богам и мантике. В этой сфере технического знания и практического навыка основную роль играют, по мнению Сократа, собственные познавательные усилия человека. В мантике же, говорил он, "нуждаются намеревающиеся хорошо жить своим домом или городом" (Там же, 1, 1, 7). Но и здесь, в сфере нравственной жизни (в семье, полисе и т. д.), поведение человека должно опираться как на указания мантики, так и на приобретенные им самим знания. Этическая добродетель в целом и различные ее части и проявления — например, такие добродетели, как благочестие, мудрость, рассудительность, мужество, справедливость и т. п., представляют собой знание, которое обеспечивает выбор блага и отклонение зла. Регулирующая роль знания, по Сократу, безусловна и абсолютна: "...нет ничего сильнее знания, оно всегда и во всем пересиливает и удовольствия, и все прочее" (Платон. Протагор, 357 с). Поэтому зло творится, согласно Сократу, по неведению, незнанию. Злой поступок является следствием непонимания того, что есть истинное благо, а не результатом разумного выбора зла; другими словами, умышленное зло невозможно.

Исходя именно из такого понимания связи между незнанием и злом, Сократ по поводу привлечения его к ответственности за якобы умышленное нравственное развращение юношей возражал на суде своему обвинителю Мелету следующим образом: "Но или я не порчу, или если порчу, то неумышленно; таким образом, у тебя выходит ложь в обоих случаях. Если же я порчу неумышленно, то за такие неумышленные проступки следует по закону не вызывать сюда, а частным образом наставлять и увещевать. Ведь ясно, что, уразумевши все, я перестану делать то, что делаю неумышленно. Ты же меня избегал, не хотел научить и вызвал сюда, куда по закону

следует приводить тех, кто нуждается в наказании, а не в поучении" (Платон. Апология Сократа, 26).

Сократовской этике в заметной мере присуще характерное для античных представлений сближение незнания с безумием, отношение к преступлению как акту безумца. Правда, Сократ все же в принципе отличал незнание от безумия. По этому поводу Ксенофонт пишет: "Безумие, говорил он, противоположно знанию, но незнание он не считал безумием. Самопознание, утверждение неизвестного и самозаблуждение он признавал понятиями, очень близкими к безумию. Люди, говорил он, не признают безумия за теми, которые заблуждаются в том, что неизвестно массе; они приписывают его заблуждающимся в предметах, известных массе" (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, III, IX, 6).

В соотношении с благом как результатом действия по знанию зло есть недоразумение, следствие проступков, совершенных по неведению. Следовательно, добро и зло, по концепции Сократа, не два различных и автономных начала, как это имеет место, например, в поучениях Зороастра о борьбе света и тьмы или в христианской доктрине о борьбе бога и дьявола. У Сократа добро и зло — следствие наличия или отсутствия одного и того же начала, а именно — знания. Только под руководящим началом и управлением разума здоровье, сила, красота, богатство, храбрость, щедрость и т. п. используются во благо; иначе они принесут не пользу, но вред.

"Вот, например, — пояснял Сократ, — мужество, когда оно не имеет ничего общего с разумом, а подобно простой дерзости: разве человек, если он дерзок не по разуму, не несет ущерба, а если отважен с умом, не получает пользы? А разве не то же самое с рассудительностью и с понятливостью? С умом и образованием, и воспитание приносят пользу, а без ума — вред. Одним словом, разве не все, к чему стремится душа и что она претерпевает, оканчивается счастливо, если ею управляет разум, и несчастливо — если безрассудство? Так вот, если добродетель — это нечто, обитающее в душе, и если к тому же она не может не быть полезной, то, значит, она и есть разум: ведь все, что касается души, само по себе не полезно и не вредно, но становится вредным или полезным благодаря разуму или по безрассудству. В согласии с этим рассуждением добродетель, коль скоро она полезна, и есть не что иное, как разум" (Платон. Менон, 88 b-c).

Но можно ли научить добродетели? Казалось бы, что, исходя из определения добродетели как знания, на этот вопрос следует ответить однозначно утвердительно. Однако Сократ после обстоятельного обсуждения данной темы приходит к отрицательному выводу: добродетели научить нельзя (Там же, 94 e). Дело обстоит так потому, что Сократ различает знание и мнение. Строго говоря, знание и, следовательно, добродетель, по Сократу, это божественный разум, доступный, и то не полностью, лишь философскому уяснению в понятиях.

Обычно же люди только мнят, что знают, и их мнения в большинстве случаев мало чем отличаются от простого незнания. Но есть, замечает Сократ, и истинные мнения, которые находятся как бы между знанием и незнанием. Мнение, если оно истинно, ведет к правильным действиям и добродетельным поступкам. Истинное мнение, так же как и знание, руководя человеком, направляет его к верной цели и удерживает в границах добродетели. Такое истинное мнение и соответствующая ему добродетель доступны человеку, и он может при необходимых условиях им научиться. Но истинные мнения, как и всякое мнение вообще, из-за их чувственной природы весьма изменчивы, текучи и преходящи. "...Истинные мнения, — пояснял Сократ, — тоже, пока они остаются при нас, вещь очень неплохая и делают немало добра; но только они не хотят долго оставаться при нас, они улечиваются из души человека и потому не так ценны, пока

он их не свяжет суждением о причинах... Будучи связанными, мнения становятся, во-первых, знаниями и, во-вторых, устойчивыми. Поэтому-то знание ценнее правильного мнения и отличается от правильного мнения тем, что оно связано" (Там же, 98). Подобное связывание истинного мнения происходит благодаря понятию, которое и придает мнению характер знания. Но это доступно лишь философам, что и предопределяет сократовское обоснование права философии на руководство человеческими, в том числе полисными, делами.

Даже самые знаменитые государственные деятели, такие как Фемистокл, Аристид, Перикл, Фукидид, обладали, по оценке Сократа, лишь правильным мнением, но не знанием; и их добродетель была не результатом действительного знания, но, скорее, доставшимся им божественным уделом. В этом смысле Сократ называет таких политиков божественными и вдохновенными и уподобляет их прорицателям и провидцам. "А если, — замечает он, — не благодаря знанию, то только благодаря правильным мнениям люди государственные ведут свои города по правильному пути; разумом же они совсем не отличаются от прорицателей и боговдохновенных провидцев: ведь и те в исступлении говорят правду, и очень часто, но сами не ведают, что говорят" (Там же, 99 с).

Поэтому-то, полагал Сократ, эти политики и не сумели научить той добродетели, к которой были по божьему дару приобщены сами, даже своих собственных детей. Сократ склонен, скорее, софистов, в частности Протагора, Горгия, Продика, признать в качестве учителей добродетели, если бы добродетели в том смысле, как он это понимал, можно было бы научить путем обучения и воспитания. Судя по всему, софисты, по сократовской концепции, обучают в лучшем случае истинному мнению, но не знанию. Но и этим они приносят, с точки зрения Сократа, большую пользу,

Сократ не разделял предрассудков своих соотечественников против софистов, которых обычно обвиняли в обмане доверчивых родителей и порче молодежи. Он придерживался того взгляда, что юношей губят не софисты и их частные речи, но сам характер афинской политической жизни, господствующие нравы и мнения, руководство полисными делами со стороны людей, несведущих в знании и добродетели.

По собственному опыту Сократ хорошо знал, чего стоят распространенные сплетни о софистах. И расходясь с софистами, он не забывал, что гораздо большая пропасть легла между ним и теми, кто заправлял делами в афинском полисе: сократовское положение о "добродетель-это знание", ставило под сомнение и добродетель, и знание его сограждан.

ПОЛИС И ЗАКОНЫ

Политико-правовые взгляды Сократа представляют собой составную часть всей его моральной философии, в рамках которой этическое и политическое тесно переплетены. Этика в понимании Сократа политична, политика этична. Высшей и наиболее важной добродетелью (арете) является добродетель политическая, к которой Сократ относил искусство управления полисными делами. При помощи именно этого искусства люди делаются хорошими политиками, начальниками, домоправителями и вообще полезными для себя и других гражданами государства.

Причем эта высшая добродетель, именуемая Сократом царской, одинаково значима и в частной и в публичной жизни человека: в обоих случаях речь идет об одном и том же — об управлении

соответствующими делами (полисными или домашними) на основе знания. Умение хорошего хозяина, управителя дома сходно с умением хорошего начальника, и первый легко может заняться делами второго. "Потому ты не смотри с таким пренебрежением на хозяина, — говорил Сократ некоему Никомахиду. — Забота о собственном только количественно разнится от заботы об общественном; в других отношениях она совершенно одинакова" (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, III, IV, II).

Афины, отмечал Сократ, состоят из более чем десяти тысяч домов; и не умея строить один дом, как можно браться за десять тысяч. При наличии соответствующего знания предмета и умения обращаться с людьми человек станет хорошим начальником независимо от того, будет ли он заведовать домом, войском или государством.

Сократовское указание на такое родство и принципиальное единство внешне различных по своему характеру и сфере проявления политических добродетелей не означало, однако, игнорирования им специфического умения и знания, необходимых для домоправителя, стратега, кормчего или политика. Напротив, Сократ признавал подобную специфику знаний и умений внутри единой политической добродетели. Но ему было не менее важно указать на то, что при всей своей специфике эти знания и умения — части единой добродетели и их не следует смешивать с занятиями ремесленника, плотника, сапожника, медика, флейтиста и т. п., поскольку навыки и мастерство последних вообще не относятся к сфере добродетели.

Политическая добродетель, как и добродетель в целом, есть знание. "Он утверждал, — пишет о Сократе Ксенофонт, — что справедливость и всякая другая добродетель состоит в знании, и что справедливое и все то, что совершается посредством добродетели, есть нравственно-прекрасное; что, таким образом, знающие нравственно-прекрасное не предпочтут ему ничего иного, а незнающие не произведут его; если же захотят произвести, то впадут в ошибки. Если же справедливое и все нравственно-прекрасное совершается посредством добродетели, то, очевидно, справедливость и всякая другая добродетель есть знание" (Там же, III, IX, 5).

Этот основной принцип сократовской этики решающим образом сказывается и на его политико-правовых взглядах. Сократовская этическая трактовка проблематики государства, права, политики свидетельствует об отсутствии в его моральной философии теоретического различения сфер этики и политики. Заметим, кстати, что этого нет и у Платона. И даже Аристотель, в принципе различая этику и политику и даже посвятив их разбору самостоятельные работы ("Этику" и "Политику"), сплошь и рядом смешивал этические и политические феномены. Подобная дифференциация предполагает довольно развитые практически-политические отношения и выражающие их теоретические представления.

Вовлечение политико-правовой темы в круг широкого обсуждения, углубление ее разработки связано с именами софистов, выступивших в V в. до н. э. в условиях укрепления и расцвета античной демократии.

В центре интереса софистов — проблемы политики, закона, права. Представители старшего (Протагор, Гиппий, Горгий, Антифон, Продик и др.) и младшего (Фрасимах, Калликл, Ликофрон и др.) поколений софистов выступают как учителя в первую очередь именно политической мудрости, как знатоки смысла закона и государственной жизни, как критики традиционных представлений и просветители новой политико-правовой ситуации.

Софисты обсуждают политико-правовую тему как особую сферу человеческих отношений и специфическую область человеческой компетенции. Они заняты поисками человеческих начал политики и рациональных правил ее функционирования.

Людей сократовского окружения шокировало, что софисты взимали плату (порой весьма высокую) за обучение и что они вообще считали свое политическое знание мудростью. Но широкий спрос на их платную мудрость показывает, что и в этом вопросе софисты были реалистами.

Политическая этика Сократа представляла собой своеобразный итог предшествующего развития древнегреческой политической мысли и вместе с тем послужила исходным пунктом ее дальнейшего движения к таким вершинам, как политическая философия Платона и политическая наука Аристотеля.

Для Сократа, как и для его предшественников, нравственный смысл полиса и его установлений, политическая добродетель в целом восходят к мифическим богам — первоисточку и предопределяющему началу. Но мифологическая первооснова полиса и законов претерпевает в его трактовке такую же логико-понятийную рационализацию, что и в учении о добродетели вообще. Поэтому в целом можно сказать, что воспринятые им положения предшествующей мысли, например о божественной природе полисных порядков (гомеровская и гесиодовская мифология), об устройении полисной жизни в соответствии с требованиями философского разума (Пифагор), о роли закона (мудрецы, Гераклит), о разумности правления лучших, об обучении граждан политической добродетели (Протагор и некоторые другие софисты) и т. п., используются и развиваются Сократом в рационалистической перспективе его собственных философских представлений. Обсуждение нравственной, политико-правовой проблематики он поднимает на уровень логических определений и понятий, закладывая тем самым начала собственно теоретического исследования в данной области. В этом плане Платон и Аристотель — прямые продолжатели логико-философских и политико-теоретических достижений Сократа.

Сократовское философское обоснование объективной природы полисной добродетели и полисных порядков, нравственности, политики и права критически противостояло и распространенным традиционно-мифологическим представлениям о полисе, и воззрениям софистов, их нравственному и гносеологическому релятивизму и субъективизму, характерным для некоторых из них апелляциям к силе, освобожденной от сдерживающих ее этических начал. Различные взгляды на нравственность, политику и право, а также на саму государственно-правовую практику (и не только демократическую, но также олигархическую, тираническую, аристократическую) Сократ со своих теоретико-понятийных позиций критиковал в качестве ошибочных отступлений от должного.

Тесная связь и, можно даже сказать, внутреннее единство полиса и его законов в концепции Сократа обусловлены их единым божественным первоисточником. Нравственная организация полисной жизни так же невозможна без законов, как невозможны и законы вне полиса: законы и есть, в трактовке Сократа, сами устои полиса. Сократ, подобно софистам, отличает, говоря в терминах более позднего времени, естественное право (естественный закон) от позитивного законодательства (законов, постановлений и решений, установленных полисными властями). Но это различие естественных и человеческих установлений Сократ не превращает в их противоположность, как это делали софисты. И неписанные божественные законы, и писанные человеческие законы имеют в виду, согласно Сократу, одну и ту же справедливость, которая не

просто является критерием законности, но по существу тождественна с ней. Когда софист Гиппий настойчиво спрашивает у Сократа, каково же его учение о справедливости, Сократ говорит ему: "Я лично того мнения, что нежелание несправедливости служит достаточным доказательством справедливости. Но если ты этим не довольствуешься, то, вот, не понравятся ли тебе следующее: я утверждаю, что то, что законно, то и справедливо" (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, IV, IV, 12).

Это положение столь же принципиально значимо для всей сократовской политической этики, как, скажем, для гегелевской философии права знаменитое суждение: "Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно". Кстати, оба эти тезиса отмечены не одним лишь внешним и формальным сходством, но и глубоким существенным родством: и в том и в другом случае речь идет о разумной и нравственной природе политико-правовых явлений. И своим понятийно-определяющим подходом Сократ как раз и стремился отразить и сформулировать "ту устойчивую разумную природу полисной справедливости и законности. Сама по себе изменчивость человеческих законов, отмечавшаяся софистами, не является для Сократа свидетельством несправедливости этих законов, подобно тому как преходящий характер войны не обесценивает ратную доблесть во имя отечества.

Сократ — убежденный сторонник такого устройства государства-полиса, при котором безусловно господствуют справедливые по своей природе законы. "И кому же мил город без Законов?" — с укором спрашивают Законы у Сократа, обсуждающего в тюрьме предложение своего друга Критона о побеге.

Настойчиво проповедуя необходимость соблюдения полисных законов, Сократ связывает с этим и единомыслие граждан, без чего, по его оценке, ни государство не может хорошо стоять, ни дом счастливо управляться. Причем под "единомыслием" он имеет в виду преданность и повиновение членов полиса законам, но не унификацию вкусов, мнений и взглядов людей. "Ты знаешь, замечает Сократ Гиппию, — что Ликург Лакедемонский нисколько не возвысил бы Спарты над прочими государствами, если бы, главным образом, не ввел в ней повиновения законам? Разве тебе неизвестно, что в государствах те правители самые лучшие, которым граждане наиболее обязаны повиновением законам? И то государство, в котором граждане наиболее повинуются законам, счастливо во время мира и незыблемо во время войны. Кроме этого, единомыслие считается величайшим благом для государства, и весьма часто советы старшин и лучшие мужи внушают гражданам единомыслие. В Элладе повсюду постановлено законом, чтобы граждане давали клятву в единомыслии, каковой клятвой повсюду и клянутся. Но и полагаю, что это делается не для того, чтобы граждане присуждали награды одним и тем же хорам, хвалили одних и тех же флейтистов, отдавали предпочтение одним и тем же поэтам или предавались одним и тем же удовольствиям. Это делается для того, чтобы они повиновались законам" (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, IV, IV, 15–16).

Подобные призывы Сократа к законопослушанию не означали, однако, будто он всякое произвольное постановление и распоряжение властей считал законом, подлежащим соблюдению. Так, когда в Афинах было установлено тираническое "правление тридцати", двое из этих правителей, а именно Критий и Харикл, присвоив себе функции законодателей, приняли пресловутый "закон", запрещающий "учить искусству говорить" (Там же, 1, II, 30). Ссылаясь на этот запрет, законодатели грозили философу расправой за его беседы с молодежью. Но Сократ открыто высмеял нелепость упомянутого "закона" и был, конечно, весьма далек от того, чтобы

следовать ему. Игнорировал он и приказ правителей об участии в незаконном аресте Леонта Саламинского.

Сократовские положения о совпадении законного и справедливого, восхваление им законности и разумности полисных порядков и т. п. имели в виду, скорее, желательное идеальное состояние дел, нежели наличное, реально существовавшее. Отсюда их критический запал против современной ему практической политики и ее деятелей.

Основной принцип сократовской моральной философии, согласно которому добродетель — это знание, в сфере политико-правовой формулируется следующим образом: "Править должны знающие". Это требование резюмирует философские представления Сократа о разумных и справедливых началах государства и права и критически адресуется им ко всем формам политического устройства. "Цари и правители, — подчеркивает он, не те, которые носят скипетры, не те, которые избраны известными вельможами, и не те, которые достигли власти посредством жребия или насилием, обманом, но те, которые умеют править" (Там же, III, IX, 10).

Эта сократовская версия "философа на троне" — неизбежное следствие того интеллектуального аристократизма в политической сфере, которым пронизана вся его моральная философия. И показательно, что политический идеал Сократа в равной мере критически возвышается над демократией, олигархией, тиранией, родовой аристократией и традиционной царской властью.

В плане теоретическом сократовский идеал представлял собой попытку сформулировать идеально разумную сущность государства, а применительно к практической политике был направлен на утверждение принципа компетентности в полисном управлении.

В своих характеристиках различных форм государственного устройства и правления Сократ стремился выделить присущие им черты своеобразия, формообразующие принципы. "Относительно царства и тирании он думал, сообщает Ксенофонт, — что и то и другое есть власть, но отличается одно от другого. Власть, основывающаяся на воле народа и на государственных законах, он называл царством, а власть против волн народа и основывающуюся не на законах, а на произволе правителя, называл тиранией. Если правление исходит от таких лиц, которые исполняют законы, то такое устройство он называл аристократией; если оно исходит от богатства — плутократией; а если от воли всех — демократией" (Там же, IV, VI, 12). Многие из этих положений Сократа, в частности сама классификация различных форм правления, противопоставление царя тирану, учет роли закона при характеристике форм правления и т. п., оказали заметное влияние на последующие учения о формах государства. Это влияние через творчество античных мыслителей, и прежде всего Платона, Аристотеля и Полибия, сказалось и на соответствующих концепциях средневековья и нового времени.

Философское обоснование Сократом необходимости правления знающих не было, конечно, завуалированной формой апологии каких-то практически существовавших в его времена политических порядков. Это, однако, не означает, что у него не было определенных социально-политических симпатий и антипатий. Так, по свидетельству Ксенофонта и Платона, в качестве благоустроенных государств, управляемых хорошими законами, Сократ называл аристократические Спарту и Крит, умеренно-олигархические Фивы и Мегары, В принципе же он ратовал за правление знающих, а не за господство старой родовой аристократии или новоявленных богачей. Резко отрицательно относился Сократ к тирании как режиму беззакония, произвола и насилия.

Подчеркивая недолговечность тирании, он отмечал, что тиран, казнящий неугодных ему здравомыслящих и дельных граждан, непременно будет в скором времени наказан и сам.

В более мягкой форме Сократ критиковал демократию. Главный недостаток ее он видел в некомпетентности должностных лиц, избравшихся путем жребия, т. е. случайным образом. Весьма низко ставил и политическую мудрость народного собрания, которое в условиях афинской демократии играло ведущую роль в решении основных государственных дел. "Разве ты стыдишься этих суконщиков, земледельцев, купцов или тех базарных торговцев, которые думают только о том, чтобы дешевле купить и дороже продать? — спрашивает Сократ у Хармида. — Ведь из этих людей составляется народное собрание" (Там же, III, VII, б).

Иронизируя над всевластием афинского демоса, который своим решением превращал незнающих людей в стратегов и т. п., Сократ, когда зашла речь о нехватке лошадей, посоветовал и этот вопрос решить на народном собрании и путем голосования превратить ослов в лошадей.

Но эти выпады Сократа не означали, что он хотел бы насильственным образом заменить демократию какой-либо иной политической формой. Речь шла, скорее, о необходимости совершенствования демократии, о необходимости иметь компетентное правление.

Сократ был убежденным патриотом афинского полиса, и его критика отрицательных сторон афинской демократии оставалась в границах этой безусловной для него преданности родному полису. Восхваляя высокие нравственные качества афинян по сравнению с другими эллинами, он с гордостью за своих соотечественников говорил: "Ни у кого нет более замечательных и более многочисленных великих деяний предков, чем у афинян" (Там же, III, V, 3). Но это "первенство в доблести" среди эллинов, как показали печальные для афинян итоги Пелопоннесской войны между Афинами и Спартой, утеряно. Военные неудачи Афин сопровождались внутривнутриполитическими неурядицами, антидемократическими переворотами, приходом к власти на короткое время сторонников олигархического и даже тиранического правления. Демократия в свою очередь прибегала, защищаясь против усилившейся оппозиции, к крайним мерам, что еще более обостряло внутривнутриполитическую напряженность и борьбу за власть.

Враги афинской демократии приписывали все внешние и внутренние неудачи именно демократическому устройству полиса, правлению демоса. Позиция Сократа была иной. В основе постигших Афины неурядиц он видел прежде всего нравственную порчу своих сограждан, самоуверенность которых повлекла за собой небрежность, легкомыслие и непослушание в делах военных и полисных. "Я полагаю, — говорил Сократ Периклу-младшему о причинах упадка Афин, — что как все люди, несмотря на свои преимущества и превосходства, единственно вследствие нерадения оказываются ниже своих соперников, так точно и афиняне, в силу своего большого превосходства, перестали заботиться о себе и вследствие этого стали хуже... Если бы они, исследовав установления предков, исполняли их не хуже предков, то и сами были бы не хуже; если же этого нельзя, то пусть бы по крайней мере подражали тем, которые в настоящее время считаются первыми, и действовали бы одинаково с ними. Тогда, действуя одинаково, афиняне не были бы хуже, а, действуя более внимательно, были бы лучше" (Там же, III, V, 13–14).

Очевидно, что подобное упоминание о "первых", т. е. спартанцах, имело своей целью не унижение афинян и не преобразование Афин в духе государственного устройства Спарты, но, скорее, возрождение ведущей роли равного полиса, хотя бы ценой подражания кое в чем более успешному противнику. Сократовский призыв к согражданам внимательней присмотреться к достижениям их врагов был лишь трезвым и мудрым советом, хотя, конечно, и весьма

неприятным для его амбициозных соотечественников. Во всяком случае, речь шла о совершенствовании афинского полиса и лучшем ведении его дел, но никак не о переходе на враждебные к Афинам позиции. Весьма показательны, что нравственные пороки афинян Сократ не считал совсем уж неизлечимой болезнью. Когда Перикл-младший сетует на внутренние распри и тяжбы афинян, их взаимную ненависть, стремление нажиться за счет государства и других граждан, Сократ обращает внимание своего молодого собеседника на положительные стороны афинского полисного уклада, вселяющие надежду на возможное возрождение былого величия Афин.

Критикуя охватившую афинян страсть к стяжательству и личному обогащению, их пренебрежение к разуму и добродетели, некомпетентность демократических правителей, принятое в демократиях "многоделанье" и т. н., Сократ вместе с тем не ставил под сомнение сами основы афинской полисной жизни, традиционно развивавшейся со времен Солона в демократическом русле.

Безусловная преданность гражданина своему полису и его законам является отправным моментом для всей политико-правовой позиции и ориентации Сократа. Соглашаясь стать членом данного государства, гражданин тем самым вступает, по мысли Сократа, в договор с полисом и обязуется свято чтить его порядки и установления (Платон. Критон, 51). Сократ, таким образом, первый в истории европейской политической мысли сформулировал концепцию договорных отношений между государством и его членами, его гражданами.

Согласно этой сократовской концепции, гражданин и полис неравноправны, как, например, не равны в своих правах отец и сын, господин и подчиненное ему лицо. Сократ развивает своеобразную версию договорной связи гражданина и государства, согласно которой Отечество и Законы выше и дороже отца и матери; именно они являются для граждан высшими родителями, воспитателями и повелителями. Любой афинянин, достигнув совершеннолетия, поясняет Сократ, может в соответствии с законами без всяких препятствий покинуть со всем своим имуществом государство, если его порядки ему не нравятся, и отправиться куда ему угодно — либо в колонию этого же государства, либо в другое государство. Принятие гражданства, таким образом, добровольно. Поэтому остающиеся в данном полисе в качестве его членом граждане тем самым на деле соглашаются выполнять все веления государства и его органов.

Гражданину государства остается, по Сократу, лишь следующий выбор: либо убеждением и иными правомерными, ненасильственными средствами предотвратить возможные несправедливые решения и мероприятия законных полисных органов и должностных лиц, либо исполнять их. "Надо, — говорит Сократ об обязанностях гражданина перед государством, — либо его переубедить, либо исполнить то, что оно велит, а если оно к чему приговорит, то нужно терпеть невозмутимо, будут ли то побои или оковы, пошлет ли оно на войну, на раны и смерть; все это нужно выполнять, ибо в этом заключена справедливость. Нельзя отступать, уклоняться или бросать свое место в строю. И на войне, и на суде, и повсюду надо исполнять то, что велит Государство и Отечество, или же стараться переубедить его и объяснить, в чем состоит справедливость. Учинять же насилие над матерью или над отцом, а тем паче над Отечеством — нечестиво" (Там же, 51 с).

Подобная законопослушность, ярко продемонстрированная Сократом всей его жизнью и драматической смертью, восходила к традиционным эллинским представлениям о роли закона для упорядоченной и справедливой жизни в полисе.

Почтение к закону эллины даже считали присущей им главной чертой, отличавшей их от "варваров", как они именовали всех неэллинов. Любопытна в этой связи оценка, которую во времена азиатских походов Александра Македонского дал один из индийских мудрецов, Дандам, своим греческим коллегам. По словам Плутарха, "выслушав о Сократе, Пифагоре и Диогене, он сказал, что люди эти были, по его мнению, щедро одарены, но прожили свою жизнь слишком подчиняясь законам" (Плутарх. Александр, 65).

Правда, уже во времена Сократа полисный патриотизм и авторитет законов подверглись сомнениям и нападкам, особенно сильно со стороны софистов. Черты космополитизма, однако, заметны во взглядах не одних только странствовавших учителей мудрости, они имели более широкое распространение, свидетельствуя о начавшемся процессе кризиса традиционного уклада полиса, греческого города-государства. Так, Аристипп, слушатель Сократа, говорил о себе: "Да я ... и не причисляю себя к обществу и повсюду остаюсь иностранцем" (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, II, 1, 14). А младший современник Сократа знаменитый Демокрит (ок. 460–370 гг. до н. э.) высказался еще более глобально и определенно: "Мудрому человеку вся Земля открыта. Ибо для хорошей души отечество - весь мир". [9] Для Эпикура (341–270 гг. до н. э.) и стоиков человек — уже гражданин вселенной.

Оставаясь в традиционном горизонте полисного патриотизма, Сократ критически относился к различным современным ему космополитическим веяниям и настаивал на обязанностях гражданина по отношению к государству. Речь при этом шла о законных обязанностях свободных и равных граждан в условиях разумно и справедливо упорядоченного полиса. Лишь на этом пути достижима, по мысли Сократа, свобода — "прекрасное и величественное достояние как для человека, так и для государства" (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, IV, V, 2). Поступать свободно, поясняет Сократ, значит поступать разумно, наилучшим образом. Этому препятствует невоздержанность, ведущая к тому, что человеком управляют телесные удовольствия. Невоздержанность, отчуждая людей от добродетели, влечет к низкому рабству и несвободе, парализует заботу человека о его обязанностях и весь законный порядок полисной жизни.

Возражая софисту Калликлу, восхвалявшему своеволие, произвол и тиранию сильных над слабыми, Сократ отстаивает равенство как один из безусловных принципов полисного правопорядка и справедливости. "Мудрецы учат, Калликл, замечает Сократ, — что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержанность, справедливость, по этой причине они и зовут нашу Вселенную "порядком" ("космосом"), а не "беспорядком", друг мой, и не "бесчинством". Ты же, мне кажется, этого в расчет нисколько не принимаешь, несмотря на всю свою мудрость, ты не замечаешь, как много значит и меж богов, и меж людей равенство, — я имею в виду геометрическое равенство, — и думаешь, будто надо стремиться к превосходству над остальными" (Платон. Горгий, 508). Под "геометрическим равенством" при этом имеется в виду политическая справедливость, равенство по ценности в делах политической добродетели в отличие от простого числового арифметического равенства. Ценность человека не в его силе и способности к насилию во имя власти, но в его разуме, в его понимании блага полиса и владении политической добродетелью. А это требует соответствующего воспитания и учения.

Политические добродетели, как и прочие человеческие добродетели, развиваются путем изучения и прилежания. Те, кто готовится к политической деятельности и властвованию, должны, по Сократу, научиться воздержанности во влечениях и постигнуть знания, необходимые для пользы полиса и его граждан.

Любопытная беседа по этому поводу состоялась между Сократом и Аристиппом, считавшим наслаждение высшим благом. Нарисованный Сократом тяжкий путь к овладению политической добродетелью и искусством властвования не воодушевил его собеседника. К счастью, заметил Аристипп, ведет не путь власти и не путь рабства, но только средний путь, путь свободы. "Да, сказал Сократ, — если бы этот твой путь вел не через людей, подобно тому как он ведет не через власть и не через рабство, то ты, быть может, был бы прав; но если ты, живя с людьми, не захочешь ни власти, ни зависимости, ни добровольного уважения начальников, то, полагаю, ты собственными глазами видел, как сильнейшие — в общественной жизни и частной — умеют доводить слабейших до слез и обращаются с ними, как с рабами" (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, II, 1, 12–13). Властвование, по Сократу, является не удовольствием, но добродетелью; его цель не в удовлетворении личных прихотей и капризов властителя, но в достижении блага для всего полиса. И лишь в меру своих услуг полису тот или иной политик вправе рассчитывать на почести от государства. Ссылаясь на гомеровскую характеристику Агамемнона как "пастыря народов", Сократ замечает, что правитель или военачальник должен заботиться не о себе, но прежде всего о благополучии своих подданных и солдат. Те же, что используют власть в своекорыстных целях, заслуживают сурового наказания. Наказывать следует и тех, говорил Сократ, кто, не изучив предварительно соответствующего предмета, хлопочет об избрании его на государственную должность. Станным считал Сократ то распространенное мнение, будто искусство государственного управления, величайшее из занятий, дается человеку само собою, тогда как в прочих маловажных занятиях люди достигают успеха лишь после соответствующей учебы и подготовки.

Всякий человек, даровитый или бездарный, должен, по Сократу, учиться и упражняться в том, в чем он хочет достигнуть успехов. Особенно значимо воспитание и обучение политическому искусству для людей даровитых. Эти люди, будучи по природе своей нередко неукротимыми и необузданными, без надлежащих знаний способны причинить государству и согражданам огромный вред. И, наоборот, они приносят большую пользу отечеству, если предварительно изучили предмет своей будущей деятельности, научились искусству управления, приобщились к политической добродетели.

Управление делами полиса на основе знания есть, по оценке Сократа, единственный надежный путь ко всеобщему благу. "По моему мнению, — говорил он, — то, что случается, и то, что делается, совершенно противоположные понятия. Если кто не ищет и достигает желаемого, это я называю счастьем; если же кто благоденствует в силу изучения и упражнения, это я называю благополучием; и те, которые ведут жизнь последнего рода, по-моему, поступают как следует" (Там же, III, IX, 14).

Сократ, сам непосредственно не занимавшийся политической деятельностью, вместе с тем живо интересовался всеми полисными делами и стремился к их совершенствованию. Воспитание своих слушателей, особенно молодых, в духе политической добродетели было главной целью сократовских бесед, всех его философско-просветительских усилий.

ДИАЛОГИ

Жизнь Сократа прошла в беседах. Это были не обычные житейские разговоры и словесные препирательства, но облюбованный им, хорошо продуманный и умело применявшийся способ исследования философских, моральных и политических проблем. Сократ ничего не писал. Он

философствовал устно и высказал все свои взгляды в беседах. Последние представляли собой одновременно и своеобразную форму сократовского философствования, и стиль его жизни, сознательно подчиненной поискам истины.

Книги, в том числе и философские, писались и тогда, но устное слово и интерес к нему явно преобладали. Это было время непосредственного, наивно-детского увлечения словом, еще не успевшим потускнеть и закостенеть в своей определенности. Слово удивляло, очаровывало и интриговало. Оно еще поддавалось игре. Афиняне, проводившие большую часть своей жизни на людях, на разного рода публичных собраниях и мероприятиях, на площадях, судах, рынках, гимнастических состязаниях в палестрах и т. п., ценили слово, питали к нему слабость и вообще любили поговорить, потолковать, "покалякать".

Кстати, современный "симпозиум" как форма научного общения и собеседования восходит к древнегреческому "симпосию" — застольной беседе с возлияниями на афинских обедах и пирушках. Культура этих бесед имела давние традиции. Их воспевал уже Гомер в качестве прекрасной формы взаимного общения людей. В сократовские времена симпосий был в большой чести, и Сократ со своими беседами не раз оказывался в центре внимания пирующих афинян. Один из таких случаев изображен в "Пире" Платона, где участники пиршества, устроенного поэтом Агафоном в связи с победой в афинском театре, произносят по очереди похвальное слово в честь бога любви Эроса.

Но нередко афиняне злоупотребляли словом, и их склонность к словопрениям и разбирательству оборачивалась казуистикой и сутяжничеством. Эта порочная страсть еще более подогревалась соблазнительными уверениями софистов, будто с помощью слова, умело составленной речи, соответствующих риторических приемов и ухищрений можно склонить слушателей на свою сторону, представив слабый довод в качестве сильного и наоборот. По влиянию софистов не сводилось лишь к подобным негативным моментам. Они содействовали зарождению собственно научного анализа языка, повышению культуры речи, взлету ораторского искусства в Афинах.

Приезжие учителя мудрости пользовались в Афинах шумным успехом и брали за свое учение весьма высокую плату. И даже Сократ, довольно скептически относившийся к софистам, потратил из своих скудных средств целую драхму на учебу у Продика. И когда как-то зашел разговор об именах, Сократ полушутливо заметил своему собеседнику Гермогену: "Так вот, оказывается, и об именах немалая есть наука. Конечно, если бы я успел прослушать у Продика пятидесятидрахмовый урок, после чего, по его словам, можно и самому стать учителем, ничто не помешало бы тебе тотчас досконально узнать всю истину о правильности имен. Да вот такого-то урока я не слышал, а прослушал всего лишь драхмовый" (Платон. Кратил, 38 b).

Сократовская манера беседы и по стилю, и по содержанию, и по целям резко отличалась от внешне эффектной, напыщенной и изобиловавшей словесными красотами софистической риторики. Но при всей кажущейся простоте речь Сократа не только по существу, но и по форме довольно изощрена. Он был тонким мастером того, что и как сказать. И в искусстве спора явно превосходил софистов, признанных знатоков полемики. Видимо, это прежде всего и предопределило отношение к нему большинства его сограждан как к софисту, но только более искусному. Выразительна в этом плане приводимая у Диогена Лаэртского (II, 19) характеристика Сократа, данная Тимоном:

Каменотес, болтун и реформатор мира,

Князь колдовства, изобретатель каверз, спорщик,

Заносчивый насмешник и притворщик.

О "колдовской" силе сократовских речей сообщают и другие источники. Красочно говорит об этом Алкивиад в платоновском "Пире". Он сравнивает Сократа с уродливым и козлоногим сатиром Марсием, который завораживал людей своей божественной игрой на флейте. Как и у Марсия, внешность Сократа резко контрастировала с его внутренними, душевными талантами. Внешне Сократ был некрасив, небольшого роста, с большим животом, курносый, толстогубый, с большими выпученными глазами, огромным, нависающим лбом, большой лысиной. Этот облик Сократа очень смахивал на забавно уродливые фигурки Марсия, бывшие тогда в ходу. Увидев Сократа впервые, сирийский маг и физиогном Зопир заявил, что, судя по внешнему виду, Сократ по своей натуре — человек духовно ограниченный и склонный к пороку. Это вызвало смех присутствовавших друзей Сократа, но сам он признался, что Зопир совершенно прав и все обстоит именно так, как он сказал, но ему, Сократу, удалось с помощью разума побороть свои пороки и обуздать страсти.

Алкивиад, сравнивая Сократа с Марсием, заметил, что одними только речами Сократ добивается того же, чего Марсий достигал с помощью своей флейты. Выступления даже хороших ораторов, говорит Алкивиад, не волнуют, беседы же Сократа и в плохом пересказе потрясают и увлекают слушателей, мужчин, женщин и юношей. "Когда я слушаю его, — откровенничает несколько подвыпивший Алкивиад, — сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов,[10] а из глаз моих от его речей льются слезы; то же самое, как я вижу, происходит и со многими другими. Слушая Перикла и других превосходных ораторов, я находил, что они хорошо говорят, но ничего подобного не испытывал, душа моя не приходила в смятение, негодую на рабскую мою жизнь. А этот Марсий приводил меня часто в такое состояние, что мне казалось — нельзя больше жить так, как я живу... Поэтому я нарочно не слушаю его и пускаюсь от него, как от сирен, наутек, иначе я до самой старости не отойду от него. И только перед ним одним испытываю я то, чего вот уж никто бы за мною не заподозрил, — чувство стыда. Я стыжусь только его, ибо сознаю, что ничем не могу опровергнуть его наставлений, а стоит мне покинуть его, соблазняюсь почестями, которые оказывает мне большинство... И порою мне даже хочется, чтобы его вообще не стало на свете, хотя, с другой стороны, отлично знаю, что, случись это, я горевал бы гораздо больше" (Платон. Пир, 215 e-216 c). Но Сократ пережил своего неподатливого и строптивого "ученика", хотя правда, политические авантюры последнего в качестве примера "порчи молодежи" сыграли известную роль и в его насильственной смерти.

Менон, софист и ученик Горгия, характеризуя сократовскую манеру беседы, признается, что Сократ его зачаровал, заколдовал и до того заговорил, что в голове у него все сметалось и запуталось. Менон, считавший себя знатоком добродетели, в ходе сократовского испытания вынужден ошарашенно признать, что в данном предмете он полностью несведущ. "И еще, по моему, если можно пошутить, — обращается он к Сократу, — ты очень похож и видом, и всем на плоского морского ската: он ведь всякого, кто к нему приблизится и прикоснется, приводит в оцепенение, а ты сейчас, мне кажется, сделал со мной то же самое — я оцепенел... Ты, я думаю, прав, что никуда не выезжаешь отсюда и не плывешь на чужбину: если бы ты стал делать то же самое в другом государстве, то тебя, чужеземца, немедля схватили бы как колдуна" (Платон. Менон, 80 a-b).

Мастерство Сократа, собеседника-исследователя, пришло, конечно, с годами, по мере формирования его собственной морально-философской позиции. Но вкус к беседам и талант вдумчивого и острого полемиста он проявил уже в молодости. По биографической версии Аристоксена, молодой Сократ, работавший каменотесом, привлек внимание философа Архелая именно своим умелым и продуманным спором с товарищами по работе, когда речь шла о заработках.

Еще юношей, то ли 16, то ли 20 лет, Сократ беседовал с посетившими Афины Парменидом и Зеноном; причем прославленный Парменид был уже в преклонных годах, а его знаменитый ученик Зенон в зрелом возрасте. Во время беседы Сократ довольно пронизательно подметил, что хотя оба его собеседника говорят по существу одно и то же — Парменид утверждал существование единого, а Зенон отрицал существование многого, — однако делают вид, будто говорят разное. Этот точный выпад уязвил Зенона и больно задел его представления о себе как оригинальном и самостоятельном философе, хотя и ученике Парменида. "Да, Сократ, — сказал Зенон, — но только ты не вполне постиг истинный смысл сочинения. Хотя ты, подобно лаконским щенкам, отлично выискиваешь и выслеживаешь то, что содержится в сказанном, но прежде всего от тебя ускользает, что мое сочинение вовсе не притязает на то, о чем ты говоришь, и также вовсе не пытается скрыть от людей сей великий замысел" (Платон. Парменид, 128 с). Раздраженный Зенон, как видим, хотя и грубовато, но очень метко сравнил тонкий полемический дар своего юного оппонента с охотничьим нюхом хорошей гончей.

Беседа — стихия Сократа. Окунувшись в нее, он, можно сказать, не только не вынырнул оттуда до конца жизни, но, больше того, твердо надеялся на блаженные беседы и после смерти. Эта страсть, охватившая его, завлекала в свои сети и всех тех, кто встречался с ним на долгом жизненном пути. "Вызывать Сократа на разговор, — удачно сострил известный античный математик и астроном Федор Киренский, — это все равно что звать ездока в чистое поле. Так что спрашивай и услышишь" (Платон. Теэтет, 183 d).

Беседовать и испытывать, обсуждать и советовать, спрашивать и отвечать, сомневаться и ввергать в сомнение, наставлять и опровергать истинно сократовские глаголы, отражающие направление и смысл философствования этого всегда бодрого, жизнерадостного и общительного человека.

Он беседовал с философами, софистами, политиками, военачальниками, поэтами, скульпторами, художниками, ремесленниками, торговцами, гетерами, со свободными и рабами, влиятельными гражданами полиса и простым людом, мужчинами и женщинами, старцами и юношами, людьми робкими и наглými, бездарными и гениальными, с друзьями и врагами, афинянами и иноземцами, днем и ночью, в военных походах и дома, на свободе и в заключении. И о чем только он ни говорил: о богах и людях, полисе и законах, уме и глупости, знании и незнании, добре и зле, благе и справедливости, свободе и долге, добродетелях и пороках, богатстве и бедности, дружбе и взаимопомощи, самопознании и образовании, душе и теле, жизни и смерти. Собеседники и темы бесед менялись, но суть оставалась одна: во всеоружии разумного слова Сократ был в философской "разведке боем" — постоянном поиске и битве за истину, справедливость и нравственность, за должное в человеческих делах.

Это постоянство сократовской позиции, его стремление и умение ввести случайный и фрагментарный обмен мнениями в русло характерной для него беседы-исследования неизбежно сопровождалось некоторыми элементами повтора, возвращения к уже не раз сказанному, к

исходным принципам концепции. Так, в очередной беседе с софистом Гиппием о справедливости Сократ вернулся к своей основной мысли о том, что людям хорошо известно, у кого научиться какому-нибудь ремеслу, но они не знают, к кому обратиться для изучения более важного предмета — справедливости. Гиппий на это колко заметил Сократу, что все это он уже слышал от него. Любопытно продолжение беседы.

"— То удивительно здесь, Гиппий, что я говорю не только одно и то же, но об одном и том же, — отвечал Сократ. — В силу своего многознания ты, вероятно, никогда не выражаешься одинаково об одном и том же?

— Именно, я всегда стараюсь сказать что-либо новое.

— Что же, ты и относительно того, что знаешь, например, относительно грамматики, если кто спросит, сколько и какие буквы в слове "Сократ", ты один раз стараешься так отвечать, а другой раз иначе; или, например, относительно чисел, если кто спросит тебя, сколько будет дважды пять, ты тоже отвечаешь неодинаково?

— Здесь я, так же как и ты, говорю всегда одно и то же, но относительно справедливости я именно теперь могу сказать то, против чего ни ты, ни кто другой не в состоянии будете ничего возразить.

— Клянусь Герой, — ответил Сократ, — по твоим словам, ты нашел великое счастье, если судьи перестанут давать разные решения, если граждане перестанут спорить за правду, судиться и образовывать партии, а государства враждовать и вести войны" (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, IV, IV, 6–8).

Дальнейшее обсуждение, однако, показало, что "великого счастья" Гиппий не нашел и ему нечего по существу возразить против сократовского отождествления справедливого и законного.

Блестяще владея искусством спора, Сократ, однако, принципиально противопоставлял себя софистам-спорщикам, а свои беседы — софистическим спорам и словесным препирательствам. Софистический спор нацелен на достижение внешнего эффекта победы над оппонентом; при этом софист-спорщик, игнорируя существо дела и отрицая объективный характер истины, пользуется всевозможными словесными ухищрениями и уловками. Для Сократа же беседа это диалогическая форма обсуждения соответствующего предмета и поиска истины. Будучи формой его философствования, сократовская беседа воспроизводит основные моменты метода его философии. В целом можно сказать, что диалоги Сократа — это и есть его диалектика в действии. Ксенофонт сообщает, что слово "диалектика", по мнению Сократа, "происходит от того, что люди сходятся и сообща разбирают предметы по их родам. Потому, говорил он, человек должен приготовить себя к этой добродетели как можно лучше и всячески о ней заботиться, так как отсюда выходят люди и нравственные, и способные к управлению, и искуснейшие диалектики" (Там же, IV, V, II),

Диалектика для Сократа представляет собой философское искусство вести рассуждение. Она отличается от эристики — софистического метода спора. Эристик, отстаивая свою правоту, во что бы то ни стало возражает против иной точки зрения. Диалектик же тот, кто умеет ставить вопросы и давать ответы. Поэтому беседа как диалектический разбор вопроса предполагает взаимно согласованное, дружеское рассуждение собеседников. Спорщики препираются и затемняют предмет спора, беседующие же совместными усилиями стремятся к прояснению возникшей

проблемы, причем сведущий и знающий помогает своему собеседнику на этом диалогическом пути познания.

Искусство беседы, по Сократу, требует исходить из того, что уже известно собеседнику, а не ошарашивать его сразу некой неизвестной ему и непонятной истиной. Поэтому следует путем наводящих вопросов выяснить границы знания и незнания собеседника, помочь ему "вспомнить" то, что известно его душе: ведь познание и есть воспоминание ("анамнесис") вечной души о том, что она знала еще до рождения данного человека. "Но если, говорит Сократ, — рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания, тогда, по-моему, "познавать" означает восстанавливать знание, тебе уже принадлежавшее. И, называя это припоминанием, мы бы, пожалуй, употребили правильное слово" (Платон. Федон, 75 е).

В ходе диалектических бесед человек, по мысли Сократа, восстанавливает знания доставшейся ему бессмертной души, другими словами — духовно возрождается. Поэтому роль собеседника, посредством диалектики помогающего возрождению знания и его закреплению, он по аналогии с ремеслом своей матери-повитухи называл "майевтикой", т. е. повивальным искусством. "В моем повивальном искусстве, — замечает Сократ, — почти все так же, как у них; отличие, пожалуй, лишь в том, что я принимаю у мужей, а не у жен и принимаю роды души, а не плоти. Самое же великое в нашем искусстве — то, что мы можем разными способами допытываться, рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод" (Платон. Теэтет, 150 b-c). И с этой точки зрения понятно, почему

Сократ не считал себя "учителем" тех, у кого ему довелось принять "роды души": ведь рожденные в ходе беседы знания — это "плоды" его собеседников, а не результат его особой мудрости, от которой он к тому же решительно отрекся. Он полагал, что его слушатели не могут у него чему-то научиться, как это обычно имеется в виду в отношениях "учитель-ученики", но они могут с его помощью открыть в себе много прекрасного и разумного, если, правда, в них это уже заложено. Поэтому тех своих собеседников, в ком не были заметны какие-либо признаки душевной "беременности", он отсылал на учение к Продику и другим софистам: в его личной помощи такие люди не нуждались.

Чтобы вновь не растерять возрожденное посредством "повивального искусства" знание, результаты познания-воспоминания необходимо, по Сократу, "связать" путем общих определений и понятий. Лишь благодаря этому можно раскрыть сущность обсуждаемого предмета и достигнуть истинного знания о нем. Такова в конечном счете цель сократовских бесед, в которых обсуждение конкретных и частных явлений подводит к выяснению их сущности, к рассмотрению того, что же такое сами по себе добродетель, справедливость, мудрость, мужество, прекрасное и т. п.

Познавательный интерес сократовской беседы направлен на раскрытие мыслительной сущности рассматриваемых явлений, а не на описание их чувственных образов и внешних взаимосвязей.

Сократ в своих беседах часто прибегал к индукции, используя ее как при образовании общих определений, так и с противоположной целью — для наглядной демонстрации ошибочности тех односторонних и мнимых "общих" определений, которые опрометчиво предлагались его собеседниками на основе поверхностных и поспешных обобщений эмпирического характера. В данном отношении можно сказать, что Сократ умело использует такой прием опровержения оппонента, как противопоставление более последовательной и обстоятельной индукции — индукции случайной и непродуманной.

Но никакая индукция, согласно Сократу, не ведет к истине, поскольку индуктивное рассуждение оперирует внешними и случайными свойствами самих вещей, а не их мыслительной сущностью. Божественная мудрость не только конечный ориентир и цель познания, но и его исходный пункт.

Поэтому Сократ оперирует словами "благо", "добродетель", "справедливость" и т. п. не как конечным результатом индуктивных рассуждений и "общим определением", а как исходным понятием, дедукцией из бесспорной для него божественной мудрости, которая одна только и предопределяет разумную сущность всего остального, да и саму познавательную способность человека. "Я решил, — рассказывает Сократ о своем переходе от натурфилософских занятий к понятийному анализу, — что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия, хотя уподобление, которым я при этом пользуюсь, в чем-то, пожалуй, и ущербно... Как бы там ни было, именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие, которое считал самым надежным; и то, что, как мне кажется, согласуется с этим понятием, я принимаю за истинное — идет ли речь о причине или о чем бы то ни было ином, — а что не согласно с ним, то считаю неистинным" (Платон. Федон, 100 a-b).

Определения Сократом блага, мужества, справедливости и т. п. в качестве знания лишь по внешней видимости являются выводом из его предшествующего индуктивного рассуждения, по существу же они представляют собой исходный принцип сократовского философствования. Истина, которая "рождается" в сократовских беседах, предшествует им. Дедуктивное понятие предшествует индуктивному "общему определению". Собственно, именно то, что Сократ уже в начале беседы располагает соответствующим дедуктивным понятием, и позволяет ему уверенно дирижировать ходом обсуждения. Умелое сочетание скрытой глубинной дедукции и внешней индукции придает особый блеск и силу сократовскому стилю беседы. Спор как будто разворачивается в ключе индуктивных рассуждений, но его итог уже предопределен исходной установкой дедуктивного характера. Позиция Сократа в его беседах напоминает айсберг, основная и наиболее опасная часть которого остается невидимой. Опровергнуть в беседе Сократа значило обнаружить и отвергнуть невидимые начала его внешней аргументации. Но собеседники Сократа не вдавались в эти глубины.

Кроме того, подобное отрицание начал сократовской позиции в беседе означало бы прекращение самой беседы, ее превращение в обычный спор, где каждый отстаивает свою собственную позицию и где, следовательно, не может быть согласованного обсуждения проблемы. Вместо совместного поиска истины получился бы обмен мнениями спорящих сторон, каждая из которых одинаково неуступчива в своих претензиях на истинность.

Сократовская беседа исходит из предпосылки наличия объективной истины, признание которой превращает разговаривающих в собеседников и объединяет их познавательные усилия. Хотя именно сократовская позиция определяет и эту предпосылку, и эту истину (или по крайней мере путь к ней), но он скромно (и предусмотрительно!) выдает ее за нечто общезначимое и объективное, облегчая тем самым согласие оппонента и на саму беседу, и на ее результаты. "Когда он сам разбирал какой-либо вопрос, — пишет Ксенофонт, — то приступал к нему путем общепринятых истин, считая это основанием речи. Оттого-то, когда он говорил, у него более всех, насколько я знаю, оказывалось соглашающихся слушателей. Он говорил, что и Гомер потому придал Одиссею славу надежного оратора, что тот умел вести речи путем общепризнанных истин" (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, IV, VI, 15). Точнее было бы сказать, что за такие "общепринятые истины" Сократ выдавал свое, далеко не общепринятое, понимание существа разбираемых вопросов. Но это был акт не одиссеевского хитроумия, но сократовской мудрости.

Сократ дорожил согласием собеседника — ведь без этого нет и беседы! и умело добивался таких ответов, с которыми по видимости был согласен и сам. Но на какой-то стадии беседы оказывалось, что собеседник стал явно противоречить самому себе и что вопросы Сократа загнали его в тупик. Избранный путь исследования оказывался ложным, и сократовское согласие представляло как расчетливое притворство. Про Сократа поэтому обычно говорили, что он путается нарочно, чтобы запутать собеседника. Сам он в беседе с Меноном объяснял дело иначе: "Ведь не то что я, путая других, сам ясно во всем разбираюсь, — нет: я и сам путаюсь, и других запутываю. Так и сейчас — о том, что такое добродетель, я ничего не знаю, а ты, может быть, и знал раньше, до встречи со мной, зато теперь стал очень похож на невежду в этом деле. И все-таки я хочу вместе с тобой поразмыслить и поискать, что она такое" (Платон. Менон, 80 d).

Подобные тупиковые моменты в сократовских беседах демонстрировали не только невежество того или иного собеседника, но и вообще сам принцип философского незнания ("Я знаю, что ничего не знаю"), скептическое в ироническое отношение Сократа к человеческой мудрости ("мудр только бог, человеческая мудрость немного стоит"). Сократ ироничен и к себе, и к другим. Выявление чужого ничтожества он старался смягчить уничижением самого себя. По преимуществу сократовская ирония добродушна, деликатна и свободна от зла и спеси.[11] Она не заострена до уничтожающего сарказма, но и не притуплена до беззубого юмора. Ирония Сократа ошарашивает и уязвляет. Правда, за собеседником остается почетная возможность продолжить совместные поиски выхода из диалогического тупика, но на это оказываются способными, судя по сократовскому опыту, лишь немногие.

Чаще, однако, сократовская ирония пополняла ряды недовольных им сограждан. И этому обиженному большинству в конце концов удалось взять верх над своим обидчиком и пресечь его колкие речи. В числе тех, кто не раз оказывался мишенью сократовской иронии, был и влиятельный афинский демократ Анит, сыгравший активную роль в осуждении Сократа. Одно из их столкновений прекрасно изображено Платоном в диалоге "Менон", действие которого разворачивается в 402 г. до н. э., т. е. незадолго до сократовского процесса. Сократ беседует с гостем Анита фессалийцем Меноном о том, что такое добродетель, можно ли ей научиться, как и у кого. В ходе беседы к ней подключается и подошедший Анит. В обычной своей манере ироничного завышения достоинств посредственных людей Сократ в связи с появлением нового собеседника замечает, что вот с такими людьми, как Анит, и надо исследовать, существуют ли учителя добродетели или нет и какие они.

"... Ведь Анит, — замечает Сократ, — прежде всего сын Антемиона, человека мудрого и богатого, который разбогател не случайно и не благодаря чьему-нибудь подарку, как фиванец Исмений,[12] получивший недавно Поликратовы сокровища, но благодаря собственной мудрости и усердию; к тому же он не какой-нибудь чванный, спесивый и докучливый гражданин, но муж скромный и благовоспитанный. И Анита он хорошо вырастил и воспитал, как считает большинство афинян, выбирающих его на самые высокие должности" (Платон. Менон, 90 a-b).

Зная Сократа, его неприязнь к наживательству, его нелестное мнение о решениях "большинства афинян" и т. п., можно не сомневаться, что все эти лестные слова в адрес Антемиона и его хорошо воспитанного сына Анита сплошная ирония и чистое надувательство. Сократовская манера иронизировать потому и уязвляла глубоко и сильно, что ее стрелы пускались с весьма высокого и лестного для объекта насмешки допущения, которое как раз и не было оправдано ни его прошлым и настоящим, ни особенно его позицией в текущей беседе. Этим, в частности, обусловлено то характерное для сократовских бесед обстоятельство, что, добиваясь

поддакивания собеседников в начале разговора, Сократ неприметно заводил их в тупиковую ситуацию, сбивая с толку и вынуждая отказываться от прежних "да". Чем больше был ироничный прикуп, тем чувствительнее для иронизируемого оказывалась потеря в ходе беседы тех иллюзорных достоинств, которые тонко подсунил ему для подвоха и искусно развеял его опасный собеседник. Течение сократовской беседы исподволь и незаметно размывало ее начальное допущение, которое в конце концов оказывалось применительно к данному случаю — надо же такому случиться! — несостоятельным.

Такое ведение сократовской игры-беседы на занижение достоинств оппонентов создавало впечатление, что Сократ дурачит их. Эффект усиливался еще и тем, что параллельно этому Сократ "дурачился" и сам, хотя ход беседы — и объективно, и субъективно — демонстрировал несостоятельность и этого допущения. Вся сократовская беседа представляла в глазах ее уязвленных участников как реализация колкого замысла Сократа: принизить других и возвысить себя. Тема и существо бесед забывались, оставалась и копилась злоба против собеседника, уязвившего их достоинство и самолюбие.

В начале беседы Анит, не чуя пока подвоха, легко соглашается с Сократом, что учиться тому или иному искусству следует у тех, кто сведущ в соответствующем деле: врачебному искусству — у врача, игре на флейте — у флейтиста и т. д. Когда же речь заходит о стремления Менона научиться мудрости и добродетели, необходимо и в частной и публичной жизни, и Сократ упоминает со известных всем афинянам учителях добродетели, обучающихся за плату этому искусству, т. е. о софистах, Анит раздраженно замечает: "О Геракл! И не поминай их, Сократ! Не дай бог, чтобы кто-нибудь из моих родных или домашних, или друзей, здешних или иноземных, настолько сошел с ума, чтобы идти к ним себе па гибель, — потому что софисты — это очевидная гибель и порча для тех, кто с ними водится" (Там же, 91 с).

Сократ, сам будучи принципиально на иных позициях, чем софисты, в споре с Анитом, однако, берет их сторону. И вообще к софистам Сократ относится мягче, терпимее, лояльнее, чем это можно бы было ожидать в свете его отличия от них. Он и раньше не раз признавал высокие достоинства таких софистов, как Протагор, Горгий, Продик, отличая их от софистов типа Фрасимаха и Калликла. Анит же к софистам, которые все для него на одно лицо, относился как аристофановский Стрепсиад. Его угрюмое недоверие вообще ко всем софистам опиралось на давний предрассудок, видевший корни всех зол и неудач в новых веяниях и мудрствованиях.

Сократ, напротив, разоблачал подобный предрассудок, жертвой которого он сам стал. Ему импонировали большие знания многих знаменитых софистов, их просветительский пафос и рационализм, их готовность обучить других, пускай за плату, тому, что знали сами. Сократ, в частности, обращает внимание Анита на то, что добрая слава Протагора и многих его современных последователей во всей Элладе никак не вяжется с приписываемой им порчей юношества. По мнению Сократа, зло и порча проистекают от незнания многих, а не от знания немногих. И вовсе не софисты виновны в некомпетентности афинских должностных лиц, в правлении познающих, случайных и неподготовленных к государственным делам людей, во всеобщем интриганстве, погоне за наживой и прочих нравственных и политических пороках членов афинского полиса.

Однако такие аргументы не доходят до Анита, который с позиций охранительного патриотизма предлагает вообще очистить Афины от софистов. При этом Анит признается, что сам он никогда не

имел дела с софистами, попросту говоря, не знает их. Дальнейшая беседа приобретает любопытный оборот:

"Сократ. Так как же ты, милейший, можешь разобраться, что в этом деле есть хорошего и что плохого, если ты вовсе и не знаешь его?"

Анит. Легче легкого! Уж в них-то я разбираюсь, каковы они, знаю я их или нет, все равно.

Сократ. Ты, верно, прорицатель, Анит? Ведь из того, что ты сказал, мне не понять, как ты мог разобраться в них иначе" (Там же, 92 с).

На вопрос Сократа, у кого же, если не у софистов, учиться добродетели, Анит ссылается на многих "достойных афинян". Сократ, не отрицая наличие таковых, полагает, однако, что люди, сами доблестные в гражданских делах, в том числе такие знаменитые политики, как Фемистокл, Аристид, Перикл, Фукидид, не были искусны в деле обучения других — и даже собственных сыновей — той добродетели, которой были причастны сами; поэтому они не могут расцениваться в качестве учителей добродетели.

Здесь участие в беседе рассерженного Анита, которому показалось, что Сократ порочит всех афинских политиков, включая и его самого, завершается следующей примечательной угрозой: "Что-то, по-моему, слишком легко поносишь ты людей, Сократ. Если хочешь меня послушаться, я бы советовал тебе поостеречься. Может быть, в другом городе тоже легче делать людям зло, чем добро, а здесь и подавно. Впрочем, я думаю, ты и сам это знаешь" (Там же, 95 а).

Не обращая внимания на эти угрозы, Сократ продолжает, уже без Анита, свою беседу с Меноном, который сумел достойно претерпеть горечь сократовской иронии. Подобное испытание иронией сократовских бесед прошли все те, из кого сформировался с годами кружок постоянных слушателей и собеседников Сократа, преданных ему друзей и учеников. В их числе были Платон, Ксенофонт. Критон, Аполлодор, Антисфен, Аристипп, Федон, Аристодем, Евклид Мегарский, Эсхин, Теэтет, Менексен, Симмий, Кебет, Критобул, Херефонт, Херекрат, Гермоген, Евтидем и другие.

Самым выдающимся в этом ряду был Платон. Его знакомство с Сократом произошло примерно в 407 г. до н. э. и продолжалось до казни учителя. Рассказывали, будто накануне встречи с Платоном Сократу приснился лебедь, который, посидев у него на груди, взлетел с пением ввысь. И когда на следующий день состоялась встреча с юным Платоном, Сократ, вспомнив про сон, восторженно заметил: "Вот мой лебедь!" Лебедь считался священной птицей Аполлона, и Сократ, рассматривавший свое философствование как служение этому богу, истолковал происшедшее как божественное знамение и вещее указание на появление среди его слушателей нового служителя Аполлона и достойного преемника. Как бы то ни было, философские надежды Сократа Платон оправдал.

Любопытна легенда о встрече Сократа с Ксенофонтом, будущим историком и одним из основных, наряду с Платоном, источников наших сведений о сократовских беседах. Как-то разговорившись с незнакомым молодым человеком, Сократ спросил у него, куда следует идти за мукой и маслом. Юный Ксенофонт бойко ответил: на рынок. "А за мудростью и добродетелью?" — поинтересовался Сократ, вызвав удивление юноши, С этого удивления и началась их дружба. "Иди за мною, я покажу!" — пообещал Сократ.

Ксенофонт стал в дальнейшем одним из его внимательных, ревностных и любящих слушателей. Когда Ксенофонт намеревался поступить наемником к Киру, он предварительно обсудил это дело с Сократом. Щекотливость мероприятия состояла в том, что Персия хотя не была в открытой вражде с Афинами, но держалась явно проспартанской позиции. Сократ, твердо придерживавшийся полисного патриотизма, счел неуместным брать на себя решение сомнительного вопроса и отослал Ксенофонта к оракулу Дельфийского храма в надежде, что последний не станет давать в сложившейся обстановке антиафинского прорицания. Ксенофонт, однако, облегчил положение оракула, завуалировав существо своего обращения. Он спросил: "Каким богам должен я принести жертву, чтобы благополучно возвратиться?". В Грецию он вернулся уже после казни Сократа.

Восторженными поклонниками и постоянными спутниками Сократа были юный Аполлодор и будущий основатель кинической школы Антисфен. Последний, живя вне города, ежедневно приходил в Афины послушать Сократа, побеседовать с ним. С той же целью еще более дальний путь из Мегар проделывал Евклид, будущий глава мегарской школы философии. А во время афино-мегарской войны, когда мегарянам было запрещено посещать Афины, Евклиду случалось пробираться к Сократу даже в женской одежде.

Федон из Элиды был выкуплен из рабства при активном содействии Сократа. Между ними установилась очень тесная дружба. Позже Федон у себя на родине основал элидскую философскую школу.

Старая дружба связывала Сократа с Критоном, чей сын Критобул тоже был принят в сократовский круг.

Впрочем, в дружеских отношениях Сократ находился со всеми своими постоянными собеседниками-"учениками". Особо восторженные его почитатели стали даже внешне подражать ему. Так, Антисфен щеголял в худом плаще, а Аристодем стал ходить босиком. Видимо, такое подражательство приобрело заметный размах, раз уж Аристофан счел уместным заметить в своих "Птицах":

Лакедемоном бредили афиняне,

Не мылись и не брились,

Бородатыми Сократами расхаживали с палками.

Упоминание Аристофаном Лакедемона (Спарты) было намеком на сократовскую критику богатства и роскоши, на его призывы к воздержанности в еде, питье, одежде, словом, ко всему тому, что внешне больше подходило к спартанскому, а не афинскому образу жизни.

Считая воздержание от чувственных удовольствий и обуздание страстей необходимой предпосылкой всякой добродетели, Сократ уделял обсуждению этого предмета со своими друзьями-"учениками" большое внимание. Кстати сказать, сократовские беседы на данную тему лишены проспартанских мотивов. Наиболее обстоятельно о воздержании Сократ беседовал с Аристиппом, приверженцем принципа удовольствия. Свою собственную аргументацию Сократ в упомянутой беседе дополнил назидательным мифологическим рассказом софиста Продика о Геракле на перепутьи.

Сюжет этого рассказа таков. Когда Геракл, достигнув юношеского возраста, задумался, по какому пути ему идти дальше, к нему в образе двух женщин явились Порок и Добродетель, и каждая из этих дам стала расхваливать собственные достоинства, очерняя одновременно свою соперницу. Из их спора выясняется, что только добродетель — единственный путь к действительной радости, хотя и путь трудный, далекий. Удовольствия же на пути порока близки и легко достижимы, но скоротечны и чреваты несчастьями. "Из всего, что есть доброго и хорошего, — говорит Добродетель Гераклу, — боги ничего не дают человеку без труда и забот. Таким образом, если ты хочешь, чтобы боги были к тебе милостивы, ты должен почитать их; если желаешь, чтобы тебя любили друзья, ты должен делать им добро; если стремишься к уважению со стороны известного города, ты должен приносить пользу этому городу; и если добиваешься удивления своей деятельностью со стороны всей Эллады, ты должен стараться благодетельствовать всей Элладе; если хочешь, чтобы земля давала тебе обильную жатву, ты должен отдаться земле; если находишь, что тебе следует извлекать богатства из стада, ты должен заботиться о стадах; стремишься ли достигнуть славы путем войны и быть в состоянии доставлять свободу друзьям и порабощение врагам, ты должен изучать военные науки у людей знающих и упражняться в их применении. Если же ты желаешь иметь сильный организм, ты должен приучать его повиноваться рассудку и развивать его посредством труда и пота" (Ксенофонт. Воспоминание о Сократе, II, 1, 28).

Сократу, однако, не удалось, даже прибегнув к рассказу Продика и схожим по назидательности стихам Гесиода и Епихарма, полностью переубедить Аристиппа, который в дальнейшем основал философскую школу киренаиков-гедонистов. Правда, под влиянием сократовской философии киренаики направили свои усилия на моральную проблематику, и гедонизм (стремление к наслаждению) у них играет роль морального принципа, имеет этический смысл.

В беседах Сократа с людьми из ближайшего его окружения, с друзьями и учениками, заметно усиливается момент наставления, вразумления, назидания. В таких беседах Сократ прибегает к возможно более мягким тонам своей богатой полемической палитры. Основное внимание в этих случаях он уделяет не ироническому разоблачению ложных представлений собеседника, но высказыванию и обоснованию положительных моментов своей позиции, и здесь совет сочетается с критикой, серьезное с шуткой, но ирония заметно смягчена и в целом позитивное превалирует над негативным. Таковы, например, беседы Сократа со своим старшим сыном Лампроклом о признательности родителям и уважении к матери, с Аристомедом о любви божества к человеку, с Херекратом о единодушии и взаимной любви между братьями, с Антисфеном и Критобулом о дружбе и выборе друзей, с Аристархом о помощи в нужде, с Евтиром о добывании себе пропитания трудом, с Критоном о путях борьбы против сикофантов, с Дионисидором об обязанностях военачальника, с сыном Перикла об афинянах, с Главконом и Хармидом о необходимости соответствующего образования для занятия политикой, с Епигеном о значении телесных упражнений и т. д.

Переход от иронической беседы-poleмики с запутыванием собеседника и демонстрацией его незнания к наставительной беседе-совету хорошо виден на примере общения Сократа с Евтидемом Красивым. Если первые свои беседы с Евтидемом — о роли знания для управления государством, о добре и зле Сократ вел в ироническом духе, больно задевая самомнение слушателя, то в дальнейшем, когда Евтидем стал ревностным сократиком и усвоил даже привычки учителя, последний стал беседовать с ним простым и понятным образом.

Часто сократовские беседы с учениками развертывались по ходу совместного чтения произведений древних и современных авторов и разбора их положений. Поощряя любознательность своих слушателей и всемерно содействуя их добродетельной тяге к знанию, Сократ в тех случаях, когда сам был несведущ в том или ином вопросе, отводил их к знающим людям. При этом он постоянно предостерегал их против суетного стремления к "многознанию" и "всезнанию", призывая сосредоточиться на развитии и углублении практически необходимых, полезных знаний и занятий. Так, он не советовал при изучении геометрии или астрологии вдаваться в темные дебри и выходить далеко за рамки практически полезного для человеческой жизни, например, в земледелии, строительстве, морском деле и т. п. Тем же, кто желал помочь себе больше, чем это в пределах человеческого знания, Сократ советовал обратиться к мантике.

Считая своих слушателей друзьями, а не "учениками", Сократ, в отличие от софистов, не брал с них денег. Софист Антифон по этому поводу как-то заметил Сократу: "Очевидно, если бы ты считал свое собеседование что-нибудь стоящим, то брал бы за него деньги не менее стоимости. Ты, может быть, справедлив, потому что никого не обманываешь из-за любостыжания, но ты не можешь быть умным, потому что знаешь то, что ничего не стоит" (Там же, 1, VI, 12). Явно задетый славой и популярностью Сократа, Антифон называет его "учителем злополучия", настраивающим и учеников своих на лад своей бедной и безденежной жизни в рабской нужде.

Сократ был не из тех людей, кого могли сбить с толку подобные язвительные выпады. Да и его шкала ценностей исходила из иного понимания благ: счастье он видел не в богатстве, роскоши и неге, но в добродетельной жизни, достигаемой на путях умеренности, воздержания и разумного управления потребностями, страстями и чувствами. Софиста, берущего плату за обучение своему знанию, Сократ уподобляет тем, кто продает свою красоту за деньги. И там, и тут нет любви, между тем только любовь одухотворяет и возвышает человеческие отношения вообще, отношение человека к истине в особенности. Ведь философия как любовь к истине — дитя не только глубокого познания, но и возвышенной любви.

И Сократ вел свои философские беседы, не занижая этого высокого пафоса бескорыстного просвещения всех тех, кто готов был его слушать.

Сократовские беседы сделали его уже при жизни популярнейшей фигурой не только в Афинах, но и во всей Элладе. И когда Херефонт, один из преданных ему слушателей, обратился к дельфийской пророчице с вопросом, есть ли кто на свете мудрее Сократа, пифия ответила: "Софокл мудр, Еврипид мудрее, Сократ же — мудрейший из всех людей". Сохранился и другой вариант ответа: "В мудрости никто не сравнится с Сократом".

По тогдашним представлениям, этот ответ пифии означал высшее признание человеческих достоинств Сократа и его своеобразную "канонизацию" в качестве мудреца. Трудно допустить, чтобы столь значимый ответ был экспромтом пифии. Было ясно, что мнение дельфийского оракула, пользовавшегося всеэллинским влиянием, вскоре же получит широкую огласку. И выбор в пользу Сократа был равносильен божественному одобрению его позиции в качестве нормативного образца и освященного масштаба. Чрезвычайно осторожные и эластичные в своих высказываниях жрецы храма Аполлона в Дельфах не решились бы, конечно, назвать мудрейшим человека в каком-либо отношении, с их точки зрения, сомнительного, порочного, а тем более безбожного, богохульствующего и т. п. Судя по всему, в Дельфах задолго до обращения Херефонта были достаточно хорошо осведомлены о Сократе, и его имя не раз упоминалось в кругу дельфийских жрецов.

Ответ оракула вверх Сократа в раздумье о смысле божественного прорицания: сам он не считал себя мудрым, но и бог ведь не лжет. Путем бесед и наблюдений испытывая на мудрость себя и всех тех, кто слыл что-либо знающим, Сократ пришел к выводу, что если другие мнят себя мудрыми, не будучи таковыми, то он сам, хотя и не мудр, но, по крайней мере, и не воображает себя мудрецом. В этом различии он и усмотрел причину предпочтения оракулом его всем остальным. "А в сущности, афиняне, поясняет Сократ, — мудрым-то оказывается бог, и своим изречением он желает сказать, что человеческая мудрость стоит немногого или вовсе даже ничего, и, кажется, при этом он не имеет в виду именно Сократа, а пользуется моим именем ради примера, все равно как если бы он сказал: "Из вас, люди, всего мудрее тот, кто подобно Сократу знает, что ничего поистине не стоит его мудрость"" (Платон. Апология Сократа, 23 b).

Сократовские беседы, пронизанные таким пониманием смысла божественного прорицания, привели его в конечном счете в суд. И когда накануне слушания дела Гермоген спросил его, почему он не готовится к защите, Сократ резонно заметил: "Разве я не провел всю жизнь в этом занятии?"

ДЕЛА ПУБЛИЧНЫЕ

Первые три с половиной — четыре десятка лет жизни Сократа — наиболее темные и неясные в его биографии, поскольку он не успел еще стать известной в Афинах фигурой и попасть в поле интереса современников. Афины переживали тот период своей истории, который принято обозначать как пентеконтаэтию (пятидесятилетие); речь при этом идет об отрезке времени между решающими сражениями греко-персидских войн (морской бой в Саламинском проливе в 480 г. до н. э. и сухопутная битва при Платеях в 479 г. до н. э.) и началом внутригреческой, главным образом — афино-спартанской, Пелопоннесской войны (431 г. до н. э.). В обстановке победоносного завершения греко-персидских войн Афины в это пятидесятилетие достигают своего расцвета.

Внутриполитическое положение характеризуется дальнейшим расширением и укреплением демократии. Афинский демос издавна играл решающую роль в политической жизни своего города-государства.

Введенная законодательством Солона (594 г. до н. э.) умеренная цензовая демократия просуществовала в Афинах несколько десятилетий. Начиная с 60-х годов VI в. до н. э. власть в Афинах почти на полвека переходит в руки тирана Писистрата и его сыновей. После низвержения тирании Писистратидов в последнем десятилетии VI в. (509 г. до н. э.) Клисфен более основательно, чем Солон, в духе демократии реформирует социально-политический строй Афин.

В период греко-персидских войн у власти в Афинах оказываются сторонники аристократии "в течение по крайней мере семнадцати лет" (Аристотель. Афинская полития, ч. 1, IX, 25, 1). Но уже в 60-х годах V в. до н. э. реформами Эфиальта были сделаны новые решающие шаги по пути дальнейшего усиления демократии. В 457 г. до н. э. Эфиальт был убит его политическими противниками, но проводившаяся им демократическая линия продолжалась. Позиции демоса существенно укрепляются при Перикле, который в 450–429 гг. до н. э. стал ведущим государственным деятелем в Афинах и популярным вождем демоса.

В противовес Периклу, чье влияние в государстве все возрастало, аристократия на первых порах выдвинула и поддерживала Фукидида из Алопеки.[13] Борьба между Периклом и Фукидидом

привела к установлению на некоторое время политического равновесия сил соперничавших партий демоса и благородных, или, выражаясь политическим языком того времени, "прекрасных и добрых". Фукидиду удалось в какой-то мере консолидировать усилия партии "немногих" в ее борьбе за власть против народной партии. Это, однако, продолжалось недолго. Опираясь на демос, умело и тонко направляя его, Перикл сумел добиться явного перевеса демократии над аристократией, а заодно — укрепить свое личное влияние и власть в Афинах. В 443 г. до н. э. Фукидид был подвергнут остракизму.[14]

Положение Перикла еще более упрочилось. Этому во многом содействовала его успешная деятельность, направленная на обеспечение афинского демоса работой и заработками. Уже при Аристиде, а еще более откровенно — при Перикле, афиняне довольно бесцеремонно использовали на свои внутренние нужды деньги от взносов и пошлин своих союзников. Один только первоначальный взнос, не считая новых денежных поступлений от союзников, составлял огромную сумму — 460 талантов. На эти деньги в Афинах содержалось более 20 тыс. человек, которые так или иначе получали содержание из казны. Помимо матросов, солдат и должностных лиц, такое содержание получали и многие простые афиняне, занятые сооружениями храмов и другими публичными делами и мероприятиями (организация новых поселений и т. д.). Всемерно поощрялось за счет казны развитие различных искусств, ремесел и торговли.

"Золотой век" Перикла субсидировался, как видим, чужим золотом. Раздавались, правда, голоса со стороны противников Перикла о том, что афинский народ покрыл себя позором, тратя на свои собственные нужды средства общесоюзной казны, перевезенной с Делоса в Афины под благовидным предлогом обеспечения её безопасности от покушений варваров. Однако Перикл легко успокоил совесть афинян, сославшись на то, что Афины одни взяли на себя защиту своих союзников от варваров, союзники же вносят лишь деньги, не поставляя военной силы. Поскольку город уже снабжен всем необходимым для войны, общие деньги следует тратить на дела, которые принесут его современникам не только доход, но и вечную славу. "Эти деньги, — тонко увещевал Перикл своих не очень-то возражавших ему сограждан, — уже не принадлежат дающим, а тому, кто получает, раз он предоставляет то, за что получает" (Плутарх. Перикл, 12).

Содействуя благосостоянию афинского демоса и укрепляя его роль в делах государства, Перикл, будучи умным, твердым и неподкупным политиком, вместе с тем умел, не угодничая перед демосом, руководить им. Огромный авторитет Перикла позволял ему удерживать афинский демос в определенных благоразумных границах, не ущемляя в то же время его большой власти и свободы.

По характеристике историка Фукидида, положительно оценивающего Перикла, при нем в Афинах "на словах была демократия, а на деле-правление первого мужа" (Фукидид. История, II, 65, 5-13). И Аристотель, более критичный к Периклу за его "демагогию" и чрезмерное усиление при нем демократии, тоже признает благотворное сдерживающее влияние его, в силу высоких личных качеств, на афинский демос. "Пока Перикл стоял во главе народа, — замечает Аристотель, — государственные дела шли сравнительно хорошо; когда же он умер, они пошли значительно хуже. Тогда впервые народ взял себе в качестве простата[15] человека, не пользовавшегося уважением среди порядочных людей, между тем как в прежнее время демагогами всегда бывали люди достойные" (Аристотель. Афинская полития, ч. 1, X, 28).

После Перикла афинская демократия в последней трети V в. претерпевает ряд кризисных явлений. В условиях Пелопоннесской войны дважды (в 411 и 404 гг. до н. э. в результате

олигархических переворотов на несколько месяцев к власти приходят противники демократии из числа аристократов и зажиточных граждан. После переворота 411 г. в Афинах было введено так называемое "правление четырехсот", продержавшееся около 4 месяцев. После свержения власти "четырёхсот" на время установилась умеренная демократия, при которой правление перешло в руки 5 тыс. влиятельных граждан из числа "лиц, имеющих тяжелое вооружение" (Там же, ч. 1, XI, 33). Вскоре, однако, власть демоса в прежнем объеме была восстановлена. В результате переворота 404 г. до н. э. было учреждено "правление тридцати" (правлений тридцати тиранов). Это была последняя успешная антидемократическая акция в Афинах. Свергнув тиранов через несколько месяцев, афинский демос вновь восстановил свою власть, на этот раз — окончательно.

Здесь уместно закончить беглый очерк афинской внутренней политики, поскольку ее дальнейшие метаморфозы неактуальны для героя нашего повествования. Назовем лишь несколько имен, связующих Сократа с перечисленными политическими событиями и сыгравших известную роль в его жизни и судьбе: Алкивиад, Критий, Анит. Сократ хорошо знал их всех, не раз беседовал с ними. Алкивиад в годы Пелопоннесской войны был заметней политической фигурой и ряд лет популярным демагогом; сыгравшим, правда, печальную роль в судьбе Афин. Критий — главный из тридцати тиранов; Анит — один из восстановителей демократии, основной обвинитель Сократа. С этими именами мы еще встретимся.

Афины сократовского времени жили в напряженной внешнеполитической обстановке — готовясь к войне или ведя ее. Уже в 478 г. до н. э. Афины, опираясь на морское могущество, организуют под своим началом Делосский морской союз. В него вошли многие греческие прибрежные и островные города-государства. Морской союз был направлен не столько против "варваров" (Персии), сколько против Пелопоннесского союза во главе со Спартой. Присоединяя силой и переманивая на свою сторону другие греческие государства, насаждая в них удобные себе порядки (проафинские демократические; проспартанские — аристократические или олигархические), морские Афины и сухопутная Спарта начали исподволь долгую битву за гегемонию над всей Элладой.

Длительное соперничество и бесконечные взаимные гегемонистские интриги приводят их наконец к прямому военному столкновению, к войне, которая с перерывами длилась с 431 по 404 г. до н. э. и завершилась победой Спарты. Эта Пелопоннесская война вовлекла в свою орбиту почти все греческие государства.

Вторая половина жизни Сократа, таким образом, протекала в обстановке межгреческой войны, в ряде сражений которой он и сам непосредственно участвовал в качестве афинского гоплита.

Еще до официального начала войны со Спартой Афины организуют в 432 г. до н. э. поход на коринфскую колонию Потидею, которая ранее некоторое время была членом Афинского морского союза, а к этому времени вместе с рядом других городов, недовольных политикой Афин, заявила о своем выходе из союза. Уже в 435 г. до н. э., во время столкновения Коринфа и Керкиры, Афины по совету Перикла встали на сторону Керкиры и, приняв ее в морской союз, послали ей на выручку свои суда. Проспартанская позиция Коринфа была тем самым предопределена, а новая антикоринфская акция Афин в виде похода на Потидею еще более приближала прямое столкновение Афин со Спартой.

Сократ находился в числе тех 2 тыс. гоплитов, которых Афины направили с флотом против Потидеи. Вместе с Сократом в походе участвовал и симпатизировавший ему молодой Алкивиад, воспитанник Перикла, своего законного опекуна. Из рассказа Алкивиада, приводимого Платоном

в диалоге "Пир", видно, что Сократ пробыл у Потидеи по крайней мере зиму и лето и участвовал как в главной битве, так и некоторое время в последующей осаде города, который был взят гораздо позже, в начале 429 г. до н. э.

В ходе трудной потидейской экспедиции Сократ проявил себя стойким, мужественным и храбрым воином. Честолюбивый Алкивиад признается, что выносливостью и выдержкой Сократ превосходил всех. В зимнюю стужу, когда другие афиняне мерзли в теплой одежде и обуви, Сократ в своем обычном наряде — в плаще и босиком — легко и непринужденно шагал по снегу и льду. Товарищи по оружию косо поглядывали на облик и поведение этого странного гоплита, полагая, что тот дурачится и глумится над ними.

В бою под Потидеей Сократ и Алкивиад оказались на том крыле афинского войска, где успех сопутствовал неприятелю. Отступая, Сократ вынес с поля боя раненого Алкивиада и его оружие. После боя, который был выигран афинянами, Алкивиад высказался за присуждение воинской награды Сократу. Но военачальники, учитывая высокое положение Алкивиада, решили наградить именно его. На этом, собственно, настаивал и его спаситель.

Отважно вел себя Сократ и в сражении при Делии (424 г. до н. э.). Бой сложился не в пользу афинян, и их войско обратилось в бегство.

Алкивиад, также участвовавший в битве при Делии, рассказывает (в "Пире" Платона), что застал Сократа отступающим вместе с Лахетом, известным афинским полководцем, который славился своим мужеством. Сократ, по словам Алкивиада, вел себя с гораздо большим самообладанием, чем его прославленный товарищ. Весь его вид во время вынужденного отхода, который, кстати, закончился удачно, свидетельствовал о спокойной готовности Сократа постоять за себя и дать отпор наседавшему врагу.

Последним сражением, в котором Сократ вновь встретился лицом к лицу со смертью, была жестокая битва под Амфиполем (422 г. до н. э.) на фракийском побережье. Афинское войско под началом Клеона было неожиданно атаковано и разбито отрядом спартанских добровольцев, во главе которого стоял талантливый военачальник Брасид. В бою погибли и Клеон, и Брасид. Этой битвой завершился первый период Пелопоннесской войны. В 421 г. до н. э. между Афинами и Спартой был заключен мир на 50 лет, так называемый Никиев мир, нарушенный, правда, уже через 8 лет новыми военными действиями.

В сражениях заключительного этапа Пелопоннесской войны (413–404 гг. до н. э.), завершившейся поражением Афин, Сократ в силу его уже преклонного, непризывного возраста не участвовал.

Знакомясь с этими фактами из жизни Сократа, невольно думаешь, что, пожалуй, нет какого-либо другого философа его ранга, хоть отдаленно сравнимого с ним в воинской доблести. Обычно философы в размышлениях и умствованиях сильнее, чем во владении щитом и мечом на поле боя. Испытание Сократа-гоплита па мужество и стойкость, лицом к лицу со смертью — одно из многих испытаний, выпавших на долю Сократа-человека и вынесенных им с поразительной верностью себе и своему пониманию долга перед полисом.

Эта цельность Сократа сквозит во всех его поступках и мыслях: в многообразных проявлениях и обнаружениях высвечивается одно и то же сократовское начало. Во всем и повсюду Сократ остается одним и тем же самым собой. Поэтому, узнав нечто о Сократе, мы уже обладаем ключом

ко всему сократовскому, но прояснить себе и по достоинству оцепить это можно лишь в свете всего знания о нем. Здесь и тривиальная простота Сократа и головокружительная его сложность.

Сократ прост и сложен, доступен и неуловим — все зависит от того, как на него смотреть и что в нем видеть. Платон, пронизательно видевший в каждом явлении стоящую за ним идею и преломлявший увиденное в своей образно-символической манере, благодаря которой изображение достигало высот смысловой символики, сумел в Сократе — воине, гражданине, философе заметить и вдохновенно обессмертить цельный облик-символ стража, стоящего на посту — военном и мирном, гражданском и философском, человеческом и божественном. Этим усмотренным в Сократе символом возвышена персона стража истины-философа в платоновском "Государстве". К этой же высокой символике прибегает, защищаясь па суде, платоновский Сократ. "Поистине, афиняне, объясняется философ перед судьями, — дело обстоит так: где кто занял место в строю, находя его самым лучшим для себя, или где кого поставил начальник, тот там, по моему мнению, и должен оставаться, несмотря на опасность, пренебрегая и смертью, и воем, кроме позора. А если бы после того, как меня ставили в строй начальники, выбранные вами, чтобы распорядиться мной, — так было под Потидеей, под Амфиполем и под Делием, — и после того как я, подобно любому другому, оставался в строю, куда они меня поставили, и подвергался смертельной опасности, — если бы теперь, когда меня бог поставил в строй, обязав, как я полагаю, жить, занимаясь философией и испытывая самого себя и людей, я бы вдруг испугался смерти или еще чего-нибудь и покинул строй, это был бы ужасный проступок. И за этот проступок меня в самом деле можно было бы по справедливости привлечь к суду и обвинить в том, что я не признаю богов, так как не слушаюсь прорицаний, боюсь смерти и воображаю себя мудрецом, не будучи мудрым. Ведь бояться смерти, афиняне, — это не что иное, как приписывать себе мудрость, которой не обладаешь, то есть возомнить, будто знаешь то, чего не знаешь" (Платон. Апология Сократа, 28 е-29 а).

Выразительные примеры гражданского мужества Сократ продемонстрировал и при отстаивании попираемых законов полиса, и защите сограждан, ставших жертвой беззаконий.

Демон Сократа, императивный голос его совести, ого внутренний бог, запрещал ему заниматься политической деятельностью. Это, однако, отнюдь не означало какой-то индифферентности по отношению к политике и делам полиса, безразличия к своим обязанностям гражданина и судьбам всего государства. Речь, судя по всему, шла о том, что сократовский демон запрещал заниматься активной политической карьерой, домогаться власти и государственных должностей.

В конце жизни Сократ, умудренный опытом, касаясь этого запрета демона, замечает: "И по моему, прекрасно делает, что возбраняет. Будьте уверены, афиняне, что если бы я попытался заняться государственными делами, то уже давно бы погиб и не принес бы пользы ни себе, ни вам. И вы на меня не сердитесь за то, что я вам скажу правду: нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно противиться вам или какому-нибудь другому большинству и хотел бы предотвратить все то множество несправедливостей и беззаконий, которые совершаются в государстве. Нет, кто в самом деле ратует за справедливость, тот, если ему суждено уцелеть хоть на малое время, должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен" (Там же, 31 е).

Этот прагматический аспект незанятия политикой предстанет еще более весомым, если учесть, что почти все ведущие политические деятели в Афинах, за исключением, пожалуй, Перикла, неоднократно подвергались нападкам, гонениям и преследованиям. Карьера многих из них

обрывалась бегством, изгнанием (остракизмом) или казнью. Конечно, Сократ отказался от прямой политической деятельности по принципиальным основаниям, но показательна и его ссылка на выгоды отказа от опасной и интриганской политики.

Заняв такую позицию, Сократ не выступал всенародно, не предлагал своих советов афинскому народному собранию, чем обычно занимались люди, добивавшиеся политического влияния и власти. Он вел частные беседы и свои советы давал частным образом. Но в этих частных беседах активно обсуждались все основные стороны государственной жизни, проблемы политики, права, справедливости, гражданских обязанностей, добродетели и пороков, критически рассматривались недостатки афинской политики, предлагались пути ее совершенствования и т. п. Публично-политическая нацеленность подобных сократовских бесед была очевидна. Когда софист Антифон как-то спросил Сократа, каким образом последний, сам не занимаясь политикой, надеется сделать других политиками, Сократ резонно ответил: "Антифон, в каком случае я мог бы более выполнить политики: тогда ли, когда сам ею занимался, или тогда, когда занялся бы тем, чтобы доставить как можно более лиц, способных взяться за это дело?" (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, 1, VI, 15).

Свою "частную" деятельность по морально-политическому перевоспитанию сограждан, их переориентации на новые ценности ("добродетель-это знание", "править должны знающие", "справедливое и законное — одно и то же" и т. п.), разоблачению недостатков и пороков полиса и его членов (беззаконий, несправедливости, некомпетентности правящих, карьеризма, сутяжничества, интриг, алчности, страсти к наживе и обогащению, пренебрежения к душе и делам божественным) Сократ расценивал в качестве божественного дара Афинам.

Этим добровольным поучением собеседников добродетели Сократ занимался бескорыстно, без всякой платы и материального расчета, во имя своего высшего призвания забросив свои домашние дела и пребывая в крайней бедности. "Ведь если вы меня казните, — говорил он своим судьям, — вам нелегко будет найти еще такого человека, который попросту — хоть и смешно сказать — приставлен богом к нашему городу, как к коню, большому и благородному, но обленившемуся от тучности и нуждающемуся в том, чтобы его подгонял какой-нибудь овод. Вот, по-моему, бог и послал меня в этот город, чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас будил, уговаривал, упрекал непрестанно. Другого такого вам нелегко будет найти, афиняне, а меня вы можете сохранить, если мне поверите. Но очень может случиться, что вы, рассердившись, как люди, внезапно разбуженные от сна, прихлопнете меня и с легкостью убьете, послушавшись Анита. Тогда вы всю остальную вашу жизнь проведете в спячке, если только бог, заботясь о вас, не пошлет вам еще кого-нибудь" (Платон. Апология Сократа, 30 е-31 а).

Сократовские беседы подключали его к большой политике, оказывали влияние на нее, были формой соучастия в делах окружающего мира. Однако принципы своей позиции философ последовательно отстаивал и в тех случаях, когда судьба напрямую сталкивала его с политикой. Волею жребия он однажды оказался все же важным должностным лицом в Афинах. Это произошло в 406 г. до н. э., когда Сократ был избран, по принятой в таких случаях процедуре жребия, членом афинского Совета (буле) от филы Антиохиды, куда входил и его родной дом Алопеке. В качестве члена Совета Сократу пришлось участвовать в разборе нашумевшего дела афинских стратегов.

Обстоятельства этого дела были таковы. Афинский флот нанес поражение спартанцам и их союзникам в морском сражении при Аргинусских островах, но из-за поднявшейся сильной бури

афиняне не смогли спасти тонущих соотечественников и подобрать трупы погибших товарищей, с тем чтобы потом их надлежаще похоронить. Когда весть об этом дошла до Афин, все десять стратегов были обвинены в нарушении религиозных традиций. В город вернулось только шесть стратегов, в том числе — сын Перикла, Перикл-младший; остальные решили выждать политическую бурю, последовавшую за морской, вдали от разгоряченного афинского демоса. Неявившиеся стратеги обвинялись заочно.

Предложение главного обвинителя стратегов, демагога Калликсена, состояло в том, чтобы одним общим голосованием на народном собрании решить вопрос о вине всех стратегов вместе и приговорить их к смерти, как говорится, чохом. Такой прием был противозаконным, поскольку явно нарушал известную псефизму[16] Каннона, требовавшую, чтобы дело каждого обвиняемого разбиралось отдельно.

Сократ был единственным членом Совета, который, несмотря на разгоревшиеся народные страсти и прямые угрозы привлечь заодно к ответственности и тех, кто противится осуждению стратегов одним общим списком, стойко и до конца отстаивал законную процедуру разбирательства дела. В день, когда он был дежурным главою Совета (эпистатом), нарушение законности было пресечено. Но на следующий день, при другом эпистате, все стратеги были огульно приговорены к смерти одним поднятием рук на народном собрании.

Через некоторое время после казни стратегов афиняне раскаялись в содеянном. Пять обвинителей, включая главного из них — Калликсена, были за обман народа привлечены к ответственности, но им удалось бежать из города. "Калликсен, — сообщает Ксенофонт, — впоследствии получил возможность вернуться в Афины вместе с афинянами, запершимися в Пирее, но он умер от голода, ненавидимый всеми" (Ксенофонт. Греческая история, 1, 7, 35).

В перипетиях дела стратегов ярко проявились характерные черты поведения и Сократа — убежденного защитника законности даже в обстановке всеобщего отступления от нее, и афинского демоса — склонного к поспешным акциям и непродуманным мероприятиям, к чувству мести и расправы, подверженного страстям и эмоциям, часто прибегавшего к суду скорому, но далеко не праведному, незаконность которого очень быстро становилась очевидной и ему самому.

Эти качества Сократа и афинского демоса были еще раз в их напряженном столкновении трагично продемонстрированы в деле самого Сократа. И, выступая по своему делу, Сократ с выстраданным сознанием превосходства над своими судьями, которые ведь тоже были в числе тех, кто незаконно осудил стратегов, напоминает им без обиняков неприятное для них недавнее прошлое: "Когда ораторы готовы были обвинить меня и отдать под стражу, да и вы сами этого требовали и кричали, я думал о том, что мне, скорее, следует, несмотря на опасность, стоять на стороне закона и справедливости, чем из страха перед тюрьмой и смертью быть заодно с вами, так как ваше решение несправедливо" (Платон. Апология Сократа, 32 с).

Аргинусское сражение и последовавшее за ним дело стратегов бросают яркий свет на кризисное положение Афин. Ситуация была такова, что даже одержанная при Аргинусах победа оказалась пирровой. Возлагая большие надежды на перелом в ходе Пелопоннесской войны, афиняне с крайним напряжением сил всего за 30 дней экипировали для этого морского сражения и отправили в путь 110 кораблей. Пришлось пойти на крайние меры, предоставив право гражданства метекам и пообещав даже рабам — членам эскадры свободу и гражданство. Какая метаморфоза всего через несколько десятилетий после закона Перикла! Победа досталась

афинянам дорогой ценой: они потеряли 25 кораблей с их экипажами. Спартанский союз, хотя и потерпел поражение, однако сумел спасти большую часть своего флота. Никакого перелома в войне в свою пользу Афины не получили. Их ресурсы были истощены до такой степени, что победа не радовала, успехи не воодушевляли. Замечались одни лишь неудачи и потери.

Показательны в этой связи проницательные слова афинянина Евриптолема, двоюродного брата Алкивиада, обращенные к народному собранию при обсуждении дела стратегов: "Счастливые победители — вы хотите поступить, как несчастные пораженные... Столкнувшись с ниспосланным богом неизбежным роком, вы готовы осудить как изменников людей, которые не в силах были поступить иначе, чем они поступили, не будучи в состоянии из-за бури исполнить приказанное... Но сделайте же этого: ведь гораздо справедливее увенчать победителей венками, чем подвергнуть их смертельной казни, послушавшись совета дурных людей" (Ксенофонт. Греческая история, 1, 7,33).

Выразительна в данном контексте прямо противоположная реакция на поражение уверенных в своей конечной победе спартанцев. Потеряв 9 из 10 своих кораблей, причем погиб и сам лакедемонский наварх Калликратид, и более 60 кораблей своих союзников, спартанцы, хотя и сняли морскую блокаду с проафинских Митилен, однако для поддержания боевого духа в своем и союзном контингенте разыграли даже фарс собственной победы.

Дело, конечно, не в том, что афиняне не поверили своим стратегам и не посчитались с показаниями очевидцев о морской буре, помешавшей спасти экипажи подбитых кораблей. Они сами были матросами тонущего корабля — Афин, попутный же ветер победы дул в паруса Спарты, Явственно возникавший призрак поражения наполнял афинян злобой, требовавшей расправы над конкретными "виновниками". Под горячую руку попались стратеги. Сказались также внутрисполитическая неуверенность афинского демоса в своих силах, его чрезмерная подозрительность к должностным лицам, опасения против возможного роста влияния стратегов после одержанной победы и т. п. Во всяком случае, неадекватная и неуместная демонстрация демосом своей силы, вопреки резону дела и в обход законной процедуре, говорит о шоковом состоянии афинского демократического полиса.

Концовка Пелопоннесской войны протекала в обстановке повсеместно усилившейся жестокости, вражды и подозрительности, Нередко пленных, в том числе и эллинов, превращали в рабов или просто уничтожали. Свою лепту в эту эскалацию неслыханной ранее жестокости внесли и Афины, и Спарта. Так, по совету Филокла, одного из стратегов, афинское народное собрание приняло постановление, согласно которому всем пленным следует отрубать большой палец правой руки, чтобы они могли лишь грести, но не носить копья. Этот же Филокл, захватив два корабля союзников Спарты, велел сбросить в пропасть их экипаж. Спартанцы, в свою очередь, после решающей морской победы при Эгоспотамах казнили всех пленных афинян, среди которых находился и Филокл.

Пока афиняне занимались поисками очередных "виновников" постигшей их новой неудачи, гадая, кто же их предал (подозревались Алкивиад, более определенно — стратеги Адимант и Тидей), судьба осажденных с моря и суши Афин была предрешена. Жестокий голод в блокированном городе ускорил развязку, и в 404 г. до н. э. Афины сдались, приняв мир на условиях Спарты.

Дело стратегов разбиралось в условиях господства в Афинах демократии. А вскоре после окончания войны, когда к власти в городе при поддержке спартанцев пришла олигархия и

установилась "тирания тридцати" во главе с Критием, Сократу выпало новое испытание, и он вновь показал свою человеческую порядочность, гражданское мужество и верность своим принципам.

Сократ и Критий уже давно знали друг друга, В молодости Критий некоторое время был слушателем Сократа, вращался в его окружении. Кстати, позднее обвинители Сократа в качестве примеров пагубности сократовских бесед и поучений отмечали вредную для Афин политическую деятельность таких "учеников" Сократа, как Критий и Алкивиад. Это, однако, была ложная оценка. Правда же состояла в том, что вопреки усилиям Сократа и Критий, и Алкивиад, одержимые жаждой власти и чувством собственного превосходства над остальными, занялись политическими интригами, как только к этому представилась возможность. А уж исполнителями сократовских идеалов их никак не назовешь.

По своим политическим воззрениям Критий был весьма далек от Сократа. Его взгляды примыкают к позиции таких, скажем, софистов, как Антифон, Фрасимах, Калликл, которые обосновывали естественное право сильного на власть и с этих позиций атаковали положительное законодательство как нечто условное и искусственное.

Еще в молодые годы, будучи в окружении Сократа, Критий мало считался с его наставлениями и советами. Неприязнь между ними особенно углубилась в связи с сократовским изобличением порочности любви Крития к некоему Евтидему. Страсть Крития Сократ публично назвал свинской, и Критий затаил на него злобу.

Установление власти "тридцати" и их тираническую расправу над негодными гражданами Сократ встретил резко критически. Имея в виду участвовавшие при правлении "тридцати" казни, Сократ в одной из бесед заметил, что для него "кажется странным, если человек, взявшись быть пастухом стада коров и убавляя и ухудшая их, не сознается, что он плохой пастух; но что еще более для него странно, если человек, взявшись быть начальником в государстве и убавляя и ухудшая граждан, не стыдится этого и не сознает, что он плохой начальник" (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, 1, II, 32).

Доносчики довели слова Сократа до верхушки нового правления — Крития и Харикла. Последние вызвали дерзкого и словоохотливого старца (Сократу к этому времени было уже 65 лет) и напомнили ему свой закон, запрещавший вести беседы с юношеством. Сократ в иронической манере спросил, можно ли уточнить содержание запрета. Критий и Харикл согласились дать ему соответствующие разъяснения, и между ними состоялась прелюбопытная беседа, в ходе которой Сократ припер к стенке тиранов, заставив их скинуть маску законников и прибегнуть к прямым угрозам.

Беседа эта, по Ксенофону, протекала так. "Тогда Сократ сказал: "Я готов повиноваться законам, но чтобы, по недоразумению, как-нибудь незаметно не поступить против законов, я желал бы точно узнать от вас, приказываете ли вы не касаться искусства речи, полагая, что оно заключается в правильном суждении, или в неправильном? Если в правильном, то, очевидно, я должен удерживаться от правильных суждений; если же в неправильном, то я должен стараться говорить правду". Тогда Харикл рассердился и сказал: "Сократ, так как ты не понимаешь, то мы запрещаем тебе яснее: вовсе не вести бесед с молодыми людьми".

"Хорошо, — отвечал Сократ, — но чтобы не было сомнительно, так ли я поступаю, как приказано, то определите, до которого года нужно считать человека молодым", — "Пока человек, — сказал

Харикл, — не получает права вступать в сенат, как еще с незрелым рассудком, т. е. ты не должен вести бесед с людьми моложе тридцати лет". — "Даже если я покупаю что-нибудь, возразил Сократ, — а продает человек моложе тридцати лет, то и тогда мне не спрашивать, почему он продает?" — "Конечно, это можно, — ответил Харикл, — но ты любишь расспрашивать и тогда, когда знаешь, в чем дело. В таком роде ты не спрашивай". — "Следовательно, — возразил Сократ, — мне не отвечать, если молодой человек спросит меня и я буду знать, например, где живет Харикл или где находится Критий?" — "Разумеется, это можно", — сказал Харикл.

Но Критий заметил: "Ты, Сократ, должен отказаться от этих кожевников, плотников, кузнецов.[17] Я даже думаю, что от частого употребления эти слова совсем износились". — "Следовательно, — сказал Сократ, — и от того, что следует за этими сравнениями — правды, святости и т. п.?" — "Именно, ответил Харикл, — и от пастухов; в противном случае берегись, чтобы тебе собою же не уменьшить числа коров"" (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, 1, II, 34–38).

Продолжая преследовать Сократа, тираны, правда, но решились на прямую расправу с ним. И не сказать, что им было не до него. О нем помнили, его хотели сломить, дискредитировать. Так, Сократу и четырем другим гражданам тираны велели доставить с Саламина в город для казни Леонта Саламинского.

Леонт был одним из известных руководителей афинского флота и добропорядочным гражданином. Он участвовал в подписании мира, заключенного Никием со спартанцами, а в Аргинусском сражении был в числе афинских военачальников. Как сторонник демократии Леонт выступал в свое время против олигархического "правления четырехсот", а после установления "правления тридцати", опасаясь мести олигархов, удалился на Саламин.

Сократ, как, впрочем, и другие афиняне, понимал, что в случае с Леонтом речь шла об очередной расправе правителей над неугодным им лицом. Ясно было ему и то, что правители, привлекая его и других граждан в качестве исполнителей своих произвольных приказов, стремились так или иначе замарать всех причастностью к своей кровавой политике, распространить вину и ответственность за проводимые по их приказу деяния на многих, связав тем самым возможно большее число людей преступной круговой порукой и используя их в качестве своих подручных и послушной опоры.

Для тиранов было, конечно, весьма заманчиво впрячь в колесницу своих расправ "мудрейшего из греков". Мысль о привлечении его к мероприятиям власти исходила, скорей всего, от Крития; во всяком случае, без одобрения последнего дело не обошлось. Критию, этому софисту и тирану в одном лице, человеку незаурядному и порочному, представился случай задать праведному Сократу грязную работенку приспешника.

Но Сократ вновь разочаровал правителей. Когда пятеро афинян, получивших приказ об аресте Леонта, вышли из Тола (правительственного здания) на агору (афинскую городскую площадь), один из них отделился от группы и пошел к себе домой, вместо того чтобы отправиться с остальными на Саламин. Это был Сократ. И не было его вины в том, что Леонт был все-таки доставлен и казнен. "Только и на этот раз, — замечает Сократ, — опять я доказал не словами, а делом, что мне смерть, попросту говоря, ни о чем, а вот воздерживаться от всего несправедливого и нечестивого — это для меня все" {Платон. Апология Сократа, 32 с-е).

На арене публичной жизни, как и в частном кругу, Сократ не был железным приверженцем догмы, но оставался человеком твердых убеждений. Смена партий у руля афинской политики преподносила ему все новые сюрпризы, но он был верен себе, своей внутренней оценке внешних событий. Во всех случаях заступничества — за стратегов при демократии, за Леонта при тирании и т. д. — он защищал закон и справедливость против беззаконий.

Однако, по сути, основным публичным делом Сократа была, разумеется, не та или иная эпизодическая стычка с властями по внешнему поводу, а его философствование, приведшее в конечном счете к судебному процессу над ним самим. И главный "публичный" день Сократа еще впереди.

СЕМЬЯ И ДЕТИ

На вопрос о том, следует ли жениться или нет, Сократ, говорят, ответил: "Как бы ни поступил, все равно будешь раскаиваться". Сам он обзаводиться семьей не спешил и вступил в брак, когда ему было далеко за сорок. Это произошло, видимо, в 20-е годы, скорей всего, после окончания "Архидамовой войны". Ко времени казни Сократа старший из трех его сыновей, Лампрокл, был подростком, а двое младших, Софрониск и Менексен, малолетками.

Менее определенны сведения о жене Сократа. Платон и Ксенофонт упоминают лишь о Ксантиппе как его супруге, тогда как, по Аристотелю, у Сократа было две жены: первая — Ксантиппа, мать старшего сына Лампрокла, и вторая жена — Мирто, мать Софрониска и Менексена, Сообщение Аристотеля явно расходится с платоновским рассказом о том, что в тюрьме Сократа навещала Ксантиппа с ребенком на руках.

Есть еще версия, по которой первой женой была Мирто, а не Ксантиппа. Диоген Лаэртский упоминает также источники, согласно которым у Сократа якобы было одновременно две жены. Объясняется это, дескать, тем, что ввиду ощутимой из-за долгой войны нехватки мужского населения афиняне приняли на народном собрании решение, позволявшее иметь законных детей не только от официальной супруги, но и от фактической жены, сожительницы. Нет единства и в сообщениях о том, какая же из двух жен была официальной. Кроме того, остается открытым вопрос, было ли вообще упомянутое решение действительно принято афинским народным собранием или оно является лишь последующей выдумкой, подводящей своеобразную правовую базу под версию о двух женах Сократа.

В разного рода сведениях о семейной жизни Сократа чаще всего именно Ксантиппа фигурирует в роли его жены, причем — весьма сварливой и докучливой. По поводу многочисленных анекдотов о ее скандальном характере остается, видимо, согласиться с тем, что дыма без огня не бывает.

Во всех рассказах, касающихся семейных неурядиц и стычек, Сократ держится подчеркнуто терпимо и миролюбиво. Наскоки Ксантиппы он встречает с иронией и шуткой. Когда однажды под конец брани Ксантиппа окатила своего мужа водой, он, обращаясь к зрителям этой сцены, лишь заметил: "Разве я не говорил, что вслед за громом Ксантиппы следует дождь?!"

Как-то раз вздорная горячность Ксантиппы прорвалась на рынке. Чем-то, видимо, недовольная, она вцепилась в плащ Сократа. Знакомые и зеваки, сбжавшиеся на шум, подзадоривали его дать надлежащий отпор своей несдержанной супруге. На это Сократ ответил: "Ну, да, клянусь Зевсом!

А вы, разделившись на партии, будете сопровождать наш кулачный бой криками: браво Сократ, браво Ксантиппа!"

Сократа не раз спрашивали, как это случилось, что он выбрал такую тяжелую по нраву жену. "Обхождение со строптивой женщиной, — оправдывал Сократ свой выбор, — схоже с укрощением непослушной лошади. И подобно тому, как справившись с такой лошадей, легко справиться и с прочими, научившись обхождению с Ксантиппой, я хорошо лажу и с другими людьми".

По этому же поводу между Алкивиадом и Сократом случился такой разговор.

— Как все же несносна сварливая Ксантиппа! — заметил как-то Алкивиад.

— Я уже к этому давно привык, как к непрерывному шуму колеса, ответил Сократ. — Но и ты ведь, кажется, смирился с шумом своих гусей...

— Да, но они приносят мне яйца и детенышей.

— А мне Ксантиппа — детей, — парировал Сократ.

Видимо, Ксантиппа была все же не только сварливой. Надо думать, ей приходилось туго, если вспомнить о бедственном материальном положении семьи и крайнем безразличии ее супруга к этой стороне жизни. Как большое несчастье восприняла она несправедливое осуждение Сократа и часто с детьми навещала его в тюрьме. Как-то она горестно заметила ему: "Ты умираешь несправедливо". На это Сократ иронично заметил: "Разве ты хочешь, чтобы я умер справедливо?!"

О Мирто, второй героине семейного романа Сократа, сохранилось гораздо меньше сведений и анекдотов. Она была дочерью известного афинского государственного деятеля Аристида, прозванного Справедливым. Отец ее был подвергнут остракизму и умер в крайней бедности. Сократ же якобы из уважения к памяти Аристида женился на его дочери, не имевшей никакого приданого и оказавшейся в трудном положении.

Сохранился анекдот, идущий от Аристоксена, о том, что Мирто и Ксантиппа обычно после долгой взаимной перебранки сообща набрасывались на Сократа, который до этого с интересом нейтрального зрителя следил за происходящим.

Обстановка в семье осложнялась и от частых ссор между Ксантиппой и Лампроклом, старшим из детей. В ответ на отцовские увещевания и призывы уважать мать, Лампрокл отозвался о ней так: "Никакой человек не в состоянии перенести ее дурного характера... Клянусь Зевсом, она говорит такое, что человек не желал бы слышать и за целую жизнь" (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, II, II, 7). И отцу, видимо, не раз приходилось терпеливо наставлять сына на путь истинный.

Единственная просьба, с которой Сократ обратился к своим судьям, касалась его детей. "...Если, афиняне, — говорил он, — вам будет казаться, что мои сыновья, повзрослев, станут заботиться о деньгах или еще о чем-нибудь больше, чем о добродетели, воздайте им за это, донимая их тем же самым, чем я вас донимал; и если они, но представляя собой ничего, будут много о себе думать, укоряйте их так же, как я вас укорял, за то, что они не заботятся о должном и много воображают о себе, тогда как сами ничего не стоят. Если вы станете делать это, то воздадите по заслугам и мне, и моим сыновьям" (Платон. Апология Сократа, 41 е).

Семья Сократа была, по афинским стандартам, крайне бедной. Получив в наследство от отца небольшой дом и, видимо, кое-какое иное имущество, Сократ был далек от мысли об улучшении своего материального положения.

Все имущество Сократа, согласно Ксенофону, оценивалось в 5 мин. Это была очень скромная сумма, уступавшая, скажем, существовавшей цене на хорошего раба. У того же Ксенофонта говорится, что один из рабов стоит примерно мину, другой и полмины не стоит, третий 5 мин, а иной и 10. А порядочная лошадь, например, стоила 12 мин.

Софист Антифон, стремясь уязвить Сократа в присутствии его слушателей, сказал ему: "Ты живешь так, что подобным образом не стал бы жить ни один раб у своего господина; пищу и питье ты употребляешь бедные, а одежду носишь не только бедную, но одну и ту же и летом, и зимой; всегда ты без обуви и без хитона" (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, 1, VI, 2).

Подобные выпады Сократ парировал тем, что счастье не в неге и роскоши, что страсть к наживе и обогащению совращает людей с пути добродетелей и ведет к нравственной порче. Человек, полагал Сократ, должен приучить себя довольствоваться малым, нуждаться как можно в меньшем, подражая высокому примеру богов, которые вообще ни в чем не нуждаются.

Сократ отвергал излишества и роскошь в одежде, пище, обстановке и т. п. Часто любил он в этой связи повторять слова: "Серебряные сосуды и пурпурные одежды для театра хороши, а в жизни ненадежны".

Сообщают, что Аполлодор предложил Сократу перед смертью надеть более подходящую к случаю дорогую одежду. "Как? — спросил Сократ. — Выходит, моя собственная одежда была достаточно хороша, чтобы в ней жить, но не годится, чтобы в ней умереть?"

Мало сказать, что Сократ не гнался за богатством, почестями, чувственными наслаждениями, — он их отвергал принципиально. Стиль его жизни был частью его философии. Это был не просто образ жизни философа, но, насколько подобное вообще практически возможно, по преимуществу философский образ жизни.

Поглощенность Сократа своим высшим призванием искателя истины не оставляла времени и энергии для иных забот. "...Не было у меня, признается он на суде, — досуга заняться каким-нибудь достойным упоминания делом, общественным или домашним; так и дошел я до крайней бедности из-за служения богу" (Платон. Апология Сократа, 23 с).

Всегда босой, в старом плаще — в таком своем постоянном наряде он шагнул с улиц и площадей Афин в долгую историю. Этот наряд был столь обычен для Сократа, что его восторженный слушатель Аристодем, увидев его однажды в сандалиях, был весьма удивлен. Выяснилось, что Сократ "вырядился" на пир к поэту Агафону по случаю его победы в афинском театре.

Сократ, однако, не делал из нужды добродетель. Не был он и аскетом. Воздержанность, которую он рассматривал в качестве важнейшей добродетели, сродни умеренности, традиционно восхвалявшейся греческими мудрецами задолго до него. Ему казалось смешным ребячеством, что его юный почитатель Аристодем, подражая ему, тоже стал ходить босиком. Когда же Сократ увидел, что его слушатель Антисфен, глава будущей кинической (цинической) школы, щеголяет своим рваным плащом, он едко заметил: "Антисфен, сквозь дыру твоего плаща проглядывает твое тщеславие". Замечание Сократа оказалось пророческим. В дальнейшем киники в своем пренебрежении к общепринятому вообще впали в опрощение. Но их подражание Сократу было

во многом внешним. Можно сказать, что все движение киников вышло из старого плаща Сократа и идеализировало его босые ноги.

Состоятельные друзья и поклонники Сократа не раз предлагали ему свои средства и услуги, от которых он твердо отказывался. Диоген Лаэртский со ссылкой на мемуары Памфилия сообщает, что Алкивиад выразил готовность подарить Сократу большой земельный участок под строительство дома. Сократ от подарка отказался. "Это, — отшутился Сократ, — так же смешно, как если бы я нуждался в башмаках, а ты предложил мне кожу на обувь".

По сведениям древних авторов, Сократ не принял ни подношений ряда правителей, ни приглашений посетить их страну. Такие предложения, как сообщают, исходили от македонского царя Архелая, а также от правителей Фессалии и Лариссы. Приглашение со стороны Архелая кажется весьма вероятным. Архелай, правивший Македонией в 419–399 гг. до н. э., остро переживал культурную отсталость своей страны по сравнению с соседней Грецией и стремился привлечь в свою новую столицу Пеллу эллинские знаменитости. Его предложение приняли, в частности, Агафон, Еврипид, Зевкис, Тимофей Милетский, Херил Самосский и другие. Но для Сократа подобный шаг совершенно исключался.

В конце жизни, в связи с привлечением его к уголовной ответственности и осуждением к смерти, перед Сократом в обостренной форме встала коллизия между долгом перед семьей и детьми и этической ответственностью за свой философский образ жизни. Как и прежде, этический долг в нем взял верх над семейными чувствами. На суд он явился, вопреки тогдашнему обыкновению, без жены и детей, не желая представить их в виде аргумента для смягчения приговора. А в тюрьме он не поддавался уговорам своего друга Критона, который советовал бежать, чтобы не оставить трех своих сыновей беспомощными сиротами. "Это, — упрекал Сократа Критон, — и твоя вина, если они будут жить как придется; а им, конечно, предстоит испытать все, что выпадает обычно сиротам на их сиротскую долю. Или вовсе не нужно заводить детей, или уж надо вместе с ними переносить все невзгоды, кормить и воспитывать их, а ты, по-моему, выбираешь самое легкое" (Платон. Критон, 45).

Сократу было, конечно, неприятно выслушивать подобные упреки от близкого и преданного человека. Но и согласиться с его соображениями он не мог. Семья — семьей, а истина — истиной. Ни дети, ни жизнь, ни что-нибудь еще, заметил Сократ Критону, не выше справедливости.

После казни Сократа его друзья и ученики, судя по сохранившимся сведениям, оказывали его семье помощь и поддержку. В одном из так называемых писем сократиков (а именно в 21-м письме) Эсхин сообщает Ксантиппе, что друзья Сократа шлют ей из Мегар через Эфрона 6 мер ячменной муки, 8 драхм денег и новую одежду, с тем чтобы она не испытывала зимой никакой нужды. Эсхин, кроме того, приглашал Ксантиппу с детьми в Мегары, где временно, после казни Сократа, обосновались его ученики. Утешая Ксантиппу, автор письма советует ей отклонять чужую помощь, поскольку поддержка семьи Сократа — исключительная привилегия друзей казненного философа.

О дальнейшей судьбе сыновей Сократа ничего не известно. Они тихо вошли в историю, ничем это дело со своей стороны, как говорится, не оправдав. Впрочем, им хватало и отцовской славы.

ОБВИНЕНИЕ

Дело против Сократа было возбуждено в марте 399 г. до н. э.

По афинским законам, судебный процесс мог начаться лишь после соответствующего заявления того или иного лица, полноправного афинского гражданина. Причем если по существу дела речь шла о частных интересах, то возбуждался процесс дике, если же дело касалось государственных интересов процесс графэ, точнее, графэ параномон. Процесс второго рода и был начат против Сократа. Инициатор дела, Мелет, как и полагалось в таких случаях, в письменной форме обратился с официальным обвинением в коллегия фесмофетов, которая состояла из 6 афинских архонтов, ведавших делами о государственных преступлениях и при их слушания председательствовавших в афинском суде присяжных (гелиэе).

Текст обвинения следующий: "Это обвинение составил и, подтвердив присягой, подал Мелет, сын Мелета из дема Питтос, против Сократа, сына Софрониска из дема Алопеки: Сократ повинен в отрицании богов, признанных городом, и во введении новых божественных существ; повинен он и в совращении молодежи. Предлагается смертная казнь". Так воспроизводит содержание жалобы Мелета Диоген Лаэртский со ссылкой на свидетельство философа Фаворина, который лично ознакомился с ней спустя 6 веков (во II в. н. э.), роаясь в афинских архивах.

Платон, сам присутствовавший на суде, воспроизводит обвинение, видимо, по памяти и отмечает, что оно звучало "примерно так": "Сократ преступает законы тем, что портит молодежь, не признает богов, которых признает город, а признает знамения каких-то новых гениев" (Платон. Апология Сократа, 24 с). Другой ученик Сократа, историк Ксенофонт, который хотя и не присутствовал на суде, но впоследствии был хорошо осведомлен о происшедшем, пишет в "Воспоминаниях о Сократе" (I, I, 1): "...Самое обвинение против него было приблизительно такое: Сократ виновен, потому что не признает тех богов, каких признает город, а вводит другие, новые божества; виновен и потому, что развращает юношество"".

Обвинение, таким образом, содержало 3 пункта: 1) безбожие Сократа, 2) введение им каких-то новых божеств (подразумевался знаменитый демон Сократа, его внутренний голос) и 3) развращение молодежи. По всем этим пунктам Сократ обвинялся именно в государственном преступлении, так как по афинским представлениям и почитание богов, и воспитание юношества относились к делам общеполисным, государственным.

Хотя вопросы отправления религиозного культа и воспитания юношества в Афинах и не были четко и ясно урегулированы законами и постановлениями, однако сложившаяся практика, традиции и обыкновения в этих делах считались общеобязательными. Те или иные вариации и отступления допускались, судя по всему, лишь в пределах признания общепринятого; явные отступления от традиционнo сложившегося положения вещей считались вызовом полисному правопорядку. Является ли подобный вызов преступлением и какое наказание должно за него последовать — эти вопросы, поскольку они не были законодательно жестко регламентированы и оставляли довольно широкий простор для разнотолков, решались на основе сложившегося правосознания, с ориентировкой на имеющееся законодательство, на традиции и обыкновения, на неписаное право, общеполисную мораль и т. д. В конечном счете эти вопросы решались, после соответствующего сигнала от членов полиса, афинским полномочным судом присяжных (гелиэей), разбиравшим уголовные дела в составе 501 судьи. По числу своих членов гелиэя не уступает законодательным собраниям нового времени, а рассмотренное в пропорции ко всем афинянам число афинских судей выглядит еще более внушительно. Таким образом, наличие пробелов в афинском законодательстве компенсировалось тем, что конкретные дела решались на таком

широком судебном форуме, который, по более поздним понятиям, мог бы быть наделен даже законодательными полномочиями, не говоря уж о юстиционных.

По сути дела, афинский суд, решая ставившиеся перед ним обвинителями и жалобщиками правовые коллизии, занимался не только специальной узкосудебной деятельностью по применению к данному спору уже наличного конкретного и определенного закона, но, поскольку таковой часто отсутствовал, также и правотворчеством в отношении к рассматриваемому случаю. Значительную роль в правопонимании и правосознании афинян и избранных ими по жребию судей играла правовая аналогия — толкование и решение данного правового спора на основе устоявшихся общих принципов полисного правопорядка, по аналогии с прежними решениями подобных дел, подведение актуальной коллизии под тот или иной наиболее подходящий по смыслу закон.

Недостатка в таком правовом материале не было. Так, сократовскому случаю предшествовали дела философа Анаксагора и софиста Протагора, которые, будучи обвиненными в безбожии и спасаясь от расправы, покинули Афины. Обвинение Сократа по двум первым пунктам (непризнание признанных богов и введение новых божеств) довольно отчетливо подпадало под действие закона, предложенного примерно в 433–432 гг. до н. э. афинским прорицателем Диопифом, приверженцем старины и врагом "софистических" нововведений, Плутарх сообщает: "Диопиф внес предложение о том, чтобы люди, не почитающие богов или распространяющие учения о небесных явлениях, были привлекаемы к суду как государственные преступники". Законопроект Диопифа был нацелен, прежде всего, против "софиста" Анаксагора, а косвенно — против его ученика и покровителя Перикла. Кстати, Анаксагору удалось спастись благодаря вмешательству и помощи Перикла.

Что же касается третьего пункта — обвинения Сократа в "совращении молодежи", то, судя по всему, имелось в виду, во-первых, это "совращение" путем внушения им в ходе бесед собственного отношения к богам, т. е. распространение преступных воззрений, отмеченных в двух первых пунктах обвинения, и, во-вторых, "совращение" юношей-"учеников" с истинного пути воспитания их в преданности демократическим устоям и порядкам афинского полиса. В этом втором аспекте Сократ обвинялся в подрыве самих основ полиса, его основных законов, а не какого-то частного и конкретно определенного законоположения.

Великий принцип нового времени-енот преступления, нет наказания, если об этом не сказано в законе" — не адекватен условиям и отношениям в античном полисе, где удельный вес собственно юридического законодательства незначителен по сравнению с другими средствами упорядочения и регламентации человеческого поведения и общественного устройства (обычаями, традициями, заветами, гражданской присягой, нравами, сложившимися обыкновениями и нормами полисной жизни, правосознанием, чувствами принадлежности к единому коллективу полиса и т. п.).

Все устоявшееся и вошедшее в жизнь полиса считалось законом и законным в силу своей фактической принятости; такое утвердившееся в течение времени установление и выкристаллизовавшаяся норма-правило политической, религиозной или частной жизни становились регулятором поведения и без того, чтобы специально оформляться в качестве закона на народном собрании. Легкая обозримость внутрполисной жизни, обстановка общеизвестности (вот уж где все обо всех знали все!) и доступности позволяли довольствоваться во многих отношениях и сферах жизни фактичностью, не прибегая к формальностям: силой обязательной нормы пользовалась сложившаяся фактичность.

Основой всего афинского правопорядка было полисное единомыслие, та общая и безусловная преданность полису, которая в самом существовании полиса и его благе видела высший закон жизни. Полис подразумевал единомыслие, состоявшее в том, что основным законом для всех сограждан-афинян было само наличие полиса, восходящего к богам и обладавшего безусловной ценностью. Этой преданностью своему городу-государству, полисным патриотизмом и признанием установленных в нем порядков и законоположений пронизана гражданская присяга, которую давали все афиняне, приобщаясь к коллективу полноправных членов полиса.

Преданность граждан полису дополнялась доверием полиса к ним. Ближе к интересующему нас делу это доверие полиса к своим гражданам видно уже из того, что полис, не заводя специальных органов публичного обвинения, вполне полагался на правосознание своих членов, их понимание того, что полезно и что вредно для полиса, следует или нет выступать с обвинением, каким именно и т. д.

Это, правда, имело и теневую сторону — чрезмерную распространенность в Афинах крючкотворства, сутяжничества и вымогательства. Лукиан отмечал, что финикиец занимается торговлей, киликиец разбойничает на море, спартанец истязает себя, а афинянин крючкотворствует. И Аристофан в пьесе "Мир", обращаясь к афинянам, бросает им такой же упрек: "Ваше единственное занятие — сутяжничество".

Под благовидным предлогом защиты полиса и его законов афиняне развивали усилия, достойные лучшего применения. Афинские суды были завалены частными и публичными делами. По словам неизвестного автора "Государственного устройства афинян" (около 425 г. до н. э.), афинянам приходилось разбирать столько частных и государственных процессов и отчетов, сколько не разбирают и все люди вообще.

Обстановка благоприятствовала доносам. Критон как-то пожаловался Сократу, что из-за засилья сикофантов[18] "трудно жить в Афинах человеку, который желает заняться собственными делами" (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, II, IX, 1). Узнав, что Критона одолевают сикофанты, зарившиеся на его богатство, Сократ напомнил ему, что хорошие пастухи держат собак, чтобы не допустить волков до овец. Нашли и соответствующего "волкодава" — некоего Архидема, человека энергичного и бедного, который за "милости" со стороны патрона оказал ему множество услуг. "Скоро он открыл множество преступлений, совершенных сикофантами Критона, и множество их врагов. Тогда он одного сикофанта подвел под уголовное преследование, за что сикофант должен был подвергнуться телесному наказанию или денежному штрафу. Сикофант, сознавая за собой множество преступлений, употреблял все усилия, чтобы избавиться от Архидема, но тот не отступал до тех пор, пока сикофант не прекратил своих доносов на Критона и не внес платы самому Архидему" (Там же, II, IX, 6).

Этот эпизод с энергичной антисикофантской деятельностью Архидема, надежно засвидетельствованный историком Ксенофонтом, интересен не только для уяснения конкретных деталей правовой ситуации в Афинах сократовского времени, но и как дополнительный штрих к политико-правовому портрету главного героя нашей книги, который, как видим, был за активный и действенный отпор волкам, рыскавшим по темным тропам полисного правопорядка в поисках наживы. А как сказал поэт, "быть злым к неправде — это доброта!"

Но прием Архидема явно не годился в случае с обвинителями Сократа, которые как бы олицетворяли собой реакцию различных слоев афинского демократического полиса, враждебно относившихся к опасным сократовским "софистическим" новшествам и мудрствованиям. "Вот

почему, — поясняет Сократ па суде, — накинулись на меня и Мелет, и Анит, и Ликон; Мелет негодует на меня из-за поэтов, Анит — из-за ремесленников, а Ликон — из-за ораторов. Так что я удивился бы, как говорил в начале, если бы оказался в силах опровергнуть перед вами в такое короткое время эту разросшуюся клевету" (Платон. Апология Сократа, 24 а).

После сокрушительного поражения в Пелопоннесской войне Афины из надменного лидера Эллады и ведущей державы всего Средиземноморья превратились в ординарный полис, судьба которого оказалась в руках победителя. Спарта вынудила Афины вступить в союз под своим главенством и вносить соответствующие взносы в казну этого союза. Борющиеся в Афинах политические партии взваливали на своих внутривполитических противников ответственность за внешнеполитические неудачи. Каждая новая смена власти в полисе сопровождалась поисками "козлов отпущения" и кампанией расправ над поверженным соперником и лицами, его поддерживающими.

Когда в начале 403 г. до н. э. "правление тридцати" было низложено и в Афинах вновь установилась демократия, уцелевшие сторонники олигархии обосновались в Элевсине, крупном населенном пункте в Аттике, севере-западнее Афин. Условия примирения между враждующими партиями, в частности, предусматривали — и на этом настаивали спартанцы, убедившиеся в бесперспективности олигархического правления в Афинах, — право всех желающих покинуть Афины и поселиться в Элевсине и право всех изгнанных при олигархах из полиса сторонников демократии возвратиться обратно.

Во избежание новых кровопролитий в Афинах была объявлена амнистия всем сторонникам прежней олигархии, кроме уцелевших правителей (сам Критий погиб) и узкого круга должностных лиц. "За прошлое, — сообщает Аристотель, никто не имеет права искать возмездия ни с кого, кроме как с членов коллегий Тридцати, Десяти, Одиннадцати[19] и правителей Пирея, да и с них нельзя искать, если они представят отчет" (Аристотель. Афинская полития, ч. 1, XIV, 39, б).

На первых порах положения этой амнистии соблюдались довольно жестко. Когда один из демократов-возвращенцев стал добиваться наказания какого-то сторонника бывшей олигархии, он в назидание другим был сам без суда казнен. Искатели возмездия за прошлое на некоторое время приутихли. Твердость в соблюдении амнистии диктовалась как внешним давлением со стороны Спарты, так и поиском путей к преодолению раскола среди афинян и достижению гражданского мира. Политика сдерживания принесла свои плоды: к 400 г. до н. э. государственное единство Афин и Элевсины было восстановлено. Это была крупная мирная победа афинского демократического полиса в трудной внутри- и внешнеполитической обстановке. Появилась возможность несколько свободнее и раскованнее оглянуться назад, предъявить кое-какие счета за прошлое, дать хоть некоторое удовлетворение ранее вынужденно отжатым политическим эмоциям, начать развязывать на время связанные чувства и настроения нетерпимости, восстанавливать привычные стандарты и прежний стиль внутренней жизни демократического полиса.

Именно в этой ситуации представители окрепшей демократии начали уголовное преследование Сократа. Дело было щекотливое, требовавшее тонкого камуфляжа. Поэтому политические мотивы преследования были умело приглушены и сокрыты под религиозно-воспитательными формулировками пунктов обвинения. Открыто политический процесс был, видимо, не своевременен; кроме того, Сократ, не бывший активным политиком, и не подошел бы в качестве фигуры для такого процесса. Но в той обстановке он для афинских демократов был удобной

мишенью, позволявшей начать громкое дело против широко известного критика демократии и в то же время делать вид, будто речь идет не о политике, а о богах и детях — о религии и воспитании. Афинская демократия вытаскивала па судебную сцену человека, хотя прямо и не занимавшегося политикой, но весьма заметного за философскими кулисами афинской полисной жизни.

Как видно из формулы обвинения, Сократу вменяли в вину прочно устоявшийся образ мыслей и поведения: все глаголы, характеризующие его, употреблены в настоящем времени, хотя подразумевают длящиеся действия. Мы бы сегодня сказали, что Сократ был обвинен в длящемся преступлении — давно начатом и к моменту обвинения продолжающемся. Обвинители его не указывали, когда именно, с какого времени, при каких конкретных обстоятельствах и каким путем Сократ проявил неуважение к отечественным богам, кого из юношей и в чем совратил и т. п. Полностью отсутствует указание на цели и мотивы его поведения, хотя, судя по всему, подразумевается его критичность к афинской демократии. Обвинялся, таким образом, весь сократовский образ мысли и жизни за весь период его всеафинской известности.

По такому делу, как сократовское, его инициаторы без расчета на успех, конечно, не стали бы начинать уголовное преследование. Браться за такое обвинение могли лишь люди, хорошо знающие настроения афинского демоса и твердо рассчитывающие на его поддержку. Все это приводит к выводу, что к моменту обвинения Сократ в глазах афинского демоса был довольно одиозной фигурой, успевшей порядком ему надоесть. Такое впечатление подтверждается и самохарактеристикой Сократа, сравнивающего себя с оводом, не дающим своим согражданам покоя. Вряд ли афинский демос мог всерьез принять слова Сократа о высших целях этого беспокойства, А вот его иронические выпады и критические насмешки в адрес "незнающего большинства" — демоса не забывались и не прощались.

Пожалуй, в Афинах Сократа знали, так или иначе, все — видели, слушали его или, на худой конец, были наслышаны о нем. Не будем забывать, что всего-то взрослых афинян было не более двух десятков тысяч человек — народу на один небоскреб. Популярность в Афинах ценилась и наказывалась: свободный демос, сам не претендуя на популярные (и неоплачиваемые!) роли и должности (даже демагоги, как правило, были выходцами из знатных и богатых афинских семей), зорко следил за тем, не пора ли освободиться от чрезмерно популярного деятеля.

Популярность Сократа была особого рода, будь она привычно политической, не дотянуть бы ему до своих семидесяти. Предчувствуя все это, Сократ и ушел в философию, чураясь прямых занятий политикой. Но философия оказалась тоже политикой, хотя и замедленного действия.

Официальное обвинение Сократа лишь по-своему резюмировало уже давние антисократовские предрассудки, наветы, настроения.

Античный демос — и до и после Сократа — настороженно относился к мудрости и мудрецам. В этом плане признание дельфийским оракулом Аполлона мудрости Сократа лишь осложнило его жизнь. Основная масса современников Сократа не проводила какого-либо различия между философией и софистикой, между Сократом и многочисленными софистами. Это уж потом, усилиями прежде всего Платона, самого знаменитого ученика Сократа, было проведено и отстоялось это различие, а тогда все они были в глазах большинства людьми одной суетно, бесполезно и даже опасно мудрствующей породы, дурачащими своих слушателей умниками, сбивающими с толку демос и подрастающее поколение.

Афинский демос отличался особым скепсисом в отношении к мудрецам и философам. Мы уже упоминали, что интерес к философии был привит афинянам мыслителями из других греческих полисов, в основном — малоазийских и сицилийских. Правда, по крайней мере один коренной афинянин, законодатель Солон, числился среди легендарных "семи мудрецов" Эллады, но дальнейший переход от древней мудрости к философии и софистике произошел без какого-либо духовного вклада со стороны афинян. Собственно первым философом-афинянином был ученик клазоменца Анаксагора Архелай, который, по некоторым версиям, был учителем Сократа. Выходцами из других полисов были почти все софисты, учившие состоятельных афинян за плату своей мудрости. С точки зрения давних афинских представлений и предрассудков, стойкого религиозно-духовного традиционализма, все это новоявленное мудрствование было чужим делом — ненужным и опасным. К слову сказать, нелегко пришлось уже Солону, который после проведения своей реформы был вынужден покинуть накаленную обстановку родного полиса и на время удалиться в Египет. Да и "мудрым" он был признан не соотечественниками, перед которыми он даже прикидывался сумасшедшим, а другими эллинами. А иностранцы, софист Протагор и философ Анаксагор, тоже принятый за "софиста", во времена Сократа бежали из Афин, опасаясь расправы афинского демоса над ними за "безбожие" их мудрости.

Аптисократовские настроения среди афинян и выпады против него начались задолго до официального обвинения и имели давнюю историю. Сам Сократ, по свидетельству Платона, отмечал, что против него имеется два рода обвинителей: теперешние обвинители (Мелет и поддерживающие его Анит и Ликон) и многочисленные прежние обвинители — озлобленные, сильные, честолюбивые, уже давно пустившие молву о том, будто Сократ не признает богов и законов, попусту усердствует, исследуя то, что под землей и в небесах, выдавая ложь за правду и научая всему этому других. Другими словами, Сократу приписывали объединенные "грехи" натурфилософа и софиста, ненавистные для традиционистски настроенного афинянина. Эти прежние обвинители, поясняет Сократ своим судьям, "восстанавливали против меня очень многих из вас, когда вы были еще детьми, и внушали вам против меня обвинение, в котором не было ни слова правды... Но всего нелепее то, что и по имени-то их никак не узнаешь и не назовешь, разве вот только случится среди них какой-нибудь сочинитель комедии" (Платон. Апология Сократа, 18 с-d).

Сократ имел в виду знаменитого Аристофана, который своей комедией "Облака" (423 г. до н. э.) во многом содействовал широкому распространению среди афинян всякого рода небылиц и вздора о Сократе. В "Облаках" Сократ представлен в качестве наглого софиста, натурфилософа и богохульника. Отрицая богов Олимпа и самого Зевса, он обожествляет облака. Хор облаков аттестует Сократа как "проповедника тончайшей чепухи", "философа-шарлатана", в школе которого развращают молодежь, обучая за плату искусству выдавать ложь за правду и "выскальзывать из рук кредиторов". Старик Стрепсиад, афинский крестьянин, хочет, чтобы его погрязшего в долгах сына Фидиппида научили этому искусству. "Ты, — обещает отец сыну, агитируя за учебу у Сократа, — познаешь самого себя, что ты невежествен и глуп". Плоды сократовского поучения оказываются горькими: ссылаясь на приоритет естественного положения дел среди животных перед условным человеческим законом, сын "объясняет" отцу свое естественное право бить его.

Кроме этого поучения "праву сильного", Сократу приписываются софистический релятивизм в вопросах нравственности ("ничего не считай позорным") и иные пороки. Сидя в корзинке, которая свешивается с потолка сцены, аристофановский Сократ изрекает: "Эти ходящие по небу облака, могучие богини для лентяев: мы им обязаны даром суждения, способностями к диалектике,

умом, искусством морочить других, болтать, спать и умением сбивать с толку противника". Приписывается Сократу и натурфилософское богохульство (в духе Анаксагора, Диогена из Аполлонии, Антифона). На вопрос Стрепсиада, почему это Сократ презирает богов "с корзинки, а не с земли", он отвечает: "Я воздухошествовую и взираю на солнце... Я не мог бы правильно понять небесных вещей, если бы не подвесил свой ум и не смешал тонкую мысль с подобным ей воздухом, А если бы я наблюдал верхнее снизу, находясь на земле, я никогда не постиг бы этого, так как земля насильно влечет к себе влагу мысли". Далее, аристофановский Сократ глубокомысленно разъясняет строение неба, жужжание комара, действие мирового вихря, меля всякую чепуху и вздор.

В комедии Аристофана Сократ олицетворяет начала новоявленной Несправедливости, пришедшей на смену прошлой Справедливости, в духе которой в доброе старое время были воспитаны герои Марафона. Ныне же, под влиянием "развратителей молодежи" типа Сократа, подрастающее поколение склоняется к Несправедливости. Такова охранительно-консервативная позиция Аристофана, тенденциозно нацеленная против философского просвещения и связанных с ним новшеств. Антисократовские насмешки и выпады Аристофана сродни реакции традиционно настроенного, темного афинского крестьянина и городского обывателя против новоявленной мудрости и вредного умничанья.

Реальный Сократ и его тезка из аристофановской комедии схожи, пожалуй, лишь в том, что оба они — и в жизни, и на сцене — ходят босиком. Это, однако, не помешало тому, что для многих афинян карикатура подменила собой прототип и прочно закрепилась в их памяти. Антисократовский предрассудок афинских обывателей, комедийно обыгранный и шаржированный Аристофаном, привел в конечном счете к трагическому финалу, — правда, этот переход от смешного к печальному длился довольно долго, около трети всей сократовской жизни.

Уже у Аристофана в утрированной форме встречаются основные пункты будущего обвинения — безбожие и развращение молодежи. Для Аристофана, как и для будущих обвинителей, Сократ — софист и натурфилософ, сторонник опасных нововведений, критик устоявшихся представлений и канонов, ниспровергатель порядков и законов афинского полиса. Критика Сократа, таким образом, началась и проводилась с позиций консервативной реакции против просветительства софистов, рационализма и нововведений философов, поставивших под сомнение почти все привычные и традиционные ценности и их религиозно-мифологическую основу.

Позиция Сократа, как мы видели, существенно отличалась от воззрений софистов, но народной молве, прежним и новым обвинителям, да и самим судьям, состоявшим из того же демоса и разделявшим те же предрассудки и предубеждения, было, конечно, не до философских, этических и гносеологических тонкостей расхождения Сократа с софистами.

Кроме того, между взглядами Сократа и софистов было и немало общего пафос просветительства, очеловечивания знания, демифологизация мира, жизни и мысли, дальнейший отход от мифа к рационально-логическим формам трактовки естественных и общественно-политических явлений, от мифологически ориентированного коллективного бессознательного к индивидуальному сознанию, критичность к сложившимся формам полисной жизни, ставка на обучение и воспитание как средство совершенствования индивидов и всего полиса. Предрассудок против софистов и Сократа, следовательно, состоял не только в отождествлении их взглядов, но и в приписывании последним огульно и чохом дурных мотивов аптипотисного инакомыслия.

И в других своих комедиях ("Птицы" — 414 г., "Лягушки"-405 г.) Аристофан не упускал случая еще раз высмеять "неумытого Сократа" и увеличивающуюся группу "сократствующих" молодых людей, увлеченных его болтовней и подражающих его спартански опрощенному образу жизни. Имя Сократа всплывает и в аристофановских нападках на Еврипида, находившегося под известным влиянием современной ему философской мысли, в том числе взглядов Сократа, с которым, согласно стойкой молве и легендам, он дружил и часто беседовал. В комедии "Лягушки", поставленной на афинской сцене вскоре после смерти Еврипида, творчество последнего как разлагателя народных нравов противопоставляется произведениям предшествующих трагиков Эсхила и Софокла, учивших народ истинной добродетели. Еврипид выведен в качестве наглого интригана, недостойными средствами домогающегося на том свете первенства среди поэтов. Беседы с Сократом и на этот раз, как говорится, пошли не впрок. Таков по существу смысл заключительного вывода этой комедии Аристофана.

Обращение античной комедии к Сократу свидетельствует о широкой его известности в Афинах по крайней мере уже в 20-е годы V в. до н. э. Более двух десятилетий "Сократ" сцены сосуществовал со своим реальным прототипом, усложняя, конечно, и без того трудную жизнь последнего. Насмешкам подвергался Сократ и в комедиях Каллия, Телеклида, Эвполида. Но его выводят в своих произведениях — чаще всего в облике мудрствующего чудака и оригинала, гордо и стойко переносящего свою бедность, человека бескорыстного и добродушного — другие комедиографы, которых особенно привлекали старенький плащ и босые ноги Сократа. Так, с явным сочувствием к его нужде и симпатией к его душевным качествам вывел Сократа Амейпсий в комедии "Конн" (423 г. до н. э.), где к философу обращены, в частности, такие слова: "Мой Сократ, ты лучший в узком кругу, но непригодный к массовым действиям, также и ты — страдалец и герой, среди нас?".

Но подобная хвала Сократу тонула, по всей видимости, в более интенсивной хуле — на сцене и в жизни. Такое соотношение "за" и "против" должно было настраивать официальных обвинителей Сократа на уверенность в легком успехе. Новые обвинители — податель официальной жалобы Мелет и поддержавшие его обвинение Анит и Ликон — лишь искусно использовали старую неприязнь против Сократа и разросшуюся клевету на него, выбрав подходящее время и удобную форму для решительного удара.

Мелет был посредственным поэтом-трагиком, высмеянным современниками за бездарность. При "правлении тридцати" участвовал в преследовании неугодных властям лиц, в частности Леонта Саламинского. Сократ, отказавшийся от такой гнусной роли, на суде иронично аттестует Мелета как "человека хорошего и любящего наш город" (Платон. Апология Сократа, 24 b). Этот молодой честолюбец, решившись официально обвинить столь знаменитого человека, как Сократ, видимо, надеялся одним махом скомпенсировать свои неудачи в сфере Муз успехами на зыбком политическом поприще. Сократ, обычно воздержанный в своих оценках даже враждебно к нему настроенных людей, при характеристике Мелета прибегает к довольно сильным выражениям. "По-моему, афиняне, говорит Сократ о своем обвинителе, — он — большой наглец и озорник и подал на меня эту жалобу просто по наглости и невоздержанности, да еще по молодости лет" (Там же, 27 а).

О Ликоне, поддержавшем вместе с Анитом жалобу Мелета, известно лишь, что он подвизался — правда, без заметного успеха — на процветавшем в Афинах ораторском поприще. Зачастую от такого рода занятий афиняне в дальнейшем переходили к участию в политических делах. Плохой оратор в Афинах не мог считаться хорошим политиком.

Из обвинителей лишь Анит, богач и владелец кожевенных мастерских, был заметной и влиятельной фигурой. Фактически именно он был главным инициатором травли Сократа. Еще ранее Анит, озлобленный насмешками Сократа, побудил Аристофана высмеять его публично в комедиях. Так сообщает Диоген Лаэртский. По некоторым сведениям, сын Анита после встреч и бесед с Сократом стал холодно и неприязненно относиться к отцу. И Анит решил, что сына против него настроил Сократ.

Будучи видным сторонником демократии, Анит принял активное участие в свержении власти "тридцати". Вместе с Фрасибулом он возглавлял выступление против олигархов и после их свержения играл влиятельную роль в политической жизни Афин.

Аристотель счел нужным в своем обзоре развития афинской демократии специально отметить, что именно Анит первым подал пример подкупа афинских судей. Когда в 409 г. до н. э. гавань Пилос (в западной части Пелопоннеса) была у афинян взята спартанцами, поход с целью спасения гавани возглавил Анит, бывший тогда одним из афинских стратегов. Действия его не имели успеха и за потерю Пилоса он был привлечен к суду, однако сумел подкупить суд и добился оправдания. Это был первый такой случай после введения Периклом государственного вознаграждения судьям.

Анит был догматическим приверженцем полисного традиционализма, нетерпимо относился к чужим мыслям и новым идеям, ко всем этим пустым умникам-софистам, к которым уже давно причислял и Сократа.

Анит и Сократ не раз встречались, сталкивались, полемизировали. Друг другу они явно не нравились. Для Сократа Анит был духовно ограниченным, нетерпимым и самоуверенным человеком, посредственным политиком, преуспевающим дельцом. А в глазах Анита Сократ олицетворял пустое и вредное мудрствование. Больно Анита задевали и иронические насмешки Сократа в его адрес.

О столкновениях этих двух людей словами одного из них можно было бы сказать: ни дурному человеку на дано испортить прекрасного человека, ни прекрасному — исправить дурного. Видимо, это и придает особый драматизм подобному сосуществованию. В конце концов, антиподам становится тесно в границах одного полиса, и худший одолевает лучшего.

СУДЕБНЫЙ ПРОЦЕСС

Дело Сократа подлежало рассмотрению в одном из отделений гелиэи афинского суда присяжных. Гелиэя состояла из 6000 членов, ежегодно избиравшихся по жребию из 10 афинских фил. Судьями могли быть лишь афиняне, достигшие 30 лет, не отягощенные государственными долгами и не лишённые гражданской чести.

Из 6000 членов гелиэи 1000 гелиастов были запасными, а остальные 5000 по жребию распределялись на 10 судебных отделений по 500 человек в каждом. На случай равенства голосов "за" и "против" в каждое на 10 судебных отделений добавлялся еще один гелиаст. Обычно — так было и в случае с Сократом — гелиэя рассматривала подсудные ей дела на одном из своих отделений в составе 501 гелиаста. По некоторым наиболее важным делам число гелиастов могло быть доведено до 1001 и даже до 1501.

Председатель судебного отделения и прочие руководители процесса избирались по жребию. Чтобы избежать подкупа, пристрастности и прочих возможных нарушений правил судопроизводства, только в день слушания дела путем жребия определялось, какое именно судебное отделение будет рассматривать его. Хотя афинские суды и были завалены множеством дел, однако, по существовавшим правилам, в одном судебном отделении за день могли быть рассмотрены лишь четыре дела частного производства либо одно дело государственного характера.

Распорядок судебного разбирательства, очередность и продолжительность прений сторон, процедура определения судом вины, меры наказания и т. п. были подробно регламентированы, особенно строго в тех случаях, когда за данное преступление в законе предусматривались заключение в тюрьму, смертная казнь, изгнание, лишение гражданской чести, конфискация имущества. К этому разряду процессов относились и так называемые не оцененные дела, наказание по которым не было конкретно предусмотрено в законе и определялось самим судом (с учетом предложений сторон). Таким не оцененным процессом было и сократовское дело.

Продолжительность судебного дня в Афинах была установлена с ориентировкой на самые короткие дни в году в месяце посеидон (декабрь январь) и равнялась 9 1/2 часам или в пересчете на воду для клепсидр (водяных часов) — 11 амфорам. За это время суду предстояло полностью разобрать соответствующее дело, выслушать стороны и вынести приговор. Кстати, сам Сократ полагал, что один день — слишком краткий срок для окончательного разбора уголовного дела, в частности и его дела. Намекая на судоговорение у спартанцев, он заметил на суде, что вопрос о смертной казни следовало бы решать в течение нескольких дней.

Время прений сторон определялось клепсидрами, причем для обвинителя и подсудимого с их свидетелями и помощниками имелись соответственно два отдельных сосуда с одинаковым количеством воды. Клепсидра запускалась, когда слово предоставлялось соответствующей стороне.

Процедура слушания дела Сократа была в соответствии с требованиями афинского судоговорения такова: оглашение обвинительной жалобы Мелета, выступление обвинителей (Мелета, Анита, Ликона) и подсудимого (Сократа), тайное голосование судей по вопросу о виновности или невиновности подсудимого, вынесение приговора (в случае с Сократом-обвинительного), предложения сторон (после признания судом вины) о мере наказания, тайное голосование судей по вопросу о мере наказания и оглашение избранной меры, последнее слово осужденного.

По некоторым сведениям, приводимым Диогеном Лаэртским, после оглашения на суде жалобы Мелета обвинительную речь против Сократа якобы произнес Полиэкт; речь эта была написана, по утверждению одних, софистом Поликрагом, по утверждению других — Анитом.

Диоген Лаэртский упоминает и о том, что Лисий написал для Сократа защитительную речь, составленную в духе тогдашних судебных выступлений. Ознакомившись с ней, Сократ сказал: "Прекрасная речь, мой Лисий, но для меня неподходящая". В ответ на недоумение Лисия — "Как же хорошая речь может быть для тебя неподходящей?" — Сократ заметил: "Разве и прекрасные наряды не были бы для меня неподходящими?!"

Отказавшись от помощи Лисия, Сократ защищался сам, в своей обычной манере опровержения мнений, доводов и предрассудков своих противников.

Обвинительных речей по делу Сократа не сохранилось, но об их содержании довольно развернутое и обстоятельное представление дают как ответная защитительная речь Сократа (в платоновском диалоге "Апология Сократа"), так и фрагменты из выступлений обвинителей, приводимые Ксенофонтом (в работе "Воспоминания о Сократе").

Обвинительные речи, судя по всему, должны были конкретизировать расплывчатые пункты обвинения, отраженные в жалобе. В ходе подобной конкретизации старые, более абстрактные пункты обвинения "доказывались" путем их более определенной переформулировки. При этом обвинители, как, впрочем, и подсудимый, апеллировали в своих выступлениях к знанию, осведомленности судей о фактической стороне обсуждаемых вопросов; видимо, такая осведомленность суда делала излишним заслушивание свидетелей (обвинения или защиты) и т. п. Речь шла не об установлении каких-то новых и неизвестных фактов, но, скорее, об интерпретации с точки зрения афинского правопорядка ряда широко известных среди афинян обстоятельств сократовской жизни и деятельности.

Конкретизируя прежние пункты жалобы, обвинители по существу формулировали новые обвинения против Сократа. Этот недопустимый, по более поздним европейским представлениям, выход на суде за рамки и формулировки обвинительной жалобы считался правомерным и нормальным для афинского процесса.

Так, пытаясь доказать "безбожие" Сократа, Мелет на суде огульно приписывал ему утверждение о том, что "Солнце — камень, а Луна — земля". В подобном отрицании божественной природы небесных тел были повинны, по представлениям афинского демоса, вообще все "софисты", без различия их позиций и воззрений. Зная это предубеждение афинских судей против всей плеяды мудрствующих безбожников, Мелет, не утруждая себя тонкостями доказательства предъявленных им обвинений, просто аттестует Сократа в качестве одного из таких "софистов". Вспомним, что "софистом" считался и обвиненный ранее афинянами в безбожии натурфилософ Анаксагор, чьи космологические взгляды были Мелетом приписаны на суде Сократу.

По поводу этой крайне вольной манеры обоснования обвинений в безбожии Сократ резонно замечает своему обвинителю: "Анаксагора, стало быть, ты обвиняешь, друг мой Мелет, и так презираешь судей и считаешь их столь безграмотными, что думаешь, будто им неизвестно, что книги Анаксагора из Клазомен переполнены такими утверждениями? А молодые люди, оказывается, узнают это от меня, когда могут узнать то же самое, заплативши в оркестре самое большее драхму, и потом осмеять Сократа, если он станет приписывать себе эти мысли, к тому же еще столь нелепые!" (Платон. Апология Сократа, 26 d-e).

Не более состоятельной была мелетовская попытка доказать "безбожие" Сократа ссылкой на его "даймоний". Сократ обратил внимание судей на внутреннюю противоречивость подобного доказательства: его безбожие обосновывается тем, что он признает знамения богов (демонов, гениев). "Итак, — резюмирует Сократ на суде в полемике с Мелетом свои доводы против этого пункта обвинения, — если гениев я признаю, с чем ты согласен, а гении — это некие боги, то и выходит, как я сказал: ты шутишь и предлагаешь загадку, утверждая, что я не признаю богов и в то же время признаю их, потому что гениев-то я признаю. С другой стороны, если гении — это как бы побочные дети богов, от нимф или от кого-нибудь еще, как гласят предания, то какой же человек, признавая детей богов, не будет признавать самих богов?" (Там же, 27 d).

В тогдашних Афинах формы и приемы отправления религиозного культа, почитания богов, жертвоприношений и т. п. не были жестко и однозначно регламентированы и в рамках

устоявшихся обычаев и обыкновений допускалось известное разнообразие. Не выходили за эти рамки и сократовские апелляции к "даймонию" как божественному знамени, ссылки на его запреты заниматься политикой и т. п. Сохранившиеся сведения о Сократе, его образе жизни и взглядах не оставляют сомнений в том, что он проявлял должное почитание принятого в его время культа богов греческого пантеона. Но "даймоний" Сократа — и это воодушевляло его обвинителей, питало энергию их возмущения — имел и необычный, некий сугубо индивидуальный, личностный аспект; он был каким-то внутренним богом и гением самого Сократа, лишь для него существовавшим и лишь ему вещавшим божественным внутренним голосом. Этот личный бог как бы ставил под сомнение общепризнанных богов, ущемлял их роль и значение, создавал впечатление их излишности и даже ненужности. Поэтому современники Сократа довольно легко и естественно могли усмотреть в его "даймоний" опасную попытку подмены давних и общепринятых представлений о богах индивидуальным мнением и модной отсебятиной, увидеть в случае с Сократом проявление той же субъективизации и релятивизации божественного начала, которая была столь характерна для тогдашних софистов.

Правда, демон Сократа пребывает в границах признания богов, божественной природы полиса и его законов, а не ведет, как у софистов, к скептицизму и атеизму в оценке божественных и человеческих порядков. Но он, этот личный демон, был для тогдашних религиозно-культурных обычаев и предрассудков чем-то новым и необычным, неким вновь открытым индивидуальным путем к божественной и человеческой справедливости. Это, конечно, подтачивало устои полисной общности и единомыслия. Если внутренний голос отдельного члена полиса берет на себя роль высшего критерия истинной добродетели, то очевидно, что прежние коллективистские начала и представления теряют свою общеобязательную силу. Почитание полисных богов и божественных установлений по обычаю и набожности подменялось внутренним голосом личного бога каждого отдельного человека.

Прибегнув к аналогии, можно сказать, что сократовский демон для античной религиозности был так же неприемлем, как в новое время лютеровская реформация для папского католицизма: и в том и в другом случае — при всем их различии — голос индивидуального убеждения получал опасный перевес в вопросах веры. Естественно поэтому, что в обоих случаях сторонники традиционных форм верования, отвергая новые веяния, квалифицировали названное индивидуальное убеждение как субъективистское и произвольное усмотрение.

Степень свободы и автономии личности, требуемая сократовским демоном, была чрезмерна для античного полиса. Сократовский путь демонстрации мудрости бога сопровождался разоблачением суетной и ложной мудрости представителей всех основных слоев афинского демократического полиса, а внутренний голос личного бога-демона заглушал общеобязательные веления полиса своим членам. Поскольку же религия в Афинах была важнейшим государственным делом, нововведения Сократа в вопросе о богах воспринимались тогдашними афинянами как одновременно и антиполисная акция, как отступление от полисных нравов, обычаев и законов, нарушение полисного правопорядка.

Государственным делом было и надлежащее воспитание подрастающего поколения в духе верности и преданности полисным правам и порядкам. Государственный характер религии и воспитания предопределял тесную внутреннюю связь различных пунктов предъявленного Сократу обвинения. Поэтому для тогдашних традиционистски настроенных афинян — судей Сократа позиция его обвинителей, сблизивших религиозное новаторство Сократа с развращающим его воздействием на юношество, звучала довольно убедительно. С точки зрения обвинителей

Сократа, его представления о богах и связанные с ними суждения о справедливости и добродетели в полисных делах развращали молодежь. Деятельность Сократа сталкивалась, таким образом, со всем укладом афинской полисной жизни — с религией, нравами, политикой, воспитанием. Развращение молодежи было, по мысли обвинителей, конечным следствием ошибочности и вредности сократовских воззрений, так сказать, плодом сократовского просвещения.

Обвинение Сократа в развращении молодежи было на суде расшифровано его противниками весьма обстоятельно. Обвинители указали на следующие направления пагубного воздействия Сократа на юношество: Сократ внушал своим слушателям презрение к существующим демократическим порядкам и законам, толкая их тем самым к насилию; учениками Сократа были Алкивиад и Критий, нанесшие большой вред афинскому полису; Сократ, ссылаясь на худшие места из знаменитых поэтов, учил неуважению к простому народу, преступлениям и тирании; Сократ настраивал юношей против их родителей, родственников и друзей, выставляя последних в смешном и глупом виде.

Говоря о внушении Сократом своим слушателям презрения к демократии, обвинители сослались на сократовскую критику принятого в Афинах способа назначения на различные государственные должности путем жребия "посредством бобов". Действительно, Сократ неоднократно высмеивал такой порядок выборов, в результате которого у власти оказывались некомпетентные лица. Но он был очень далек от проповеди насильственной смены существовавших порядков.

Невозможно, конечно, точно установить, чему научились у Сократа Алкивиад и Критий. Видимо, и для них общение с Сократом не прошло даром, и они чем-то дополнили свой разноликий арсенал политической аргументации. Не вдаваясь здесь в тонкости действительных причин и масштабов пагубной для судеб Афин политической деятельности Алкивиада и Крития, следует отметить, что их действия никак не могут быть квалифицированы в качестве реализации сократовских представлений о разумной и справедливой политике. В сократовской постановке вопроса о политике, государственных деятелях и т. п. речь шла о поисках лучших путей формирования полисной жизни, отбора должностных лиц с учетом их умения, способностей, достоинств, словом, о принципе компетентности в политике, о квалифицированном управлении государством, тогда как, скажем, практические усилия Алкивиада и Крития были направлены, конечно же, не к утверждению этих положений, а к их личному самоутверждению на вершине политической власти, при необходимости и с помощью прямого насилия. Вменение Сократу вины за вредные последствия чуждой ему стихии политических страстей, интриг и вероломства тех или иных его слушателей было явно не по адресу.

Сократу не повезло не только с одиозными слушателями — Алкивиадом и Критием, но и с великими — Гесиодом и Гомером. Так, он часто цитировал слова Гесиода: "Дела позорного нет, и только бездействие позорно". Сократ при этом имел в виду порочность лени и пренебрежения к труду. Обвинители же усмотрели в сократовском цитировании этого места из Гесиода оправдание всякого действия, в том числе дурного и позорного.

Приводил Сократ в своих беседах и стих Гомера, где Одиссей довольно круто обходится с ослушниками и любителями пошуметь:

Если ж кого заставал он кричащим из черни народной,

Скипетром тех ударял, обращаясь с такими словами:

"Смирно сиди, сумасшедший, и слушай других рассужденья,
Тех, что получше тебя. И труслив ты, и силой не славен;
Ты и в войне никогда не заметен, и в мирном совете".

Подобное обращение к Гомеру было интерпретировано обвинителем как выпад против демоса, одобрение дурного обращения с людьми из народа.

По существу, философское положение Сократа о преимуществе знающего перед незнающим было расценено его обвинителями как привитие юношам неуважения и презрения к их несведущим и, следовательно, бесполезным родителям, родственникам, друзьям. В таком духе расценивались, например, сократовские суждения о том, что для излечения больного знающий врач полезнее несведущей в этом деле родни и т. п.

Обвинители не подкрепили свои антисократовские суждения какими-либо конкретными доказательствами, но выставили они и свидетелей. Упоминание имен Алкивиада и Крития, которых ко времени суда над Сократом уже не было в живых, лишь подогревало страсти, но ничего не доказывало.

На суде присутствовали многие молодые "ученики" Сократа, его слушатели Аполлотор, Критобул, Платон, Эпиген, Эсхин со своими взрослыми родственниками, и Сократ в своей защитительной речи резонно обратил внимание судей на то, что его обвинителю Мелету "всего нужнее было бы сослаться на кого-нибудь из них как на свидетеля; если тогда он забыл это сделать, пусть сделает теперь, я не возражаю, — пусть скажет, если ему есть что сказать по этому поводу" (Платон. Апология Сократа, 34). Обвинители, однако, не воспользовались предложением Сократа, а судьи, по сохранившимся сведениям, не дали слова юному Платону, выразившему желание выступить в качестве свидетеля защиты.

Против обвинения в "развращении молодежи" Сократ защищался несколько иначе, чем против тех пунктов, которые касались его "безбожия". Там он, как мы видели, во-первых, указал на злостную передержку обвинителя, приписавшего ему натурфилософские воззрения Анаксагора, а, во-вторых, обратил внимание судей на внутреннюю противоречивость и несогласованность различных моментов обвинения его в преступлениях против богов. Защищаясь же против обвинения в "развращении молодежи", Сократ развивает ту принципиально важную для всей его философской и жизненной позиции мысль, что он вообще не был чьим-либо учителем мудрости, но лишь собеседником в поисках истины. Ведь действительно мудр только бог, а человеческая мудрость немногого стоит. Поэтому, в частности, ему была столь чужда роль софиста профессионального учителя мудрости, бравшего к тому же плату с учеников. С точки зрения Сократа, эта продажа знания была недостойным и низким занятием.

Ни своих слушателей Сократ не считал "учениками", ни себя их "учителем". Он лишь вел беседы со всеми, кто задавал ему вопросы, кому правилось вместе с ним разбирать различные вопросы или было просто забавно присутствовать на его испытаниях чужой мудрости и т. п. За этих слушателей-собеседников, подчеркнул Сократ в своей защитительной речи, он отказывается нести ответственность: он ведь и не брался их улучшать, не обещал им никакой мудрости. "И если кто из них, — говорит Сократ о своих собеседниках, — становится честнее или хуже, я по справедливости не могу за это держать ответ, потому что никого никогда не обещал учить и не учил" (Там же, 33 b).

Сам он в беседах стремился к истине и добродетели. Но его отношения с собеседниками не таковы, чтобы отвечать за них. "...Никогда и ни с кем, подчеркивает он, — я не соглашался вопреки справедливости — ни с теми, кого клеветники мои называют моими учениками, ни еще с кем-нибудь" (Там же).

Обычно вопрос об ответственности "учителя" за практически-политические дела его "учеников" возникает с некоторым запозданием, когда уже нет фактической возможности привлечь его к посюстороннему суду. И вопрос этот, за редким исключением, обсуждается теоретически, а не уголовно-процессуально. Случай с Сократом относится к такому редкому исключению, когда "учитель" был привлечен к реальному суду. В этом деле афиняне проявили большую оперативность, если не сказать спешку. К сожалению, к моменту сократовского процесса уже не было в живых именно тех "учеников", за кого приходилось держать ответ. Видимо, есть какая-то внутренняя необходимость, чтобы в такого рода делах кто-то из основных действующих лиц — "учитель" или "ученики" — отсутствовал. Но и то, что было, весьма поучительно. Уйди Сократ из жизни без помощи суда, Алкивиад и Критий были бы, пожалуй, зачислены потомками в ряды сократствующих политиков.

Оказавшись перед судом, Сократ мог, конечно, отмежеваться от "невыгодных" и одиозных "учеников" типа Алкивиада и Крития и сослаться на более благополучные примеры. Но это было бы непоследовательно, непринципиально. Подобная конъюнктурность была ему чужда. Он в принципе отверг ответственность философа за практические последствия его философии. И форма, в какой он это сделал, — мол, он не "учитель", у него не было "учеников" и вообще не "учил" и т. п., — не должна нас вводить в заблуждение относительно сути дела. Данная форма, выбранная Сократом, диктовалась тогдашними представлениями о тесных, личных отношениях, которые имеют место между "учителем" и "учениками". Кроме того, Сократу было важно вообще отвести от себя приписываемое ему амплу софиста, поскольку именно они тогда выступали в качестве частных учителей мудрости. В этой связи Сократ и обратил внимание судей на то, что он вел свои беседы открыто и своим собеседникам говорил то же, что и всем остальным афинянам, — публично и не скрывая своих мыслей.

В деле Сократа, абстрактно говоря, и обвинение и защита могут найти много аргументов в подкрепление своей позиции, поскольку сами эти позиции в рассматриваемом случае оказались радикально различными и непримиримыми. Политическая подоплека процесса против Сократа как носителя и пропагандиста антидемократических воззрений предопределяла тенденциозность трактовки обвинителями тех или иных — реальных или мнимых — сократовских поступков и высказываний. Из долгой, семидесятилетней жизни, прожитой открыто, на людях, можно надергать материалу и не на один процесс. В этом нечистоплотном деле противники Сократа проявили незаурядное мастерство. Все напряжение сократовских антитез ("знающий-познающий", "мудрец-невежда", "справедливое — несправедливое" и т. п.) было организаторами антисократовского дела огульно и фальсификаторски перенесено в плоскость политическую и представлено как прямое проявление враждебности философа к афинскому демосу и полису. Играя на предрассудках и инстинктах афинян, обвинители избрали надежный путь к осуждению Сократа.

Начиная уголовное преследование Сократа, обвинители, видимо, допускали, что Сократ не явится по их вызову и, попросту говоря, затынет, заволокитит обсуждение дела. Такое нередко случалось в тогдашней практике. Так, Сократ мог, не желая связываться с обвинителями, и вообще покинуть Афины. Во всяком случае, обвинители, возбуждая дело, рассчитывали, с одной стороны,

испугать Сократа и заставить его замолчать, а, с другой, дискредитировать его в глазах афинян, представив его мудрость и весь его образ жизни как богохульство и нарушение устоев полиса. Но Сократ, приняв брошенный ему вызов, заставил своих обвинителей, а заодно и близких им по духу судей, пойти до конца.

Занятая Сократом бескомпромиссная позиция, принципиальное отрицание им вины по всем пунктам предъявленного обвинения, уверенное отстаивание своих взглядов и высокого смысла всей своей прежней жизни лишь подогревали направленные против него страсти и предрассудки,

По принятому в афинских судах обыкновению, подсудимые, добиваясь снисхождения, слезно упрашивали и умоляли судей внять их просьбе, взывали к их жалости, приводили в суд своих плачущих детей, скорбящих родных, друзей, знакомых. Сократ не только пошел по этой проторенной дорожке, но, больше того, стал иронизировать над укоренившимися привычками, которые, по его мнению, позорили город. Устраивать подобные слезные представления, заметил Сократ своим судьям, бесчестно и для подсудимого, и для них: подсудимый должен разъяснять дело и убеждать судей, а не просить и умолять их. "Ведь судья, — говорил Сократ в своей защитительной речи, — поставлен не для того, чтобы миловать по произволу, но для того, чтобы творить суд по правде; и присягал он не в том, что будет миловать кого захочет, но в том, что будет судить по законам. Поэтому и нам не следует приучать вас нарушать присягу, и вам не следует к этому приучаться, иначе мы можем с вами одинаково впасть в нечестье" (Там же, 35 с).

Подобные суждения подсудимого могли восприниматься судьями лишь как заносчивые поучения и неуместная критика. Да и все остальное его поведение было, с судейской точки зрения, вызывающим, заносчивым и провоцирующим. Решения по делу Сократа не оставляют на этот счет сомнений.

По процедуре судебного разбирательства, после произнесения обвинительных и защитительных речей суд должен был простым большинством голосов при тайном голосовании решить вопрос о виновности или невиновности подсудимого. За признание Сократа виновным в предъявленных ему обвинениях было подано 280 голосов, против — 221 голос.

Признание его виновным не было для Сократа неожиданностью. Его, скорее, удивил незначительный перевес голосов против него. При этом Сократ полагал, что податель жалобы Мелет без помощи Анита и Ликона не собрал бы и пятой части голосов судей в пользу своего обвинения. А в соответствии с афинским законом обвинитель, чье предложение не получило одной пятой голосов всех судей, присуждался к внушительному штрафу и 1000 драхм и, кроме того, лишался права последующего обращения в суд с аналогичными жалобами.

Но вина была признана, и стороны должны были высказаться по вопросу о мере наказания. Обвинители настаивали, как и в жалобе, на смертной казни.

Сократ же в своей обычной иронической манере призвал судей воздать ему должное как заслуженному, но бедному человеку, который, оставив собственные дела, заботился о добродетели сограждан и благе государства. "Итак, говорил Сократ, — если я должен по справедливости оценить мои заслуги, то вот к чему я присуждаю себя — к обеду в Пританее" (Там же, 37). Предложение это своей неожиданностью и дерзостью должно было шокировать судей: ведь в Пританее за счет государства предоставлялось питание в качестве великой почести победителям панэллинских Олимпийских игр.

Явно неприемлемыми для Сократа были такие реально возможные по его делу меры наказания, как лишение свободы или изгнание из Афин. Судьи, видимо, охотно согласились бы с такого рода предложениями. Но единственной мерой наказания, которую всерьез готов был бы предложить Сократ в создавшейся ситуации, был весьма умеренный денежный штраф. Все скромное имущество Сократа оценивалось примерно в 5 мин. И вот он считал подходящей суммой штраф в одну мину серебра. Но поскольку друзья Сократа — Платон, Критон, Критобул, Аполлодор — просили его назвать в качестве меры наказания штраф в 30 мин, а поручительство брали на себя, он и предложил в конце концов эту меру.

Суждения Сократа о мере наказания вызвали еще большее недовольство судей. Перевесом уже в 80 голосов ему был вынесен смертный приговор.

После провозглашения приговора Сократу, согласно процедуре, было предоставлено последнее слово. Пользуясь предоставленной возможностью, Сократ вновь подчеркнул свою верность избранной им линии защиты, хотя она и привела к его осуждению. "Потому, — пояснил он, — что ни на суде, ни на войне ни мне, ни кому-либо другому не следует избегать смерти любыми способами без разбора... Избегнуть смерти нетрудно, афиняне, а вот что гораздо труднее — это избежать испорченности: она настигает стремительней смерти" (Там же, 39 a-b).

На суде Сократ оказался перед жесткой альтернативой: либо отречься от своего, как он понимал, божественного призвания и лишь такой непомерной ценой добиться снисхождения, либо, оставаясь самим собой, открыто отстаивать дело всей своей жизни. Твердо избрав этот второй путь, Сократ в свою очередь поставил судей перед неприятным, трудным и ответственным выбором: либо оправдать его, легализовав тем самым всю его деятельность, либо радикально расправиться с ним. Никто не мог позволить себе отступление в создавшейся ситуации: ни подсудимый, считавший себя ответственным за судьбы истины и справедливости, ни судьи, олицетворявшие интересы афинского демократического полиса. Обе стороны взывали к богам, но по сути дела речь шла о столкновении индивида и полиса, философии и власти. В этом — глубокий принципиальный смысл сократовского процесса, его поучительность и масштабность.

Каждая из столкнувшихся сторон добилась того, па что, трезво говоря, могла рассчитывать: Сократ — того, что вынесенный ему смертный приговор как раз подтвердил его мнение об отклонении афинян и афинского полиса от добродетели и справедливости; судьи же — того, что ясно показали, кто собственно распоряжается делами и судьбами полиса.

Уголовный процесс, если даже слушается дело философа, — это сфера не теории, а практики. И принимаемые здесь решения продиктованы практически-политическими резонами, если даже последние и посрамлены философскими аргументами. Судебный процесс — вообще не подходящее поле для побед философской истины; последняя может рассчитывать на подобающий ей успех лишь в своей родной стихии — в сфере мысли, философствование же практическими средствами, когда две различные сферы и функции сливаются в одно начало и предстают в одном лице, чревато выходом на авансцену этакого софиста-тирана, вроде уже знакомого нам Крития.

В наказание Сократу и в назидание другим афинский демос своим приговором выразительно продемонстрировал практическое преимущество политической власти над философской истиной. Претензия обеих сторон на справедливость разрешилась так, как она, собственно, и могла быть решена практически, на судебном процессе: истина власти одержала верх над властью истины.

Сократ, судя по всему, был внутренне доволен исходом процесса, хотя и осудившего его, но нравственно посрамившего его противников. Он сделал все, что должен был сделать человек его репутации и судьбы. В своем последнем слове Сократ признается: "Я скажу вам: пожалуй, все это произошло мне на благо, и, видно, неправильно мнение всех тех, кто думает, будто смерть это зло" (Там же, 40 с). Как глубокий старик он и так уже близок к смерти. О его же обвинителях и судьях, уличенных в злодействе, пойдет дурная слава убийц мудреца. С его уходом появятся новые обличители. "В самом деле, говорил Сократ своим судьям, — если вы думаете, что, умерщвляя людей, вы заставите их не порицать вас за то, что вы живете неправильно, то вы заблуждаетесь. Такой способ самозащиты и не вполне надежен, и не хорош, а вот вам способ и самый хороший, и самый легкий: не затыкать рта другим, а самим стараться быть как можно лучше" (Там же, 39 d).

Надежным доказательством правильности избранного им па суде пути служило Сократу то важное для него обстоятельство, что в ходе всего процесса божественное знамение, голос его демона, ни разу не остановило и не удерживало его. Да и вообще, полагал Сократ, с человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после: боги не перестают заботиться о его делах. "Но уже пора идти отсюда, — говорит Сократ афинянам, покидая суд, — мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, а что из этого лучше, никому неизвестно, кроме бога" (Там же, 42).

Сократа повели в тюрьму. Так закончился самый напряженный день Сократа — философа и человека. Чтобы отстоять себя духовно и нравственно, он пожертвовал собой физически, телесно. Он защищался ради правды с той искренней готовностью к смерти, которая так расковывает и освобождает человека. И он проиграл свое уголовное дело расчетливо, мудро, красиво, выиграв тем самым дело всей своей жизни. Это была старая трагическая игра с жесткими правилами. Ее суровый финал Сократ провел достойно того бессмертия, призраки которого витали над всем его процессом и отчетливо проступали в сумерках заходящего дня.

БОКАЛ ЦИКУТЫ

В ожидании смерти Сократ после суда провел в тюрьме долгих 30 дней. Дело в том, что еще накануне суда на остров Делос отплыл корабль с феорией, священным посольством. Наступили дни делосского праздника Аполлона. Смертные казни в Афинах в такие праздники приостанавливались до возвращения феории обратно.

Делии справлялись раз в четыре года. Ионийские города посылали на Делос, родину Аполлона, торжественные делегации с хорами из лучших певцов. Афинское посольство направлялось туда на корабле "Делиас", том самом, на котором плыл сам легендарный Тесей, сын афинского царя Эгея. Предание гласило, что Тесей вместе с семьей юношами и семьей девушками в качестве дани на "Делиасе" отправился на Крит к царю Миносу. Юноши и девушки обычно приносились в жертву критскому чудовищу Минотавру. Но Тесей убил его и положил конец кровавой дани. Тогда-то

афиняне и дали Аполлону обет справлять в память о подвиге Тесея Делии. Обет неукоснительно соблюдался ими. Это и отодвинуло казнь Сократа на целый месяц.

В тюрьме Сократ пребывал в обычном для него светлом и бодром настроении. Его навещали родные и друзья. И до самого заката солнца последнего тюремного дня Сократа продолжались беседы — о жизни и смерти, добродетелях и пороках, законах и полисе, богах и бессмертии души.

Отсрочка казни дала Сократу возможность еще раз продумать смысл того божественного призвания, которое определило его жизненный путь и занятия.

Себя Сократ считал служителем светлого бога Аполлона. На протяжении долгой жизни не раз ему снился один и тот же сон. Картина сновидений менялась, но слова во сне звучали те же самые: "Сократ, твори и трудись на поприще Муз". Прежде Сократ считал эти слова из сновидений божественным призывом и советом заниматься философией, поскольку в сфере Муз она, по мнению Сократа, была высочайшим из искусств. Но теперь, в ожидании казни, Сократ стал сомневаться, правильно ли он истолковал ранее смысл призыва в повторявшихся сновидениях, не приказывал ли ему этот божий призыв заняться обычным искусством, т. е. поэтическим творчеством. И вот, повинувшись новой версии толкования своих прежних сновидений, Сократ сочинил гимн в честь богов-близнецов Аполлона и Артемиды. Согласно Диогену Лаэртскому, начало этого гимна звучало так:

Поклон Аполлону и Артемиде священным,

Брату поклон и сестре!

Но поэзия трудно давалась старому философу. "...Почтив бога, я понял, — признавался Сократ, — что поэт — если только он хочет быть настоящим поэтом — должен творить мифы, а не рассуждения. Сам же я даром воображения не владею..." (Платон. Федон, б1 b). Поэтому, продолжая свое очищение поэтическим искусством, Сократ переложил стихами несколько басен Эзопа, Диоген Лаэртский приводит первые две строчки одного из этих стихов:

О добродетели вы не судите мудростью массы,

Так говорил коринфянам однажды Эзоп.

В тюрьме Сократа часто навещал его старый друг Критон, который "ублагодворил", как он выразился, тюремного сторожа и добился его расположения. Накануне возвращения священного посольства с Делоса Критон стал настойчиво склонять Сократа к побегу из тюрьмы. Детали побега были уже продуманы его организаторами, друзьями Сократа. "Да и не так много требуют денег те, кто берется спасти тебя и вывести отсюда", — уговаривал Сократа его друг. Кроме самого Критона, дать деньги для побега пожелали фессалийцы Симмий и Кебет, да и другие сторонники Сократа. Конечно, признался Критон, организаторам побега приходится считаться с известным риском. На них, видимо, донесут, но друзья Сократа твердо решили спасти его. Скорее всего, заметил Критон, на доносчиков, этот "дешевый народ", и вовсе не понадобится много денег.

Желая уговорить Сократа, Критон сослался на несправедливость приговора, напомнил об ответственности перед семьей и малолетними детьми, остающимися в нужде и без поддержки. Побег же будет успешным, и Сократ найдет приют у преданных друзей в Фессалии.

Привел Критон и такой довод. Отказ Сократа от побега бросит, мол, тень и на его друзей. Большинство станет говорить, что друзья отшатнулись от Сократа в трудный час, пожалели денег и усилил для его спасения.

С предложением и доводами Критона Сократ не согласился. Бегство из тюрьмы было для него совершенно неприемлемо. Это было бы, по его мнению, бесчестным и преступным поступком, несправедливостью и злом. Хотя большинство и в состоянии убить нас, заметил Сократ; однако в вопросе о добродетельном, справедливом и прекрасном следует руководствоваться не мнением большинства, а мнением людей разумных и самой истиной. "...Согласно или не согласно с этим большинство, пострадаем ли мы от этого больше или меньше, чем теперь, все равно, — считал Сократ, — несправедливый поступок есть зло и позор для совершающего его, и притом во всех случаях" {Платон. Критон, 49 b).

Цель, даже высокая и справедливая, не оправдывает, по мнению Сократа, низких и преступных средств. И он считал недопустимым отвечать несправедливостью и злом на чужую несправедливость и зло. Сократ не раз высказывал ту мысль, что лучше претерпеть чужую несправедливость, чем самому творить ее. Воздавать злом за зло — несправедливо, полагал Сократ, расходясь в оценке этого ключевого этического момента с мнением большинства своих современников. В данном отношении его позиция довольно близка к последующей этике непротивления злу насилем.

Критику мотивов бегства из тюрьмы Сократ в дальнейшем ведет от имени Законов, как если бы последние собственной персоной явились в тюремную камеру, чтобы своим авторитетом и личным вмешательством предотвратить замышляемое преступление. "Тогда посмотри вот как, — говорит Сократ Критону, — если бы, чуть только собрались мы отсюда удрать — или как бы мы это там ни назвали, — вдруг пришли Законы и само Государство и, заступив нам дорогу, спросили: Скажи-ка, Сократ, что это ты задумал? Не замыслил ли ты поступком, который собираешься совершить, погубить, насколько это от тебя зависит, нас, Законы, и все Государство? Или, по-твоему, еще может стоять целым и невредимым то государство, в котором судебные приговоры не имеют никакой силы, но по воле частных лиц становятся недействительными и отменяются?" (Там же, 50 b).

Законы ставят Сократа перед альтернативой: если он погибнет в соответствии с приговором, он кончит свою жизнь, обиженный людьми, а не Законами; если же он убежит из тюрьмы, позорно воздав обидой за обиду и злом за зло, то нарушит свои обязанности гражданина перед Государством и Законами и причинит им ущерб. Такое преступление навлечет па него гнев не только земных, но и божественных законов: ведь Законы Аида, куда переселяется каждый после смерти, — родные братья здешних, земных Законов.

Эту речь Законов, признается Сократ, он слышит так же явственно и отчетливо, как корибантам — жрецам Великой Матери богов — во время их экстатических оргий слышатся звуки небесных флейт.

Аргументы, вкладываемые Сократом в уста Законов, это, по существу, лишь наглядная и драматическая форма выражения тех же самых положений, которыми он последовательно руководствовался на протяжении всей своей жизни до суда и на самом процессе. Поэтому бегство из тюрьмы для него было бы такой же изменой себе и своему делу, как и примиренческая по отношению к обвинителям и судьям позиция на суде. Согласие на смерть — необходимое и неизбежное условие борьбы за справедливость, если, конечно, эта борьба серьезна и

принципиальна. Именно такой была жизненная и философская борьба Сократа. И когда настал час оплаты последних жизненных счетов, он был давно и твердо готов к смерти.

Существенным мотивом против побега из тюрьмы был полисный патриотизм Сократа, его глубокая и искренняя привязанность к родному городу. У 70-летнего философа было достаточно времени уяснить свои взаимоотношения с Афинами. Вся долгая предшествующая жизнь его, если не считать участия в трех военных походах и одну отлучку из города во время праздника Посейдона на Истме, прошла в Афинах. Не все в афинской политике нравилось Сократу. Мы уже были свидетелями ряда его драматических столкновений с афинскими правителями и демосом. Но все его критические выпады против афинских порядков и ссылки на Спарту и Крит как примеры благоустроенных государств неизменно оставались в границах и горизонте его полисного патриотизма. Преданность родному полису и его законам была для Сократа высшей этической нормой взаимоотношений гражданина и полиса в целом.

Обвинители Сократа вовсю, конечно, использовали стойкую молву о его проспартанских настроениях, выдавая их за проявление враждебности к афинскому полису, его устоям и нравам. Это было злостной и нечистоплотной игрой на патриотических чувствах афинского демоса. Если какие-то черты спартанского или критского государственного строя и нравились Сократу, из этого вовсе не следовало, будто он предпочитает эти полисы своему родному, Его реформаторская критичность была нацелена на разумное и справедливое, как он понимал, ведение государственных дел, а не на причинение ущерба Афинам. Жизнь и особенно смерть Сократа не оставляют сомнений па этот счет.

Последний день Сократа прошел, судя по платоновскому "Федону", в просветленных беседах о бессмертии души. Причем Сократ так оживленно обсуждал эту проблему с Федоном, Симмием, Кебетом, Критоном и Апол-лодором, что тюремный прислужник несколько раз просил собеседников успокоиться: оживленный разговор, дескать, горячит, а всего, что горячит, Сократу следует избегать, иначе положенная порция яда не подействует и ему придется пить отраву дважды и даже трижды. Подобные напоминания лишь актуализировали тему беседы.

Сократ признался своим друзьям в том, что он полон радостной надежды, ведь умерших, как гласят старинные предания, ждет некое будущее. Сократ твердо надеялся, что за свою справедливую жизнь он после смерти попадет в общество мудрых богов и знаменитых людей. Смерть и то, что за ней последует, представляют собой награду за муки жизни. Как надлежащая подготовка к смерти жизнь — трудное и мучительное дело. "Те, кто подлинно предан философии, — говорил Сократ, — заняты, по сути вещей, только одним умиранием и смертью. Люди, как правило, этого не замечают, но если это все же так, было бы, разумеется, нелепо всю жизнь стремиться к одной цели, а потом, когда она оказывается рядом, негодовать на то, в чем так долго и с таким рвением упражнялся!" (Платон. Федон, б4).

Подобные суждения Сократа опираются на величественное и очень глубокое, по его оценке, сокровенное учение пифагорейцев, гласившее, что "мы, люди, находимся как бы под стражей и не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать" (Там же, 62 b). Смысл пифагорейского учения о таинстве жизни и смерти состоит, в частности, в том, что тело — темница души и что освобождение души от оков тела наступает лишь со смертью. Поэтому смерть — освобождение, однако самому произвольно лишать себя жизни нечестиво, поскольку люди — часть божественного достояния, и боги сами укажут человеку, когда и как угодна им его смерть. Закрывая таким образом лазейку для самоубийства как произвольного пути к освобождению,

пифагорейское учение придает жизни напряженный и драматический смысл ожидания смерти и подготовки к ней.

Рассуждая в духе пифагорейского учения, Сократ считал, что он заслужил свою смерть, поскольку боги, без воли которых ничего не происходит, допустили его осуждение. Все это бросает дополнительный свет на непримиримую позицию Сократа, па его постоянную готовность ценой жизни отстаивать справедливость, как он ее понимал. Подлинный философ должен провести земную жизнь не как попало, а в напряженной заботе о дарованной ему бессмертной душе.

Сократовская версия жизни в ожидании смерти была не безразличием к жизни, но, скорее, сознательной установкой на ее достойное проведение и завершение. Ясно поэтому, как трудно приходилось его противникам, которые, столкнувшись с ним, видели, что обычные аргументы силы и приемы устрашения не действуют на их оппонента. Его готовность к смерти, придававшая невиданную прочность и стойкость его позиции, не могла не сбить с толку всех тех, с кем он сталкивался в опасных стычках по поводу полисных и божественных дел. И смертный приговор, так логично завершивший жизненный путь Сократа, был в значительной мере желанным и спровоцированным им самим исходом. Смерть Сократа придала его словам и делам, всему, что с ним связано, ту монолитную и гармоничную цельность, которая уже не подвержена коррозии времени. Сократ, кончивший свою жизнь по-другому, был бы другим Сократом — не тем, кто вошел в историю и заметен в ней отовсюду.

Смертный приговор Сократу как преступнику осудил в глазах афинян и представленную им истину как преступницу. Смысл сократовской масштабности жизни, учения и смерти Сократа — как раз и состоит в том, что происшедшее с ним в новом свете обнажило внутреннее напряжение и тайную связь между истиной и преступлением, позволило увидеть осуждение философской истины не как простую судебную ошибку или недоразумение, но как принцип в ситуации столкновения индивида и полиса. Сократовский случай преступления позволяет проследить трудные перипетии истины, которая входит в мир как преступница, чтобы затем стать законодательницей. То, что в исторической ретроспективе очевидно для нас, было — в перспективе — видно и понятно и самому Сократу: мудрость, несправедливо осужденная в его лице на смерть, еще станет судьей над несправедливостью. И, услышав от кого-то фразу: "Афиняне осудили тебя, Сократ, к смерти", — он спокойно ответил: "А их к смерти осудила природа".

Последний день Сократа клонился к закату. Настало время последних дел. Оставив друзей, Сократ удалился на омовение перед смертью. Согласно орфическим и пифагорейским представлениям, подобное омовение имело ритуальный смысл и символизировало очищение тела от грехов земной жизни.

После омовения Сократ попрощался с родными, дал им наставления и велел возвращаться домой.

К этому времени тюремщик напомнил, что пора выпить яд.

Ранее в Афинах приговоренного к смерти сбрасывали со скалы. Но с прогрессом нравов и, видимо, с увеличением числа смертных приговоров цивилизовалась и процедура их исполнения. Во времена Сократа приговоренный к смерти в назначенное время выпивал чашу растертой ядовитой цикуты (болиголова).

Когда принесли цикуту, Сократ, мысленно совершив возлияние богам за удачное переселение души в иной мир, спокойно и легко выпил чашу до дна. Друзья его заплакали, но Сократ попросил их успокоиться, напомнив, что умирать должно в благоговейном молчании.

Он еще немного походил, а когда отяжелели ноги, лег на тюремный топчан и закутался. Затем, раскрывшись, сказал: "Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте" (Там же, 118). Это были последние слова Сократа. Жертвоприношение петуха сыну Аполлона Асклепию, богу врачевания, обычно полагалось за выздоровление. Сократ же имел в виду выздоровление своей души и ее освобождение от брэнного тела.

СПОРЫ О СПОРЩИКЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Трагический финал Сократа придал всей его жизни, его словам и делам, учению и личности уникальную цельность и завершенность, неувядаемую привлекательность. Конец, как говорится, делу венец. Насильственная смерть обрамила все сократовское особым ореолом неподдельности и высокой правды. Она оказалась одной из тех сократовских загадок, интерес к которым пережил античность, средневековье, новое время и сохранился до наших дней. Став исходным пунктом духовного шествия Сократа сквозь века, смерть его всколыхнула афинян и приковала к себе их внимание. Вспоминали пророчество сирийского мага, предсказавшего Сократу насильственную смерть. Обсуждали и сократовские слова о возмездии, которое постигнет его обвинителей. Вскоре после сократовской казни, сообщает Диоген Лаэртский, афиняне, раскаявшись в содеянном и считая себя введенными злоумышленно в заблуждение, приговорили Мелета к смерти, а остальных обвинителей — к изгнанию. Сократу же была сооружена Лизиппом бронзовая статуя, которая выставлялась в афинском музее Помпейон.

И воодушевленный этой идеей праведного возмездия, Диоген Лаэртский (III в. н. э.) много веков спустя посвятил памяти Сократа следующую эпиграмму, приводимую в его книге о знаменитых философах (II, 46):

Пей на Олимпе нектар, о Сократ!

Боги всемудрые мудрым тебя объявили,

Твои ж афиняне, тебе протянувшие яд,

Сами устами твоими его и испили.

О наказании врагов Сократа сообщают и другие древние авторы. Так, по Диодору, обвинители Сократа были казнены без суда. По сведениям Плутарха, они повесились, презираемые афинянами и лишённые ими "огня и воды". По версии ритора Фемистия (IV в. н. э.), Анит был побит камнями.

Возможно, все эти сведения во многом преувеличены и являются последующей исторической данью прозревших потомков трагической судьбе Сократа. Но, зная склонность его соотечественников к пересмотру содеянных ими несправедливостей, легко допустить их раскаяние и в данном случае, тем более что дело было, как говорится, сделано, а раскаяние — не только целительная процедура очищения от вины и ответственности перед казненным, но и форма причащения к его нараставшей славе. Живой Сократ был тягостен и невыносим для

современников, но, уйдя из жизни, он возвысился над той суетной игрой страстей и мнений, которой всегда нужны безмолвные кумиры.

Уже вскоре после казни Сократа устные споры о нем стали дополняться все разрастающейся литературной полемикой. Значительную активность в этом направлении развили ученики и последователи Сократа, которые в модном тогда жанре "апологии" отстаивали его взгляды и позицию, правоту его дела. С подобными "апологиями Сократа" выступили Платон, Ксенофонт и Лисий, а в дальнейшем также и стоик Теон из Антпохии, платоник Теодект из ликийской Фаселиды, Деметрий Фалерский (IV–III вв. до н. э.). Этот жанр пользовался в древности большой популярностью. И даже много веков спустя ритор Либаний (IV в. н. э.) разрабатывал свою версию защитительной речи Сократа на суде в духе традиций данного жанра.

Антисократовское направление противопоставило "апологиям" сократиков жанр "обвинения", "обвинительных речей". Так, в первое послесократовское десятилетие эту литературную форму использовал афинский ритор и писатель Поликрат.

Судя по сохранившимся источникам и сведениям, уже в античных спорах о Сократе успех сопутствовал его приверженцам, сократикам, которые явно превосходили своих идейных противников талантом, числом и организованностью.

Особо выдающуюся роль для всемирно-исторических судеб духовного наследия Сократа сыграла школа Платона. Организованная им в 387 г. до н. э. в зеленом пригороде Афин знаменитая Академия просуществовала более 900 лет, до 529 г. н. э., когда была закрыта императором Юстинианом. От платоновской Академии влияние Сократа тянется в Лицей Аристотеля, к перипатетикам. А мировой платонизм и аристотелизм стали ведущими течениями философской мысли на протяжении всего последующего духовного развития.

Историческая роль Платона в философском воссоздании духовного облика Сократа, в изложении, защите и распространении его воззрений вполне сравнима с тем решающим воздействием, которое оказал сам Сократ на своего ученика, последователя и единомышленника.

В истории древнегреческой мысли линия Сократ — Платон обозначает не только преемственную связь двух мыслителей, но и их неразрывное духовное единство, общность их творческого наследия и вклада в мировую культуру. Сократ и Платон, какими они вошли в историю, во многом неразрывны и невозможны друг без друга. Если без Сократа не было бы того Платона-мыслителя, которого знает история, то и реального Сократа (как человека и мыслителя) история знает во многом благодаря Платону и платоновскому Сократу. И дело здесь, конечно, никак нельзя свести к тому, что Платон — один из основных источников сведений о Сократе: в сфере мысли (и вообще в духовной области) существенный интерес представляет не сам объем сведений об эмпирических фактах (скажем, из реальной жизни и бесед Сократа), а их адекватная "схваченность", понятость и осмысленность словом, не количество, а качество информации, ее смысл. И ценность платоновских сообщений о Сократе не в том, что их много, и даже не в гениальности их автора, а прежде всего в том, что Платон как мыслитель конгениален Сократу: его философия, особенно в ранний период, — это во многом сократософия, а философствовать и сократствовать, по сути дела, для него одно и то же.

Философское творчество Платона пронизано сократовским стилем поисков истины, его манерой мышления, пониманием смысла и роли философии в человеческой жизни, постоянной

ориентацией философа на воплощенный в Сократе масштабный облик человека, гражданина, философа.

Сократ — ведущий герой мысли и основное философски размышляющее лицо в платоновских диалогах. Разумеется, платоновский Сократ не полностью идентичен реальному Сократу, поскольку диалоги Платона — это философские произведения, а не биографические заметки о Сократе и не протокольные записи сократовских бесед. Но подобное неизбежное расхождение продиктовано не только естественным желанием как-то возвысить Сократа или по примеру пифагорейцев приписать учителю все мысли и находки учеников, а главным образом платоновским видением и пониманием жизни и учения Сократа, платоновским стремлением проверить Сократом, как критерием, свои собственные воззрения, пропустить через сократовскую мысль всю обсуждаемую проблематику.

Невозможно, конечно, с абсолютной точностью установить, насколько соответствует платоновский Сократ историческому, по ясно, что Платон не выдумывал, да и не мог выдумать своего Сократа, но он пытался по-своему понять и философски осветить дела и мысли учителя. И дошедшие до нас достоверные сведения о Сократе и Платоне, совокупность наших знаний об их взглядах подкрепляют доверие к Платону, как к наиболее тонкому и глубокому толкователю взглядов Сократа. Платон увидел и постиг в Сократе многое такое, чего не заметили некоторые другие его слушатели, оставившие сообщения о жизни и беседах Сократа, например Ксенофонт. И сомнения в адекватности платоновского видения Сократа представляются неубедительными.

Трудно поэтому согласиться, в частности, с версией известного английского философа Б. Рассела, ставящего под вопрос достоверность платоновского Сократа. "Его Сократ, — пишет Рассел об этом, — является последовательным и исключительно интересным характером, какого не смогло бы выдумать большинство людей; но я считаю, что Платон мог бы выдумать его. Сделал ли он это па самом деле — это, конечно, другой вопрос".[20]

Некоторые другие исследователи (например, О. Гигон, Э. Дюпреель, И. Д. Рожанский и др.) с суперкритических позиций подвергают сомнению вообще все античные сведения о Сократе.[21] Сторонники такого подхода вместе с тем характеризуют античную сократическую литературу (в том числе и работы Платона) как художественную литературу, а присутствующего в ней Сократа — в качестве литературного персонажа. Обстоятельней всего такая позиция развита О. Гигоном, утверждавшим, что античная литература о Сократе — это "не историческая биография, а вымысел".[22] При этом, помимо всего прочего, упускается из виду, что между крайностями биографии и вымысла возможны многочисленные иные способы, формы и жанры творческой фиксации и передачи достоверной информации.

Подобный же сверхкритицизм в отношении античных источников неизбежно ведет к деисторизации личности и воззрений Сократа и в конечном счете к отказу от исторического Сократа.

Необоснованность такого подхода обстоятельно показана во многих прошлых и современных исследованиях темы "Сократ и Платон". Ряд интересных суждений и оценок по данной теме высказан известным немецким философом К. Яснерсом. Платой, отмечает он, "мыслит как бы в Сократе", и поэтому невозможно провести "объективную границу между мыслями Сократа и Платона".[23]

В целом свою позицию в вопросе о достоверности платоновских сообщений о Сократе Ясперс, расходясь с крайностями сверхкритицизма (О. Гигон и др.) или некритичного восприятия всех этих сообщений как непосредственной и чистой правды, формулирует следующим образом: "Что есть человек, высвечивается в глазах того, кто его любит, ибо подлинная любовь ясна, а не слепа. То, что Платон увидел в Сократе, это и был действительно Сократ".[24]

Но Сократ и Платон, отмечает Ясперс, это "не повторение одного и того же; они полностью различны".[25] Так, Платон в отличие от Сократа не вступил на сократовский "путь мученичества", а ищет другой путь в философии; Сократ в своих политических ориентациях выступает как гражданин Афин, Платон же находится в космополитическом движении к гражданину мира; Сократ философствует непосредственно и сейчас, Платон — опосредованно, обосновывая школу, уча; Сократ — на рынке, Платон — в Академии.

Отмеченные Ясперсом различия между Сократом и Платоном, их образом жизни, путями в философии и т. д. хотя во многом и обоснованны, но несколько преувеличены и односторонни. Разве сократовский стиль жизни, не говоря уже о стиле его мысли и философствования, ориентированных на их практическую реализацию и совершенствование полисной действительности, так уж "полностью" чужд Платону с его неутомимыми поисками истины и путей ее практического осуществления, с его реформаторскими усилиями по преобразованию общества и государства на идеальных началах, с его постоянной борьбой, и не только в книгах и стенах Академии, за справедливость, против произвола, беззаконий и насилий?

В творчестве и в жизни Платон постоянно ориентирован в духе сократовских добродетелей и продолжает дело сократовских бесед — с помощью разумных доводов переубедить слушателя, читателя, оппонента и склонить его к правильному образу мысли и жизни. Не в этом ли был смысл его неоднократных и утомительных путешествий в Великую Грецию, воспитательно-агитационных бесед с сиракузскими тиранами — этими несостоявшимися претендентами в "философы на троне"?

Да и в родных Афинах Платон, хорошо понимавший действительные мотивы осуждения и казни учителя, оставался верным сократовскому стилю поведения перед лицом опасности. Примечателен, например, такой эпизод. Совершенно в духе Сократа, в свое время заступившегося за несправедливо обвиненных афинских стратегов, Платон один из всех афинян выступил в поддержку афинского военачальника Хабрия, которому грозила смерть в связи с обвинением в сдаче фиванцам Оропа в 366 г. до н. э. Некто Кробил, известный в Афинах своим ябедничеством, встретив Платона с Хабрием, ехидно заметил ему: "Ты заступаешься за другого и не знаешь, что тебя самого ждет Сократова цикута". Ответ Платона чисто сократовский: "Я встречался с опасностями, сражаясь за отечество, не отступлю и теперь, отстаивая долг дружбы" (Диоген Лаэртский, III, 23–24).

Некоторые исследователи, прибегая к суперкритическому анализу сообщений о Сократе, скептически относятся к античным сведениям о нем, полностью отрицают его роль в истории философской мысли. К такому выводу приходит, например, И. Д. Рожанский. "Если рассматривать историю древнегреческой философии не как последовательность кем-то канонизированных имен, а как закономерную эволюцию идей, — полагает он, — то можно обойтись без Сократа".[26]

Приведенное мнение явно противоречит историческим реалиям и достоверным сведениям о развитии древнегреческой философии. Остается совершенно неясным, каким же образом можно представить себе "закономерную эволюцию идей" (и, в частности, формирование платоновского

учения об идеях) без сократовской майевтики, без сократовского индуктивного способа восхождения к общим определениям и сократовского обоснования познавательной роли и философского статуса понятий.

Аристотель в своем освещении процесса развития философской мысли отмечал: "Между тем Сократ с полным основанием искал суть вещи, так как он стремился делать умозаключения, а начало для умозаключения — это суть вещи... И в самом деле, две вещи можно по справедливости приписывать Сократу — доказательства через наведение и общие определения: и то и другое касается начала знания" (Аристотель. *Метафизика*, 1078, b 24–30).

Говоря о конкретном вкладе Сократа в развитие философской мысли как о несомненном и общеизвестном факте, подтверждаемом, кстати, и многими другими древними источниками, Аристотель связывает данное обстоятельство прежде всего с влиянием философских положений Сократа на формирование платоновского учения об идеях, отмечает моменты сходства и различия их философских взглядов, "А так как Сократ, — замечает он, — занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал, а в нравственном искал общее и первый обратил свою мысль на определения, то Платон, усвоив взгляд Сократа, доказывал, что такие определения относятся не к чувственно воспринимаемому, а к чему-то другому, ибо, считал он, нельзя дать общего определения чего-либо из чувственно воспринимаемого, поскольку оно постоянно изменяется. И вот это другое из сущего он назвал идеями, а все чувственно воспринимаемое, говорил он, существует помимо них и именуется сообразно с ними, ибо через причастность эйдосам существует все множество одноименных с ними вещей" (Там же, 987 b 1–9).

Линия Сократ — Платон в истории древнегреческой мысли отчетливо прослеживается не только в собственно философской сфере, но и в области политико-правовых идей. Целый ряд принципиальных суждений Сократа находит свою дальнейшую разработку и развитие в политической философии Платона и политической науке Аристотеля, а затем и в политико-правовых учениях последующих поколений древнегреческих и древнеримских мыслителей, в частности Полибия, стоиков, Цицерона.

Философский подход Сократа к политико-правовым явлениям, их трактовка с помощью общих определений и понятий, рационалистические приемы анализа политических добродетелей, попытки логико-теоретического исследования объективной природы и разумных начал полисных порядков, установлений и законов, сократовская критика субъективизма и волюнтаристского произвола ряда софистов в вопросах этики, политики, права и законодательства оказали решающее влияние прежде всего на воззрения Платона и легли в основу его философии государства и права.

При этом, конечно, следует иметь в виду, что сократовские воззрения в политической философии Платона претерпевают определенную трансформацию и модификацию в русле и контексте его учения об идеях. Так, положение Сократа о правлении знающих у Платона развито и трансформировано в концепцию правления философов в проектируемом идеальном государстве, представляющем собой воплощение божественного по своим истокам мира идей в земной общественной и политико-правовой жизни людей.

Также и естественно-правовые представления Сократа (об объективной божественно-разумной природе полисных установлений и законов, о совпадении законного и справедливого, сократовская критика противопоставлений софистами естественного права искусственному

полисному закону и т. п.), воспринятые Платоном, развиваются им с позиций своего учения об идеях и, следовательно, идеальных началах политики, справедливости, права и закона.

Сократовское влияние — отчасти непосредственно (сократовское философское исследование "начала знания", понятийный анализ проблем этики, политики и права, положение о совпадении справедливого и законного в силу их общей разумной природы, учет роли закона и общего интереса в качестве формообразующих принципов и критериев при характеристике различных видов политического правления и форм государства), отчасти через воздействие идей и концепций платоновской политической философии — весьма заметно отразилось в философских и политико-правовых построениях и воззрениях Аристотеля. Это отчетливо проявляется в рационализме его философских исследований, в его учении об этических и политических добродетелях, различных (правильных и неправильных) формах государства, в его концепции справедливости как регулятивной нормы политического общения, в его трактовке соотношения естественного права и волеустановленного (полисного) закона, в его проекте наилучшего государства и т. д.

Интересен эпизод из жизни Аристотеля, не оставляющий сомнений в его отрицательном отношении к осуждению и казни Сократа. После смерти Александра Македонского в 323 г. до н. э. над Аристотелем, как воспитателем Александра, нависла угроза обвинений в безбожии и враждебности к Афинам. Опасаясь расправы, он перебрался в Халкис на Эвбее, где и умер через несколько месяцев. Свой поспешный уход из Афин Аристотель, намекая на судьбу Сократа, иронически мотивировал нежеланием допустить повторное согрешение афинян против философии.

Наряду с платоновской, а затем и аристотелевской линией развития творческого наследия Сократа широкому распространению и популяризации его мыслей и образа жизни содействовали и многие другие его ученики, основатели различных сократических школ.

Представители элидской школы, основанной Федоном, занимались по преимуществу проблемами диалектики, мегарики (основатель школы — Евклид из Мегары) — вопросами логики и эристики, т. е. искусства спора, киренаики (основатель школы — Аристипп из Кирены) — исследованием счастья, т. е. совокупности естественных наслаждений как высшего блага и цели жизни; киники (основатель школы киников, или циников — Антисфен, наиболее известный представитель школы Диоген Синопский, этот, по оценке Платона, "Сократ, сошедший с ума") поисками внутренней и внешней независимости от сложившихся форм и норм человеческих взаимоотношений и культуры в целом, практической реализацией идей о жизни "по природе".

Каждая из соперничавших между собой сократических школ, по-своему понимая и трактуя смысл сократовской жизни и учения, внесла свой вклад в освещение тех или иных граней сократовского облика, свою лепту в общее для всех сократиков дело духовной реабилитации учителя в качестве мудрого мыслителя и образцового человека.

Благодаря их усилиям влияние сократовских воззрений, с теми или иными модификациями, распространилось также и на другие античные школы и течения философской и политико-правовой мысли — эпикурейцев, стоиков и скептиков. Характеризуя эпикуреизм, стоицизм и скептицизм как "форму, в которой Греция перекочевала в Рим", К. Маркс писал: "Наконец, разве это случайность, что указанные системы признают действительностью истинной науки тот образ, который, в лице семи мудрецов, знаменует мифологическое начало греческой философии и

который, словно в фокусе, воплотился в Сократе, этом демиурге философии, я имею в виду образ мудреца...".[27]

Совместными усилиями сократиков "мудрость Сократа" стала общепризнанным фактом, хотя и каждый из его последователей по-своему понимал и трактовал ее. Общим для всех них было отстаивание принципа независимости истинного "мудреца" от внешних обстоятельств, акцент на внутреннем спокойствии духа и свободе от окружающей общественно-политической жизни с ее суетными интригами и борьбой за кажущиеся блага. Рисуя портрет такого "мудреца", обычно апеллировали к сократовской иронической манере отношения к жизни и окружающим, восхищались стойкостью его духа на суде, его жертвой жизнью во имя истины и т. п.

Мотив сократовской иронии широко использовался уже Платоном, оставившим потомкам бессмертный облик Сократа — стража истины, вечно борющегося за правое дело и ради него легко и радостно идущего на смерть. А, скажем, для римского стоика Эпиктета позиция Сократа на суде является выразительным примером отношения к жизни как к игре, игре в мяч.

"Следовательно, — говорил он, — и Сократ мог играть в мяч. Каким же образом? Он мог играть в мяч в зале суда. Но что за мяч был у него тогда под руками? Жизнь, свобода, изгнание, яд, утрата жены, дети, обреченные на сиротство. Вот что было под рукою, чем он играл. Но тем не менее он играл и бросал мяч, как то следует".[28]

В качестве "игрока" трактовал Сократа и Плотин, основатель школы неоплатонизма. Правда, он уподоблял игре лишь внешнюю сторону жизни, но не внутреннюю ее духовность. "Если, следовательно, Сократ играет, — заметил Плотин, — то он играет все же лишь внешним Сократом".[29]

Из римских авторов (вслед за стоиками) высоко ценил мысли и дела Сократа знаменитый оратор и государственный деятель Цицерон (106-43 гг. до н. э.). По поводу сократовского поворота от натурфилософии и физики к морали и человеческой проблематике он метко заметил, что Сократ первым свел философию с неба на землю. "Тем большую мудрость склонен я признавать за Сократом, — писал Цицерон, — так как он отказался от всякого стремления постигнуть все это и заявил, что вопросы о явлениях природы либо недоступны человеческому разуму, либо не имеют отношения к жизни людей" (О государстве, I, X, 15). Хотя в книгах Платона, этих, согласно Цицерону, наиболее авторитетных свидетельствах о Сократе, последний, рассуждая о нравах, добродетелях и государстве, все же затрагивает и вопросы из сферы геометрии, природы и т. д., но это объясняется не собственными занятиями Сократа, а тем обстоятельством, что Платон "глубоко почитал Сократа и был готов приписать ему все, он и сочетал в себе обаяние и тонкость рассуждений Сократа со свойственной Пифагору темнотой и его хорошо известной глубиной в большинстве областей знания" (О государстве, I, X, 16).

В своем учении о нравственности, государстве и праве Цицерон часто ссылается на Сократа и Платона как авторитетных исследователей этических и политико-правовых проблем. Для позиции Цицерона, как и многих других римских авторов, характерно стремление соединить собственно римские обычаи, традиции, опыт с достижениями древнегреческих мыслителей, оказавших большое влияние на развитие древнеримской мысли. "И право, — риторически вопрошает он, — что может быть более славным, чем сочетание великих дел и опыта с изучением этих наук и познанием их? Другими словами, можно ли вообразить себе более благородного человека, чем Публий Сципион, чем Гай Лелий, чем Луций Фил, которые, дабы не пройти мимо всего того, чем достигается вся слава, выпадающая на долю знаменитых мужей, прибавили к обычаям

отечественным и дедовским также и это чужеземное учение, исходящее от Сократа?" (О государстве, III, III, 5).

Такая высокая оценка сократовско-платоновских взглядов о государстве и различных государственных формах в устах Цицерона тем более примечательна, что он считал свой проект "наилучшей" (смешанной) формы государства реально осуществимым на практике, тогда как по его характеристике восходящая к Сократу платоновская концепция имеет в виду "государство скорее такое, какого следовало желать, а не такое, на какое можно было бы рассчитывать... не такое, какое могло бы существовать, а такое, в каком было бы возможно усмотреть разумные основы гражданственности" (О государстве, II, XXX, 52).

Влияние сократовского рационалистического подхода к праву и закону заметно и в естественноправовой концепции Цицерона, воспринявшего в своем учении о праве также и некоторые правовые идеи Платона, Аристотеля и стоиков.

Цицерон разделяет и развивает дальше естественно-правовые представления Сократа об объективной, разумной и справедливой, природе полисных законов, о совпадении справедливого и законного, о необходимости соответствия человеческих установлений (политических учреждений, писанных законов и т. д.) разуму, справедливости и праву, не зависящим от усмотрения людей. Закон, устанавливаемый людьми, согласно Цицерону, по должен нарушать порядок в природе, естественное право (высший, истинный закон), не должен создавать право из бесправия или благо из зла, честное из позорного. "... Природа, — подчеркивает он, — создала нас для того, чтобы мы разделяли между собой всю совокупность прав и пользовались ими все сообща... Ведь тем, кому природа даровала разум, она даровала и здравый разум. Следовательно, она им даровала и закон, который есть здравый разум — как в повелениях, так и в запретах. Если она им даровала закон, то она даровала и право; разум был дан всем. Значит, и право было тоже дано всем, и Сократ справедливо проклинал того, кто первый отделил пользу от права: право, жаловался он, — источник всяческих бед" (О законах, I, XII, 33). Цицерон, таким образом, присоединяется к сократовско-платоновской линии критики субъективистских представлений ряда софистов о разрыве и противоположности между естественным правом и полисным законодательством.

Творчески развивая ряд положений Сократа и других своих предшественников (о роли права для упорядоченной государственной жизни, обеспечения справедливости и политической свободы, о законе и общем благо как необходимых предпосылках и критериях правильных форм организации полисных отношений и т. д.), Цицерон высказывает ряд оригинальных и перспективных идей в области философии государства и права. Так, Цицерон трактует государство не только как выражение общего интереса всех его свободных членов, но одновременно также и как согласованное правовое общение этих членов, как определенное правовое образование, "общий правопорядок" (О государстве, I, XXXII, 49).

Тем самым концепции древнегреческих мыслителей о соотношении и взаимосвязи государства, права и закона получают в учении Цицерона существенное развитие в направлении той юридикации понятия государства, которая в последующем имела многих приверженцев, вплоть до различных современных сторонников идеи правового государства.

Для христианства, испытавшего на ранних этапах своего развития значительное влияние неоплатонизма, в целом характерна тенденция к религиозной героизации Сократа в качестве хотя и языческого, но все же близкого по духу мученика веры.

У ряда отцов церкви встречается высокая оценка Сократа как одного из знаменитых предшественников христианства, боровшегося против ложных верований и своей концепцией самопознания и незнания ("я знаю, что ничего не знаю") подготавливавшего дорогу истинной вере. "Нет никого, — писал Августин, — кто бы к нам, христианам, был ближе платоников" (О граде божием, VIII, 5). Он отмечал близость к христианской философии сократовской мудрости и сократовской тяги к вечной божественной истине. Сократ, согласно Августину, видел, что человек может приобщиться к божественному, лишь очистив свое духовное начало от земной чувственности.

Еще выше престиж Сократа котирировался у представителей греческой ветви патристики (учения отцов церкви), склонной к частым параллелям между Сократом и Христом.

В средние века в условиях господства схоластики и теологических догматов интерес к Сократу заметно ослабевает: в статусе языческого мудреца, для которого закрыто истинно духовное и божественное, он отодвигается на задний план. Но влияние сократовской мысли не прекращается — она зачастую присутствует в контексте несомненно более влиятельного в это время, христиански препарированного аристотелизма. Показательно в этом плане учение Фомы Аквинского, крупного авторитета средневекового богословия и схоластики, с чьим именем связано влиятельное до настоящего времени идейное течение — томизм (в обновленном виде — неотомизм).

Так, воздействие известного сократовского положения о добродетели как знании и определяющей роли знания для выбора добра и отклонения зла заметно в суждениях Фомы о том, что разум (интеллектуальные способности) является корнем всякой свободы (и свободного поведения) и что по порядку природы (а не хронологически) интеллект первичнее воли, предшествует ей. "Именно в этом смысле, — подчеркивал Фома, — интеллект опережает волю так, как причина движения предшествует предмету, находящемуся в движении, пли как активное первенствует перед пассивным, ибо добро, познанное интеллектом, движет волю" (*Summa contra gentiles*, I q. 83, 3 ad 2).

В этом ключевом пункте (соотношение знания и воли, роль знания в человеческом поведении, знание и свобода) позиции Фомы (примат знания над волей, свободная воля как разумная и добрая воля), при всех их различиях, близки к сократовским и существенно отличны от воззрений Августина (приоритет воли над интеллектом, свободная воля как неразумная и злая воля), который, признавая свободу воли, трактовал ее как начало зла.

Восходящие к Сократу (в ряде аспектов) представления Фомы по затронутому кругу вопросов лежат в основе выдвинутой им теологической концепции взаимосвязи свободы и необходимости — взаимосвязи, опосредуемой разумом, который познает и определяет практическое поведение людей. Свобода здесь предстает как действие в соответствии с разумно познанной необходимостью, вытекающей из божественного статуса, характера и целей мироздания и обусловленных этим законов (целеобусловленных, целенаправленных и целереализующих правил).

В дальнейшем идея взаимосвязи свободы и необходимости с антитеологических и рационалистических позиций разрабатывалась и развивалась целым рядом мыслителей, прежде всего Спинозой и Гегелем.

Бессмертное поэтическое выражение отношения средневековой христианской идеологии к Сократу запечатлено в "Божественной комедии" Данте, где пиетет к мудрому язычнику сочетается с отчуждением от религиозно отверженного и лишенного божьей благодати. Весьма наглядно Данте помещает Сократа вместе с другими великими и добродетельными дохристианскими язычниками (Аристотелем, Платоном, Демокритом, Гераклитом, Диогеном, Фалесом, Анаксагором, Зеноном, Эмпедоклом, Орфеем, Сенекой, Птолемеем и др.), несмотря на свое восхищение ими, все же в аду, хотя и в круге первом. О тех, что находятся в этом "лучшем" месте католического ада, в Лимбе, провожатый Данте Вергилий замечает (Данте. Божественная комедия, IV, 31–40):

Что ж ты не спросишь, — молвил мой вожатый,

Какие духи здесь нашли приют?

Знай, прежде чем продолжить путь начатый,

Что эти не грешили; не спасут

Одни заслуги, если нет крещенья,

Которым к вере истинной идут;

Кто жил до христианского ученья,

Тот бога чтит не так, как мы должны.

Таков и я. За эти упущенья,

Не за иное, мы осуждены,

И здесь, по приговору высшей воли,

Мы жаждем и надежды лишены.

С освобождением европейской мысли от пут религиозной ограниченности, догм христианской теологии и схоластики интерес к Сократу заметно усилился. Для деятелей Возрождения, а затем и просветителей Сократ — их античный предшественник и соратник, герой разума, образец интеллектуальной и моральной свободы, великий святой из мирового философского календаря.

Более глубокому пониманию воззрений Сократа содействовало и то обстоятельство, что в эпоху Возрождения читатели получают возможность прямого ознакомления с произведениями Платона (и, следовательно, с платоновским Сократом), минуя августиновский неоплатонизм и разного рода иные обработки творчества Платона в латинских переводах. Сам возросший интерес к Платону в это время отражал стремление передовой европейской мысли освободиться от пут теологически догматизированного в средние века аристотелизма.

Для нового гуманистического и жизнеутверждающего мироощущения, пришедшего на смену религиозным предрассудкам, мрачно-предосудительному взгляду на живую жизнь и на человека как грешника, Сократ вновь оказывается искомым авторитетным образцом и учителем жизни, мысли, чувства.

Такой новый мировоззренческий поворот к Сократу выразительнейшим образом представлен в великой книге эпохи Возрождения — повести Франсуа Рабле "Гаргантюа и Пантагрюэль". Эта повесть, высмеивающая (в нарочито вульгаризированной и эпатажно-занижающей манере, с большой дозой сознательной, этакой сократовско-кинической, "глухоты" к "принятым" внешним приличиям) нравы, вкусы, идеологию, мысли, чувства, нормы, стандарты, строй и уклад прошлого и очищающая место для новых гуманистических идеалов и форм жизни, по сути своей глубоко философична и серьезна по содержанию. Сам автор, в образной форме поясняя данное обстоятельство, в Предисловии к книге в поисках подходящей аналогии сразу же обращается к Сократу как авторитетному примеру сочетания внешней неприглядности и внутреннего духовного богатства. Называя Сократа "беспорным князем среди философов", [30] Рабле воспроизводит то место из платоновского "Пира" (см.: Платон, Пир, 215), где Алкивиад сравнивает Сократа с силенами (сатирами) — внешне смешными и безобразными козлоногими спутниками бога Диониса. Внутри ларчиков, изображавших забавные и потешные фигурки силен, сберегали различные драгоценности и тонкие снадобья.

"Именно таким, — продолжает Рабле, — по словам Алкивиада, и был Сократ, потому что, взглянув на него снаружи и оценив по внешности, вы за него не дали бы и луковицы, — так некрасив он был телом и забавен на вид: нос острый, взгляд бычий, лицо глупое, обхождение простецкое, одежда грубая, достатка у него не было, в женщинах был он неудачлив, не способен ни к какой службе; все-то он смеялся и пошучивал, скрывая свое божественное знание. Но откройте этот ларец — и вы найдете внутри небесное, неоценимое снадобье: разумение сверхчеловеческое, добродетели изумительные, мужество непобедимое, трезвость несравненную, довольство стойкое, твердость совершенную и невероятное презрение ко всему, из-за чего люди столько стараются, суетятся, работают, плавают и воюют". [31]

Рабле открыто признается, что своим Предисловием и мыслями о Сократе он клонит к тому, чтобы и о его книге читатели судили не по одной лишь внешней, смешной и забавной, стороне, но лишь после старательного продумывания ее содержания и смысла.

Завершая сравнение своей книги с образом Сократа-силена, Рабле пишет: "Тогда вы увидите, что снадобье, в ней заключенное, совсем другого качества, чем обещал ларец, а предметы, в ней излагаемые, совсем не столь глупы, как можно было подумать по заглавию". [32] Содержание и судьба книги Рабле подтверждают правомерность этого его топкого и гордого сравнения: в ней до сих пор живет и пульсирует сократовское начало.

Для просветителей XVIII в. (Вольтера, Дидро, Гельвеция, Гольбаха, Руссо) жизнь, мысли и судьба Сократа — удобный повод и неисчерпаемый источник, умело используемый ими в пропаганде идей разума и просвещения, в острой критике религиозной идеологии, церковной системы и отживших свой век воззрений и порядков.

Пример Сократа, как и ряда других знаменитых античных мыслителей и высоконравственных людей, зачастую интерпретируется просветителями в качестве довода в пользу нехристианской морали, против распространенных предрассудков, будто без христианской религии истинная нравственность невозможна. А то обстоятельство, что великие люди античности, согласно христианской ортодоксии, осуждены на вечное пребывание в аду, становится в руках просветителей новым аргументом против христианской этики и церковной политики.

Так, в философской пьесе Вольтера "Обед у графа де Буленвилье" беседа графа с аббатом Куэ отражает спор философии с религией. Одно из обвинений, которое выдвигает граф против

религии, — это бессмысленное поджаривание великих людей древности в христианском аду. Аббат в затруднении. Ибо, говорит он, с одной стороны, ясно, что "вне церкви нет спасения".[33] Подтвердив свою верность этой догме, он продолжает: "С другой стороны, очень жестоко вечно жечь Сократа, Аристиды, Пифагора, Эпиктета, Антонинов словом, всех, кто вел жизнь чистую и примерную, и дать вечное блаженство душе и телу Франсуа Равальяка, который умер, как добрый христианин, исповедавшись и причастившись благодати неодолимой или достаточной. Меня этот вопрос немного смущает, ибо в конечном счете я судья всем людям, их вечное блаженство или муки зависят от меня, и мне было бы довольно противно спасти Равальяка и осудить Сципиона. Одно только меня утешает — это то, что мы, теологи, можем извлечь из ада, кого захотим...".[34]

Ничего другого, более внятного и серьезного, в защиту христианской этики и ее позиции по обсуждаемой проблеме аббат Куэ, человек в общем-то подначитанный и даже, можно сказать, тронутый сомнениями своего скептического и просвещенного века, сказать не может. Сократу вместе с другими античными знаменитостями остается загорать в христианском аду до "милосердия господнего".

Эта же популярная тема в атеистическом произведении Дидро "Разговор философа с женой маршала Де***" обыгрывается так:

"Дидро. Но разве вы осуждаете Сократа, Фокиона, Аристиды, Катона, Траяна, Марка Аврелия?

Герцогиня. *Fi donc!* Только дикари могли бы так думать. Св. Павел говорит, что каждый будет судим по закону, который он знал, и св. Павел прав".[35]

Дидро, таким образом, пользуясь сократовским случаем, проводит здесь ту мысль, что даже обыденное религиозное сознание, представленное в диалоге герцогиней, расценивает как дикость позицию официальной церкви.

Для Гельвеция Сократ — единомышленник, пропагандист разума, просветитель мира, враг суеверий и ложных догм, насаждаемых жрецами и духовенством всех эпох и народов. Человеку, отмечает он, легче преклонять колени перед алтарями, чем "просвещать мир, подобно Сократу".[36] Причину осуждения и казни Сократа Гельвеций видит в том, что античный философ, выступавший за критические исследования, просвещение и разум, был для жрецов и духовенства своего времени опасным неверующим и еретиком. "С того момента, — пишет Гельвеций, — как жрецы осудили Сократа, гений, добродетель и сами монархи стали трепетать перед ними. Власть их начала покоиться на страхе и паническом ужасе. Окутывая умы людей мраком невежества, чувства эти стали непоколебимой опорой власти первосвященников. Когда человек вынужден погасить в себе свет разума и не знает, что справедливо или несправедливо, он обращается к попу и полагается на его советы".[37]

Дело Сократа Гельвеций, таким образом, интерпретирует в контексте весьма актуальной для своего времени проблематики соотношения просветительской философии, церкви (с ее влиятельной идеологией, многочисленным духовенством и т. д.) и светской государственной власти. Типологизированный (до яркого и привлекательного символа) пример Сократа и его просветительской деятельности умело используется им в борьбе против религии, церкви и духовенства своего времени, против сложившегося альянса веры и власти, для обоснования новых форм связей между знанием (философско-просветительским, рациональным, антирелигиозным) и властью.

Освещая продолжающуюся многие века борьбу просветительских и антипросветительских (церковно-религиозных) воззрений, Гельвеций набрасывает неприглядный обобщенный облик своего идейного противника, виновного во многих прошлых и современных глупостях и злодеяниях. "Инквизитор, который осудил Галилея, — замечает Гельвеций, — наверное, относился с презрением к злодейству и тупоумию судей Сократа; он не думал, что когда-нибудь он, подобно им будет предметом презрения для людей своего времени и потомства. Разве Сорбонна понимает всю глупость того, что она осудила Руссо, Мармонтеля, меня и т. д.? Нет, зато это думают вместо нее иностранцы".[38]

Разноликие фанатики и адепты религиозной нетерпимости к разуму, чужой мысли и вероисповеданию по сути своей едины и во все времена, пользуясь своим господствующим положением, занимались одним и тем же гнусным делом. "Если бы, — пишет он, — нетерпимые служители культа, обвиняющие Руссо, родились афинянами или иудеями, то в качестве сильных они преследовали бы аналогичным образом Сократа или Иисуса".[39]

Также и другой французский просветитель и материалист — Гольбах считал Сократа жертвой религиозной нетерпимости своего времени. "Идея единобожия, писал он, — как известно, стоила жизни Сократу. Афиняне видели атеиста в человеке, который верил только в одного бога. Платон не решался порвать окончательно с многобожием; он сохранил творящую Венеру, богиню страны Палладу, всемогущего Юпитера. Язычники смотрели на христиан как на атеистов, так как последние поклонялись только одному богу"[40]40.

Просветительская линия оценки и защиты Сократа с использованием такой интерпретации против христианской церкви и идеологии продолжается и в творчестве Руссо. "Отцы церкви, — отмечал он, — проявляли большое пренебрежение к добродетелям древних язычников, не имевших, по их мнению, никаких принципов, кроме стремления к суетной славе. Мне кажется, однако, что их очень затруднило бы обоснование столь дерзкого утверждения. Ибо как могли бы они найти в поведении Сократа, Фокиона, Анаксагора, Аристида, Катона, Фабриция или в писаниях Платона, Сенеки и Марка Антонина хоть малейший повод к такому обвинению? Вероятно, они остереглись бы с такой язвительностью клеветать на язычников, если бы предвидели, что скоро настанет день, когда самих христиан будут с основанием укорять в том же, в чем они укоряли мудрость языческого мира".[41]

Добродетель Сократа, по характеристике Руссо, — это "добродетель мудрейшего из людей"; наставляя людей и воюя с софистами, он умер за истину.[42] Высоко ценя рационализм Сократа, как и рационализм вообще, Руссо вместе с тем в "Рассуждении о происхождении неравенства" не в разуме, а именно в естественном чувстве сострадания к другому человеку видит корень всех общественных добродетелей и причину отвращения к содеянию зла у всех людей независимо от тех или иных принципов их воспитания. "Хотя Сократу и умам его закала, возможно, и удавалось силою своего разума приобщиться добродетели, — писал он, — но человеческий род давно бы уже не существовал, если бы его сохранение зависело только от рассуждений тех, которые его составляют".[43]

По этим же соображениям, проистекающим из его философской и мировоззренческой позиции, Руссо в своем "Рассуждении о нравах и искусствах", отстаивая естественные нравы и добродетели и критикуя вредные последствия развития наук и искусств, апеллирует не к Сократу-рационалисту, а к Сократу — критику суетного и ложного всезнания — словом, к сократовскому просвещенному скептицизму: "Я знаю, что ничего не знаю". "Итак, — замечает Руссо, — вы видите, что самый

мудрый из людей, по суждению богов, и самый ученый из афинян, по мнению всей Греции, Сократ воздает хвалу неведению! Можно ли верить, что, если бы вновь ожил он среди нас в наше время, наши ученые и художники заставили бы его изменить свое мнение? Нет, милостивые государи: этот справедливый человек продолжал бы презирать наши ненужные науки; он никак не способствовал бы приумножению той массы книг, коими засыпают нас со всех сторон, и он оставил бы, как он это и сделал, в назидание своим ученикам и нашим внукам лишь свои пример и память о своих добродетелях. Вот так хорошо поучать людей".[44]

Продолжая сравнение сократовского прошлого и современности, Руссо не без прозрачного намека на себя и свой опыт отмечает: "В наше время, правда, Сократу не пришлось бы выпить сок цикуты, но ему пришлось бы испить нечто еще более горькое — отвратительные насмешки и презрение, что во сто раз хуже, чем смерть".[45]

Заметное внимание судьбе и учению Сократа уделено в творчестве известного немецкого гуманиста и философа-просветителя XVIII в. И. Г. Гердера. Он предпринимает попытку исторической оценки места и роли Сократа в связи с основной идеей своей философии истории, согласно которой "гуманность-цель человеческой природы"[46] и человеческой истории.

Гердер возражает против преувеличенных представлений о том, что именно Сократ, как считал Цицерон, первым свел философию с небес на землю и сдружил ее с нравственной жизнью людей.

В этой связи он отмечает не менее значительные заслуги других греческих мудрецов (от Орфея до Пифагора), которые деятельно занимались воспитанием человеческих нравов. "Демон Сократа, его природная честность и обыденная жизнь горожанина, — пишет Гердер, — хранили его от ложного блеска софистики. В то же время жизнь поставила перед Сократом подлинную цель человечности, что почти на всех, с кем он общался, возымело самое лучшее действие; но, конечно, для того, чтобы могло проявиться подобное влияние, нужны были обстоятельства тогдашнего времени, места и тот круг людей, в котором жил Сократ. В другом месте этот мудрец-горожанин оставался бы просто просвещенным и добродетельным человеком и мы не услышали бы и его имени; ибо он не вписал в книгу времен ни нового учения, ни какого-либо нового открытия, а образцом для целого света стал лишь благодаря своему методу рассуждения и образу жизни, благодаря тому моральному облику, который придал он себе и пытался придать другим, но, главное, благодаря тому, как он умер".[47]

Можно, конечно, спорить с гердеровской оценкой объема и творческой стороны сократовского вклада в историю мысли, да и рядом других аспектов его интерпретации Сократа. Но здесь, видимо, важнее отметить, что Гердер в своей попытке объективно-исторической характеристики роли Сократа весьма далек от каких-либо субъективистских устремлений как-то принизить его. Абсолютизация чего-либо (в том числе и сократовского творчества) чужда всякому более или менее последовательному историческому подходу: всемирная история все ставит на свое место, по необходимости более или менее скромное (в отличие от субъективных преувеличений и пристрастных апологий).

Примерно подобными соображениями обусловлена у Гердера несколько сдержанная оценка сократовских достоинств. "Нужно было обладать многим, чтобы стать Сократом, — отмечает Гердер, — и прежде всего нужно было обладать превосходным умением жить, терпя лишения, нужен был тонкий вкус морально-прекрасного, вкус, который у Сократа возвысился до ступени своеобразного инстинкта, — однако не нужно поднимать этого скромного, благородного человека над той сферой, которую определило для него само Провидение".[48] Иначе говоря, Гердер, не

уменьшая роли Сократа, в принципе правомерно подчеркивает ее историческую обусловленность и, следовательно, также и ее историческую ограниченность. Правда, не будем забывать, что историзм Гердера еще не свободен от провиденциализма (понимания истории как реализации предустановленного божественного замысла).

Не только отдельные лица (например, Сократ), но и целые эпохи имеют свое место (а, значит, также свое оправдание и смысл) в объективной цепи всемирной истории. "Если бы породившее Перикла и Сократа время, подчеркивает Гердер, — продлилось одно лишнее мгновение по сравнению с длительностью, что определена цепочкой обстоятельств, то это было бы несчастьем, и нужно сказать, что тут был опасный, невыносимый для Афин период истории".[49]

Было бы желательно, отмечает Гердер, чтобы дух Сократа благодаря усилиям его учеников проник в законодательство и государственное устройство Греции, но этого не случилось, а развитие обстоятельств внешней и внутренней жизни вело к гибели греческой свободы. "И от этой гибели не могла спасти Грецию никакая сократовская мудрость, ибо она была слишком чистой и тонкой, чтобы предрешать судьбу народов. Государственный деятель и военачальник Ксенофонт рисует дурное устройство государств, но он не способен изменить его. Платон сочинил идеальную республику, какой не было нигде и которой тем более не могло быть при дворе Дионисия. Короче говоря, философия Сократа принесла больше пользы человечеству, чем Греции, но это к вящей ее славе".[50]

Наиболее ценным в человеческих творениях, согласно гердеровской провиденциалистской концепции истории как процесса утверждения гуманности, являются разумность, планомерность, преднамеренность — антиподы действия слепых сил. И в такой всемирно-исторической перспективе и шкале ценностей творчество, уроки и пример Сократа приобретают непреходящее значение и общечеловеческий смысл. "Куда бы ни заходил на широких просторах истории человеческий разум, — писал Гердер, — он ищет только себя самого и обретает только себя самого. Чем больше чистой истины и человеколюбия встретил он в своих странствиях, тем прочнее, полезнее, прекраснее будут его творения и тем скорее согласятся с их правилами умы и сердца всех людей во все времена истории. Что такое чистый рассудок, что такое мораль справедливости, одинаково понимают Сократ и Конфуций, Зороастр, Платон и Цицерон — несмотря на бесчисленные расхождения между собой, стремились они к одной точке, к той, на которой зиждется весь наш человеческий род".[51]

В исторической галерее великих людей разных эпох, которые в прошлом трудились на благо человечества и чье благотворное воздействие испытывают все новые и новые поколения людей, на видном месте и Сократ. "Вот предо мною — Платон, а вот я слышу дружелюбные вопросы Сократа и разделяю с ним судьбу его последних дней".[52] Всемирная история и есть та арена, где посевы древности продолжают плодоносить и поучительные беседы с Сократом не прекращаются.

Заметная линия исторической связи идей тянется от Сократа к Канту, родоначальнику классической немецкой философии. Влияние Сократа видно уже в кантовском понимании философии, в определении ее понятия. Кант, критикуя схоластическое (школьное) понимание философии (как системы знаний) и разрабатывая ее научное понятие (философия как "учение о мудрости, законодательница разума"), опирается на Сократа, и в частности на его различение мнения и истинного (понятийного) знания.[53] Так, в "Логике" он пишет: "Виртуоз ума, или, как его называет Сократ, — филодокс, стремится только к спекулятивному знанию, не обращая внимания

на то, насколько содействует это знание последним целям человеческого разума: он дает правила применения разума для всевозможных произвольных целей. Практический философ — наставник мудрости учением и делом — есть философ в собственном смысле. Ибо философия есть идея совершенной мудрости, указывающей нам последние цели человеческого разума".[54]

Как в этом определении философии, так и в выделяемых Кантом основных философских вопросах: что я могу знать? что я должен делать? на что я смею надеяться? что такое человек? — немецкий философ во многом следует за своим афинским предшественником. Это касается и собственно философских воззрений Сократа, и целей его практически ориентированного философствования.

Данное обстоятельство специально выделяется в кантовском очерке истории философии. "Важнейшая эпоха греческой философии, — подчеркивает Кант, — начинается, наконец, с Сократа. Именно он дал философскому духу и всем спекулятивным умам совершенно новое, практическое направление. Вместе с тем он был почти единственным из всех людей, в поведении которого идея мудреца нашла самое близкое выражение".[55]

Вопрос о "границах разума" Кант считал нужнейшим и труднейшим.[56] При анализе этого вопроса Кант вновь обращается к сократовской трактовке соотношения знания и неведения. Он, в частности, отмечает, что философ, отчетливо усматривающий пределы знания и границы неведения, "несведущ закономерно, или научно".[57] Такое неведение принципиально отлично от незнания в обыденном, ненаучном смысле, когда человек даже не знает, что он ничего не знает. "Таким образом, — пишет Кант, — знание своего неведения предполагает науку и вместе с тем делает скромным; напротив, воображаемое знание делает заносчивым. Так, незнание Сократа было похвальным незнанием, по сути дела знанием незнания, по его собственному признанию".[58]

Высоко оценивал Кант сократовский метод майевтики, особо подчеркивая его воспитательное значение, В своем трактате "О педагогике" он писал: "При воспитании разума следует поступать по-сократовски, Сократ, который называл себя повивальной бабкой познания своих слушателей, в диалогах, которые нам до некоторой степени сохранил Платон, показывает примеры того, как даже у пожилых людей можно кое-что извлечь из их собственного разума".[59]

Один из сформулированных Кантом основных философских вопросов — что я должен делать? — относится им к сфере морали. И в этой области — при всем существенном различии между концепциями Сократа и Канта-в их подходах имеются важные общие моменты. Так, положения о моральной автономии личности (ее способности дать себе закон, знать свой долг и осуществлять его), о регулятивной роли разума (в том числе и морального сознания), фундаментальные для всего кантовского учения и лежащие в основе его категорического императива, представляют собой дальнейшее развитие и конкретизацию сократовского рационалистического понимания и анализа морали, сократовской трактовки моральных добродетелей человека как знания, определяющего его поведение (т. е. сократовских представлений об императивно-регулятивной роли морального знания индивида). Не следует забывать влияния и самого образцового примера независимой моральной личности, наглядно, конкретно и реально-исторически продемонстрированного Сократом. Этот сократовский образец моральной автономии личности, несомненно, воодушевлял автора категорического императива, просветляя для него дорогу к моральным высотам и возвышенным принципам.

Также и в кантовском учении о политике, государстве и праве по-новому преломляется и развивается дальше сократовский моральный подход к политико-правовым явлениям.

Так, Кант, в сократовском духе критикуя софизмы и двуличие современной ему неразумной и неморальной политики, подчеркивал: "Истинная политика не может сделать шага, не присягнув заранее морали, и хотя политика сама по себе — трудное искусство, однако соединение ее с моралью вовсе не искусство, так как мораль разрубает узел, который политика не могла развязать, пока они были в споре. Право человека должно считаться священным, каких бы жертв ни стоило это господствующей власти".[60]

В своих поисках путей к вечному миру, нуждающемуся, по мысли Канта, в том, чтобы политика была согласована с моралью, он оказывается в центре сократовско-платоновской морально-философской проблематики. По существу, идет старый спор об истинной (соответствующей требованиям разума, нравственности и права) политике, о различных формах компетентного правления, о знании и власти, о претензиях философии на политику. Но времена иные, и соответственно скромней и умеренней ожидания Канта. "Нельзя ожидать, — пишет он, — чтобы короли философствовали или философы сделались королями. Да этого не следует и желать, так как обладание властью неизбежно искажает свободное суждение разума. Но короли или самодержавные (самоуправляющиеся по законам равенства) народы должны не допустить, чтобы исчез или умолк класс философов, и дать им возможность выступать публично. Это необходимо и тем и другим для внесения ясности в их деятельность".[61] Если в первой части приведенного суждения кенигсбергский философ явно отходит от сократовско-платоновских воззрений, то во второй части их позиции идентичны, и без преувеличения можно сказать, что вся кантовская концепция моральной политики продумана с оглядкой на реформаторские усилия Сократа и Платона, на их поучительный опыт.

Большой интерес к философии и жизненным судьбам Сократа проявлял Гегель. Сократ, по его оценке, "представляет собой не только в высшей степени важную фигуру в истории философии и, может быть, самую интересную в древней философии, а также и всемирно-историческую личность. Ибо главный поворотный пункт духа, обращение его к самому себе, воплотился в нем в форме философской мысли".[62] После Сократа, отмечал Гегель, дух внутреннего убеждения стал принципом человеческого действия. Еще и сейчас, подчеркивал Гегель, продолжает сказываться влияние Сократа в области философии, религии, науки и права. Критикуя интерпретацию сократовской иронии немецким романтиком Фридрихом фон Шлегелем, он отмечал, что в иронии Сократа есть момент субъективности, но нет того субъективистского произвола, который характерен для нового времени. Позицию Ф. Шлегеля Гегель характеризует как "крайнюю точку зрения субъективности", согласно которой благо, красота, добро, зло и т. д. предстают как лишь создания субъективного убеждения, всеопределяющего "я".[63] Восходящее к Ф. Шлегелю произвольное толкование понятия иронии Гегель отмечал и у немецкого философа К. В. Зольгера. Признавая подлинно духовным лишь бога и божественную действительность, Зольгер видел смысл "истинной иронии" и ее трагичную суть в земной жизни в том, что все духовно и нравственно великое и возвышенное у людей, выходящее "за пределы конечных целей, представляет собою пустое воображение".[64]

Гегель, отвергая эти толкования иронии (субъективистскую у романтиков, теологическую у Зольгера), писал: "Наконец, наиболее крайней формой, в которой эта субъективность полностью постигает себя и высказывается, является образ, названный, пользуясь заимствованным у Платона словом, иронией, — ибо лишь название, слово, а не суть взято у Платона; он употреблял это

название для обозначения приема Сократа, который применял его в личных беседах против ложных представлений неразвитого софистического сознания, чтобы способствовать выяснению идеи истины и справедливости; но Сократ трактовал иронически лишь софистическое сознание, а не самое идею".[65] Таким образом, изображенная Платоном сократовская ирония — это, по Гегелю, лишь отношение в диалоге к лицам и мнениям, а вовсе не к субстанциальной идее и нравственной действительности.

Интересна гегелевская трактовка обвинения и осуждения Сократа. Обвинительная жалоба против Сократа, по его мнению, была совершенно правильной, поскольку сократовский принцип индивидуального самосознания колебал нравственные устои и законы афинского полиса.[66] Нападки Сократа на афинскую религию и воспитание юношества были губительны для афинского духа и афинского государства.

Правомерен был, с точки зрения Гегеля, и смертный приговор Сократу, который был вынесен ему не за прошлые проступки, а за непризнание власти народа на суде, за нежелание определить себе надлежащее наказание. Проявив моральную самостоятельность, Сократ своим поведением на суде, по сути дела, отвергал суверенитет народа, судебному приговору противопоставил свое внутреннее убеждение и объявил себя оправданным перед судом своей совести. Тем самым Сократ проявил себя как герой, сознательно высказавший новый принцип духа — абсолютное право индивидуального сознания на внутреннее решение. Но субъективному сократовскому принципу противостоял объективный принцип греческого мира. Поэтому афинский народ не только имел право, но и был обязан осудить по закону сократовский принцип, который представлял собой преступление. Следовательно, судьба Сократа не случайна, она необходимым образом обусловлена его принципом: герои во всемирной истории, выступая с новым принципом, с необходимостью оказываются насильственными нарушителями уже существующих принципов и законов, за что и подвергаются наказанию. Но в наказании уничтожается не сам новый принцип, а лишь его носитель, индивид. "Великий человек, — замечает Гегель в связи с виной Сократа, — хочет быть виновным и принимает на себя великую коллизия. Так Христос пожертвовал своей индивидуальностью, но созданное им дело осталось".[67]

Если бы Сократ был осужден без вины, его судьба была бы лишь печальной. Но она трагична, поскольку в сократовском деле столкнулись две правомерные нравственные силы — принцип субъективной свободы и объективный полисный порядок. Трагедия Сократа была одновременно и трагедией Афин, трагедией Греции, потому что сократовское преступление — это не ординарный проступок индивида, но симптом саморазложения нравственной целостности полиса, преступление, совершаемое патристическим духом против самого себя.

Губительный для духа и судеб афинского полиса, сократовский принцип верховенства субъективного внутреннего сознания стал, по характеристике Гегеля, всеобщим принципом всей последующей философии и истории. С этим связано и то, что послесоократовские философы отошли от государственных дел, погрузились в проблемы внутреннего мира и заняли враждебную к афинскому полису позицию.

Подход Гегеля к Сократу — заметное явление в мировой литературе по данной теме, влияние которого испытали в той или иной мере многие авторы XIX и XX вв., обращавшиеся к этому вопросу.

Под ощутимым влиянием гегелевской концепции истории философии находится, например, оценка воззрений Сократа и его вклада в развитие античной философии, данная Л. Фейербахом.

"Сократ, — писал он, действительно явился тем мыслителем, который в хаотической путанице софистики отделил истинное от неистинного, свет от темноты".[68]

В потоке литературы о Сократе в XIX в., да и в XX, немало работ теологического профиля и трактовок религиозного характера. Заметное место в них уделяется разного рода аналогиям между Сократом и Христом, поискам христианских элементов в воззрениях Сократа и в целом их интерпретации в христианском духе.

К числу таких трудов относится и книга немецкого теолога, главы тюбингенской школы Ф. Х. Баура "Христианский элемент в платонизме, или Сократ и Христос", [69] появившаяся в конце 30-х годов прошлого века и привлекавшая внимание молодого Маркса в период его работы над докторской диссертацией.[70]

"Итак, — писал Ф. Х. Баур, — философия Сократа и христианства, если их рассматривать в этом исходном пункте, относятся друг к другу как самопознание и сознание греховности".[71] Весьма близкие аналогии проводятся Бауром между христианской благодатью и сократовской майевтикой и иронией. Дальнейшее развертывание у Платона христианских элементов в Сократе приводит, по трактовке Баура, в целом к тому, что "ни одна из философских систем древнего мира не проникнута религиозным характером в такой степени, как платонизм".[72]

Критикуя подход Баура, игнорирующий принципиальные различия между философией и религией, воззрениями Сократа и Христа, платонизмом и христианством, К. Маркс отмечает: "Нам кажется, что сравнение Сократа с Христом доказывает, при подобной формулировке, как раз противоположное тому, что требовалось доказать, а именно, что между Сократом и Христом не обнаруживается никакой аналогии. Конечно, самопознание и сознание греховности относятся друг к другу как общее к частному, а именно как философия к религии. Такую позицию занимает любой философ как древнего, так и нового времени... Это означало бы лишь то, что философ Сократ относится к Христу, как философ к учителю религии".[73]

Аналогии Баура, по оценке К. Маркса, бессодержательны и, по существу, ничего не проясняют. Если и обнаруживается какая-то аналогия между Сократом и Христом, то она, замечает Маркс, состоит в том, что "Сократ является воплощенной философией, а Христос — воплощенной религией".[74]

Но трактовка Баура направлена не на выявление этой противоположности, а, напротив, на поиски религиозных моментов в философских концепциях Сократа и Платона. "В этом стремлении обнаружить христианский элемент в Сократе, — подчеркивает Маркс, — отношение вышеупомянутых личностей, Христа и Сократа, не выясняется точнее, но лишь определяется вообще как отношение философа к учителю религии, и точно такая же бессодержательность обнаруживается в том, что общее нравственное расчленение сократовской идеи, платоновское государство, приводится в связь с общим расчленением идеи, а Христос, как историческая индивидуальность, приводится в связь главным образом с церковью".[75]

Большой интерес представляют суждения молодого К. Маркса о сократовской иронии и иронии вообще. Будучи младогегельянцем, К. Маркс опирается здесь на Гегеля и его критику субъективно-идеалистической трактовки иронии представителями немецкой романтической философии. Вместе с тем молодой Маркс творчески развивает и углубляет гегелевский подход. "Сократовская ирония, — пишет он, — как ее понимает Баур и как необходимо понимать ее вслед за Гегелем, а именно в качестве диалектической ловушки, при посредстве которой обыденный

здравый смысл оказывается вынужденным выйти из всяческого своего окостенения и дойти — не до самодовольного всезнайства, а до имманентной ему самому истины, — эта ирония есть не что иное, как форма, свойственная философии в ее субъективном отношении к обыденному сознанию".[76] Тот факт, что в лице Сократа эта ирония приняла форму иронизирующего человека, мудреца, Маркс объясняет основным характером греческой философии и ее отношением к действительности. Вообще же, "всякий философ, отстаивающий имманентность против эмпирической личности, прибегает к иронии".[77] Абсолютизация этого субъективного аспекта всякого философствования и изображение иронии в качестве "общей имманентной формы" и некоей особой философии как раз и представлены в подходе Ф. Шлегеля.

В подходе молодого К. Маркса к философской борьбе вокруг творческого наследия Сократа наряду с продолжением и развитием гегелевской критики субъективного идеализма Ф. Шлегеля весьма примечательны и те аспекты, где он, существенно расходясь с Гегелем, с атеистических позиций критикует попытки (в частности, Баура) христианско-теологической интерпретации воззрений античных философов.

Высокая оценка вклада Сократа в историю философской мысли и критика различных оценок и интерпретаций его воззрений по аналогии с христианством имеются и в последующих произведениях К. Маркса.[78] Так, в "Немецкой идеологии" К. Маркс критикует позицию мелкобуржуазного идеолога М. Штирнера, в частности, за то, что в его трактовке античной философии "Сократ превращается в Лютера, который перевозит сердце", и подобными аналогиями "вскрывается" "в христианстве ход развития, подобный развитию древности".[79]

Основные аргументы этой критики К. Маркса, по существу, сохраняют свое значение также и в отношении к различным последующим теологическим трактовкам взглядов Сократа и Платона, в которых — с теми или иными вариациями и модификациями — воспроизводятся прежние идеи и положения.

Так, с теологических позиций сравнение платонизма (включая и взгляды платоновского Сократа) с христианством и "суждения о платонизме с точки зрения христианской веры" обстоятельно представлены в работе немецкого философа XIX в. Генриха фон Штейна.[80] Характеризуя софистику как болезнь переходного периода в развитии греческой философии и выступая против всякого сближения Сократа и софистов, Штейн говорит о "мнимом субъективизме" Сократа, для которого "собственное я никогда не было самоцелью и собственным объектом исследования, но лишь исходным пунктом, использованным им для того, чтобы возвыситься к вечному и божественному, объективному и абсолютному".[81]

Именно такого подлинного Сократа, по оценке Штейна, "полностью понял и преданно воспроизвел" только Платон, его наиболее громкий и безусловный почитатель.[82]

Высказывания Сократа "как замечательное произведение богословской литературы" трактовал английский исследователь проблем этики XIX в. Д. С. Блэки.[83] Сократ характеризуется им как "отец нравственности" и вместе с тем как теолог-моралист,[84] философ-моралист, писал он, не может обойтись без бога, как "всеподчиняющего себе и всеобъемлющего первоначального факта", и повсюду "теология служила основанием нравственности, а из всех теологов-моралистов Сократ был лучшим теоретиком и наиболее состоятельным практиком".[85] Отсюда и его замечание о том, что Аристотель — продолжатель этики Сократа и Платона — был ниже их главным образом из-за недостатка "религиозного чувства".[86]

В этом теологическом духе Блэки характеризует Сократа как "величайшего из языческих проповедников", "великого пророка-созидателя", сближает Сократа с апостолом Павлом и религиозным реформатором Кальвином, говорит о его "великом нравственном апостольстве", сравнивает его борьбу с софистами с антагонизмом между первыми проповедниками Евангелия и книжниками, фарисеями.[87]

Также и столкновение Сократа с афинской демократией Блэки освещает в религиозном ключе: "Его требование святого почитания закона... совпадает с требованием апостола Павла, но находится в прямом противоречии с правилами, усвоенными демократией, как древней, так и новейшей: демократии не по сердцу никакое благоговение; увлеченное страстью большинство готово счесть за узурпацию каждый закон, накладывающий тормоз на стремления этого большинства или узду на его своеволие".[88] Но в те времена в Афинах дух терпимости и свободомыслия был так силен, что осуждение на смерть "честного мыслителя единственно за иноверие было не извинительно и не может быть иначе объяснено, как глубокою личною враждой со стороны обвинителей и как грубейшим предубеждением со стороны судей".[89]

Солидаризируясь с подобным религиозно трактуемым антидемократизмом Сократа и считая его осуждение фактически и юридически не обоснованным, Блэки видит в суде над афинским проповедником божественной истины и добра наглядное предостережение против слепой веры в формулу: "Глас народа-глас божий".[90]

Большой набор прямых аналогий и близких сопоставлений Сократа и Христа имеется и в работе "Сократ и Иисус Христос", где, в частности, утверждается, что "из всех детей Адама вне Израиля, кроме Сократа, нет никого, кто бы так близко подошел к истинному богу".[91] Причем Сократу, помимо прочих прохристианских добродетелей и подвигов, прямо приписывается желание "на добродетели основать общество, Церковь, друзей, которые бы с почтением сохраняли память об основателе их учения".[92]

С позиций религиозной этики интерпретировал Сократа и известный датский философ С. Кьеркегор. Как и Гегель, он характеризовал Сократа как интереснейшую личность, раскрывая, правда, такую оценку в духе своего религиозного экзистенциализма. Интересное, по Кьеркегору, — это пограничная категория, межа между этикой и эстетикой.[93] Разумеется, замечает он, стать интересным или иметь интересную жизнь — это не задача для искусственного усердия, но лишь судьбой определенное преимущество, которое, как и всякое другое преимущество в сфере духа, оплачивается глубокой болью. Такова и жизнь Сократа, интереснейшая из всех проведенных на земле. Эта экзистенция (существование) была указана ему богом, и в той мере, в какой Сократ овладевал ею, он претерпевал невзгоды и боль. Казнь Сократа с данной точки зрения предстает как неизбежная плата за интересную жизнь.

Придавая (в духе своего экзистенциализма) принципиальное значение различию между философскими позициями Сократа и Платона, Кьеркегор видит это различие в том, что Сократ существенно акцентировал внимание на экзистенции, тогда как Платон, забыв об этом, затерялся в спекулятивном.

В своей религиозно-этической интерпретации сократовской майевтики Кьеркегор акцентирует внимание на близких его собственному мировоззрению моментах предсуществования и бессмертия души как необходимых предпосылках познающего воспоминания в трактовке Сократа.[94]

Сократ, отмечает он, был и оставался повивальной бабкой в процессе познания истины и добра — не потому, что он не обладал позитивным, а потому, что он понимал: такое отношение к другому человеку — наивысшее из всех возможных взаимоотношений между людьми. Сократ не учитель и не друг для другого: "он не дает, а берет",[95] принимает то, что рождается у другого. "В этом, — писал Кьеркегор, — глубинный смысл сократовской мысли, в этом его благородно осуществленная гуманность, которая не ищет суетно для себя общество умников, но чувствует себя в своей тарелке также и с дубильщиком кожи".[96]

Для Сократа каждый человек — центр самого себя, и лишь благодаря связи с ним весь мир получает некий центр, поскольку человеческое самопознание это богопознание. "Так, — утверждает Кьеркегор, — понимал себя Сократ и так должен понимать себя каждый человек — во все времена одинаково смиренно и одинаково гордо".[97] В этой связи он обращает внимание на то, что Сократ имел мужество и благоразумие, довольствуясь собой в себе, представлять вовне в отношениях с другими в виде глупейшего человека.

Цель всех вопросов, подчеркивает Кьеркегор, — в выявлении того, что спрашиваемый сам должен обладать истиной. И Сократ показал, что в основе каждый человек такую истину имеет. При этом, заключает Кьеркегор, обнаруживается, что "учитель — это бог, который дает и условие, и истину".[98]

Кьеркегоровский подход к Сократу был в дальнейшем воспринят и продолжен рядом экзистенциалистов религиозной и светской ориентации.

Если в просократовской позиции христианского экзистенциалиста и моралиста С. Кьеркегора рационалистические стороны творчества Сократа, по существу, игнорируются и обходятся, то Фр. Ницше в отличие от этого все свое критическое внимание сосредоточивает прежде всего против сократовского морализма и рационализма.

Ницше — один из самых ярых антисократиков во всей долгой истории споров вокруг афинского философа. Он во многом сознательный антипод Сократа и на протяжении всего своего творчества настойчиво, последовательно и зло атаковал его воззрения и вообще сократовское начало в философии и жизни.

В своем обзоре истории древнегреческой философии и культуры Ницше относит Сократа (наряду с Фалесом, Анаксимандром, Гераклитом, Нарменидом, Анаксагором, Эмпедоклом и Демокритом) к числу тех "типичных философских голов",[99] которые появились в Древней Греции и усилиями которых было создано все наиболее существенное в области тогдашней философии. Уже ученик Сократа Платон, согласно Ницше, это не "чистый тип", а лишь "смешанный характер", сочетающий в себе черты Гераклита, Пифагора и Сократа. "С Платона, — писал он, — недостает философам чего-то существенного в сравнении с тем, чем была республика гениев от Фалеса до Сократа".[100]

Сократовский рационализм и скептицизм расцениваются Ницше в качестве оружия в борьбе против всей прежней культуры "трагической эпохи Древней Греции" с присущими ей эстетизмом и пессимистическим мышлением. Гераклит смотрит на мир как пессимист и эстетик. "С Сократа начинается оптимизм, уже более не художественный, с теологией и верою в благого Бога: вера в знающего доброго человека. Уничтожение инстинктов".[101] На место инстинктов ставится мораль, и в человеческие отношения Сократом вносится "морализм", тождественный для Ницше с

"сократизмом". Тем самым Сократ, согласно трактовке Ницше, выступает в качестве первого "декадента" в истории развития древнегреческой мысли и культуры.

Для имморалистской позиции Ницше сократовская мораль, как, впрочем, мораль вообще, есть воля к отрицанию жизни, воля к смерти. Рационализм Сократа враждебен тому инстинктивному, мистико-иррациональному, трагическому началу жизни, которое Ницше именовал дионисийским и отстаивал его в противопоставлении к рациональному аполлоновскому началу.

Сократ, по оценке Ницше, — деспотический логик, явивший собой неслыханный до него тип теоретического человека. Выступление Сократа, неизмеримо усилившее слабую до него антидионисийскую тенденцию, было началом конца той трагической подосновы, на которой, по Ницше, держалась вся эллинская жизнь.

Отмечая "неразрешимый конфликт" между Сократом и греческой государственностью и отдавая должное последовательности Сократа, этого "загаднейшего явления древности", Ницше замечает, что он, руководствуясь своими рациональными представлениями, сумел не только жить, но и, что гораздо важнее, умереть, преодолев с помощью мысли страх смерти. Смертного приговора себе Сократ, по-видимому, добился сам, отклонив возможность изгнания. "Умиравший Сократ стал новым, никогда дотоле невиданным идеалом для благородного эллинского юношества: впереди всех пал ниц перед этим образом типичный эллинский юноша — Платон со всей пламенной преданностью своей мечтательной души".[102]

Вся реальная и духовная история пронизана, по Ницше, вечной борьбой между оптимистически теоретическим и пессимистически трагическим миропониманием. И Сократ, как первообраз теоретического оптимиста, стал одним из этих двух центров всемирной истории, с точки зрения ницшевской аристократической этики роль Сократа оказалась пагубной не только для античной, но и для всей европейской культуры: своим отходом от трагического мифа и рационалистическим оптимизмом он содействовал торжеству антиаристократической, рабской морали "толпы".

Все современное ему общество Ницше неприязненно характеризует как "сообщество критических сократовцев", а современную культуру — как сократовскую, или александрийскую. "Весь современный наш мир, — писал он, бьется в сети александрийской культуры и признает за идеал вооруженного высшими силами познания, работающего на службе у науки теоретического человека, первообразом и родоначальником которого является Сократ".[103] Отвергая весь европейский прогресс с позиций "неумытого судьи-Диониса", он замечает, что время сократического человека миновало. И в перспективе своей аристократической концепции "вечного возвращения" Ницше зовет назад, к эпохе трагедии и мифа — к благодатной почве, на которой вырастет новая элита.

Но подход Ницше — редкое, если не единственное, явление на общем фоне позитивных оценок Сократа.[104] Так, австрийский историк философии конца XIX — начала XX в. Т. Гомперц характеризовал Сократа как "первого мученика свободного исследования", просветителя и реформатора.[105] Раз в тысячелетие, отмечал он, встречается редкая, как у Сократа, комбинация чувств и интеллекта — "необычайная работа сердца, направленная к тому, чтобы сохранить холодность ума".[106] Это довольно противоестественно, поскольку "всякий энтузиаст имеет тенденцию не прояснять, а затемнять ум".[107] Могучие страсти Сократа были направлены на просветление интеллекта.

""Ирония" — поясняет Т. Гомперц, — есть слово, которым грек обозначает мистифицирование и в особенности полушутливое симулирование скромности или "самоуничижения" и которое представляет крайнюю противоположность высокопарному хвастовству и тому, что греки называли *alazoneia* (спесь)".[108]

Согласно Т. Гомперцу, Сократ намеренно подчеркивал свою скромность, но, несмотря на всю свою скромность, он неизбежно должен был заслужить кличку упряма и всезнайки, поскольку постоянно ставил вопросы там, где до этого господствовало общее согласие.

Суть сократизма Т. Гомперц видит в положении Сократа о том, что никто не делает ошибок добровольно. Недостаточное разумение, таким образом, является, по Сократу, единственным источником всякого морального несовершенства, а моральный проступок — следствие ошибки разума. Согласно такой позиции, просто невозможно (а не только достойно сожаления или осуждения) знать правильное и не следовать этому знанию; невозможно, например, знать, что поступок неправильный и все же совершить его. Противоречие между познанием и поведением тем самым исключается.

Эту сократовскую позицию Т. Гомперц называет односторонней, признавая в ней вместе с тем "элемент истины".[109] В представлении о том, что моральный проступок проистекает от заблуждения, а не злой воли, он видит "моральный оптимизм" Сократа.[110] Отсюда, по мнению Т. Гомперца, Сократово единство справедливого и полезного, а также отождествление им добродетели со счастьем, т. е. эвдемонизм, — "общее наследие всех сократовских школ, в какую бы разнообразную форму оно ни облекалось".[111]

Своими воззрениями и идеалами поведения (разумного, справедливого, неустрашимого и независимого), отмечает Т. Гомперц, Сократ дал новое мировоззрение и подготовил путь "к полной перестройке моральной, социальной и политической жизни".[112]

Выдвинутый Сократом радикальный рационализм, по оценке Т. Гомперца, полезен для критики негодных сторон жизни, но вместе с тем опасен и губителен в силу тенденций к немедленному и насильственному осуществлению ошибочных требований, "Разум против авторитета, целесообразность против традиции или темных инстинктов — таков боевой клич в борьбе, подготовленной и едва начатой Сократом. Сам он в значительной степени находился под властью традиционных чувств своего народа. Он хотел только принципиального признания верховенства разума".[113]

Что касается рядового афинянина, то для него Сократ был богохульствующим умником, который без должного почитания авторитетов вел независимые и замысловатые разговоры о высоких и священных предметах. Особо пугала его сограждан мысль о том, что, если дать Сократу спокойно умереть в его славе, он станет привлекательным примером для молодежи.

По поводу осуждения Сократа Т. Гомперц писал: "Вынести справедливый приговор об этом столкновении благородного народа с одним из благороднейших его сынов — дело щекотливое".[114] Т. Гомперц полемизирует против распространенных представлений, будто Сократ, представ перед судом, добивался во что бы то ни стало смертного приговора; нет, замечает он, Сократ хотел жить, но продолжая заниматься прежним любимым делом. Обращая внимание на критический смысл сократовских выступлений, Т. Гомперц считает удивительным обстоятельством, что афиняне так долго терпели антиполисные выпады Сократа и не осудили его раньше. В деле Сократа сыграли свою роль предрассудки афинян и ненависть к нему ряда его

сограждан, но главной причиной его осуждения был действительный конфликт философа с устоями родного полиса. И в понимании характера и существа этого конфликта Т. Гомперц следует за гегелевской трактовкой судьбы Сократа как трагедии: праву полиса самоутвердиться и противодействовать разрушительным тенденциям противостояло право личности открывать новые пути вопреки обычаю и велениям власти.

Подобная оценка осуждения Сократа была подвергнута критике Р. Пёльманом, Э. Целлером и рядом других исследователей. С их точки зрения, казнь Сократа нельзя рассматривать как правомерную оборону полиса против пагубных последствий сократовского выступления. "С правовой и моральной точки зрения, — пишет Э. Целлер, — казнь Сократа есть юридическое убийство, а с точки зрения исторической — грубый анахронизм".[115]

В специальной плоскости соотношения нормы и патологии в человеческом поведении использовал дело Сократа французский социолог Э. Дюркгейм. "Согласно законам Афин, — писал он, — Сократ был преступник и его осуждение имело бесспорное основание. Однако вменяемое ему в вину преступление, а именно независимость мысли, послужило на благо не только человечеству, но и его собственной стране. Оно помогло сложиться новой морали и вере, в которой нуждались жители Афин, ибо традиции, в соответствии с которыми они жили до этого, не соответствовали более существовавшим условиям жизни. Случай с Сократом не единственный; такого рода случаи периодически повторяются в истории".[116]

Известно, что в Афинах (вопреки утверждению Дюркгейма) не было законов, в которых прямо предусматривалась бы преступность действий, вмененных в вину Сократу, и, строго говоря, какой-либо заранее установленной нормы закона Сократ не нарушал, хотя его действия — с точки зрения тогдашней нравственности и общего духа афинских официальных установлений — представляли собой нечто опасно новое, явно отклоняющееся от общепринятого. Да это и понятно: законы (и все иные социальные нормы) в состоянии регламентировать, разрешить или запретить лишь то (тот круг и тип действий, отношений и т. д.), что в принципе уже известно; нечто действительно новое (как в случае с Сократом, появление субъективного принципа морали с претензиями на оценочно-регулятивную значимость и самостоятельность) невозможно ни предусмотреть в законодательстве, ни, следовательно, определенно и конкретно заранее запретить, даже если, остерегаясь любых изменений в будущем, в абстрактно-всеобщей форме официально запретить наперед все новое и объявить войну всевозможным новшествам, как это под влиянием многих древних законодателей стремился сделать (по иронии судьбы!) ученик Сократа Платон в своих проектах идеального государства.

Используя "преступление Сократа" для подкрепления своих общих тезисов о полезности преступления как "прелюдии к реформам" и о преступности как "нормальном явлении", Дюркгейм писал: "Действительно, сколь часто преступление является лишь предчувствием морали будущего, шагом к тому, что предстоит!".[117] На это восклицание можно ответить: чрезвычайно редко! Лишь в уникальных случаях (типовой образчик — сократовский случай) то, что осуждается как преступление, несет в себе нечто такое действительно новое, которое в будущем, прогрессивно изменяя, обновляя и обогащая мир, приобретает значение нового всеобщего правила, новой нормы.

Однако подавляющее большинство преступников (и нарушителей других социальных норм) — вовсе не обновители мира, не открыватели новых путей и более высоких (социально полезных и общезначимых) ценностей, не творцы будущих норм и правил жизни — словом, не сократики. Их

действия и воззрения тривиальны в своей негативности (с точки зрения их творчески-обновленческого потенциала) и, как правило, целиком остаются в границах и в горизонте той социальной жизни и культуры, нормы и ценности которых они нарушают.

Немецкий историк философии начала XX в. Г. Гомперц в своем подходе к древнегреческой мысли с точки зрения "идеала внутренней свободы" именно в Сократе видит положительное воплощение этого идеала: "личность Сократа в своем глубочайшем существе характеризуется почти совершенной внутренней свободой, которая прежде всего обнаруживается перед нами как почти абсолютная положительность".[118]

Хотя Г. Гомперц и декларирует свое стремление к имманентному подходу объяснению и пониманию античного мира из него же самого, из его собственных воззрений и идеалов, но, по существу, его интерпретация античной мысли вообще и Сократа в частности ведется в иной перспективе и с иных позиций с точки зрения устоявшихся духовных ценностей Запада XX в. "Нас, — пишет он о Сократе, — поражает в нем изумительнейшее, исполненное высшей радости, спокойствие и веселость, доходящая до самозабвения творческая сила. Прямо или косвенно эта творческая сила послужила лоточником для всей выраженной в понятиях науки о духе Запада".[119]

В присущей Сократу внутренней свободе получают свое единство три главных момента сократовской личности: бесстрашие, шутливость и рассудочность, — содержание и смысл которых следует, согласно Г. Гомперцу, восстанавливать путем сопоставления воззрений трех оригинальных и наиболее верных духу учителя мыслителей: Платона, Антисфена и Аристиппа; в общей точке их пересечения мы и встретимся с личностью и учением Сократа.

Трудности в установлении подлинных взглядов Сократа обусловлены, по Г. Гомперцу, тем, что в беседах Сократ является не обучающей, а вопрошающей стороной. "Даже если бы мы сами, — замечает он, — присутствовали при этих беседах, мы все же, следовательно, не узнали бы настоящего учения Сократа".[120] Отсюда и многообразие в прошлой и современной литературе трактовок Сократа — как моралиста, социального реформатора, революционера, проповедника, аристократа, человека науки, мистика, догматика или скептика.

Заслуга Сократа, согласно оценке немецкого философа М. Вундта, заключается в том, что он, сохранив добытое софистами право личности на самоопределение, в то же время объявил разум источником нравственности, т. е. в разуме человека открыл способность самой личности предписывать себе закон в общеобязательной форме.[121] Тем самым человек, не распадаясь на множество отдельных эмоций, выступает как цельная духовная единица, как автономная личность, благодаря своему разуму создающая нравственное мерило для своих поступков: свобода самоопределения личности синтезируется с ее подчинением общезначимому закону и всеобщей норме. Это, согласно М. Вундту, третья ступень в развитии греческого этического мировоззрения (вслед за первоначальным традиционализмом и индивидуализмом софистов). Этика Платона выступает как завершение этой третьей эпохи и в целом всей эволюции этических воззрений у древних греков; она является "духовным завещанием Эллады последующему человечеству".[122]

Духовный смысл этой третьей ступени (эпохи) эволюции древнегреческих этических воззрений М. Вундт трактует с религиозных позиций: божество вновь, как на первой примитивной мифологически-мистической ступени, обретает глубокую связь с внутренним миром человека и с его моральными устремлениями, ибо бог есть прежде всего "разумный дух".[123] Хотя корни

христианства, замечает он, следует искать "среди других народов и в других культурных слоях", однако оно является "как бы органическим продолжением и высшим расцветом" устремлений, глубоко заложенных в греческой жизни: "...христианство нашло могучего союзника в духовной культуре третьей ступени развития, порожденной Сократом".[124]

Как следствие превратного толкования смысла и дела Сократа в условиях "реакционной демократии" расценивал обвинение и осуждение Сократа историк философии Г. Кафка.[125] Сократ — подлинное дитя того времени, когда происходил антропоцентристский отход от природы и безусловное признание существовавших норм и правил было подвергнуто рациональной критике. Но мировоззрение Сократа, подчеркивал Кафка, противоположно релятивизму софистов: он соединяющий момент между софистами и последующими сократическими школами. Всесокрушающее действие новых сократовских мыслей о моральной ответственности каждого на основе знания шло не столько от личности исторического Сократа, сколько от его духовной глубины, развитой дальше его учениками.

Проводя "аналогию между значением выступления Канта и значением Сократа для своего времени", [126] Кафка отмечает их уничтожающую критику наличных догм. И лишь после их критики стало возможным построение на образовавшихся развалинах систематического здания философии: в античности Платоном и Аристотелем, а в новое время — Фихте, Шеллингом и Гегелем.

С неокантианских позиций интерпретировал вклад Сократа и Платона в историю философии государства и права и Эрих Кассирер. Он отмечает роль Сократа (понятие как средство философского исследования, связь разума и права, критика софистов и т. д.) для идеализма Платона и его политико-правовой философии. В этом сократовско-платоновском подходе Эрих Кассирер видит истоки философского обоснования — в кантианском духе ("из условий самосознания") — идеи правового государства и "современного понятия свободы".[127]

Известный немецкий историк и исследователь античной проблематики В. Ягер, отмечая в 20-х годах нашего века непреходящую актуальность сократовско-платоновского наследия, существенное внимание прежде всего уделял их представлениям о взаимосвязи этики и политики, нравственности и закона. Также и для нас, подчеркивал он, "высшей целью" остается идея, разработанная Гегелем с учетом духовного опыта древних греков, о необходимости взаимосоответствия и единства "государственной власти и государственного этоса".[128]

В этой связи Ягер замечает, что именно Платон, этот обновитель греческой государственной этики, верно понял и развил мысли Сократа. В некоторых других сократических школах, пишет он, закон государства был заменен естественной нормой, которая стала трактоваться в сократовском смысле как "добро". Эта естественная этика представляет собой специфически греческую форму нравственного индивидуализма. Но сам Сократ, подчеркивал Ягер, думал и вел себя по-другому, он не сбежал из тюрьмы, и законы для него, как в дальнейшем и для Платона, были высшей нормой.

Фундаментальная духовная и нравственная ценность сократовско-платоновского и в целом древнегреческого наследия в области философской, этической и политико-правовой мысли настойчиво подчеркивается и тщательно исследуется представителями различных направлений христианской идеологии XX в. Показательно в этой связи суждение немецкого теолога К. Леезе: "Симбиоз греческого наследия и христианства стал духовной судьбой Европы".[129] Причем в поисках путей выхода христианской идеологии из кризисного состояния особое внимание, как и

прежде, уделяется интерпретации в религиозном духе воззрений наиболее влиятельных античных мыслителей, в числе которых традиционно фигурируют Сократ, Платон и Аристотель. Нередко их воззрения, во многом существенно различные и даже противоположные, обозначаются единым понятием "платонизм" в широком смысле слова.[130]

Так, И. Гессен, подразумевая под "платонизмом" идеи Сократа, Платона и других греческих мыслителей, а под "профетизмом" — библейские воззрения, писал: "Платонизм и профетизм представляют собой высшие духовные ценности человечества. Они являются выдающимися вехами на пути человечества к становлению человека, к преодолению демонического и звериного в человеке".[131]

Социально-политические и правовые аспекты воззрений Сократа и других древнегреческих мыслителей обстоятельно освещаются в ряде работ, написанных с позиций современной католической философии и политологии.[132] При этом со ссылкой на древнегреческие политические идеи и доктрину Фомы Аквинского настойчиво подчеркивается мысль о необходимости "сделать бога исходным пунктом политической науки", чтобы очистить политику от зла и дьявольского начала.[133]

В духе неотомистской интерпретации сократовско-платоновской идеи о боге как мере всех вещей Э. Фогелин в поисках "новой науки о политике" отмечает, что "наука о рациональном поведении людей в обществе" предполагает, что "все подчиненные и частичные целеполагания будут тянуться к высшей цели, к общему благу, т. е. к порядку существования путем ориентации на "незримую меру" божественного бытия".[134]

С позиций своей теологической концепции философии государства, опирающейся на "внутреннее сочетание правовой мысли, веры и метафизики", интерпретирует взгляды Сократа А. Демпф.[135] Сама философия определяется им как "объединение теологии, психологии и политией".[136]

Формирование такого понимания философии, согласно Демпфу, связано с Сократом и его попытками помочь преодолению общественного кризиса в Афинах. "Сократ, — пишет он, — имеет очень точную параллель с Кантом, который тоже хотел ввести религиозную веру вместо церковной веры. Именно это сделал уже Сократ".[137] Даймонией Сократа, по Демпфу, и есть совесть, в соответствии с которой телос (цель, предназначение) человека свободен и должен осуществляться свободно — в индивидуальной и социальной этике. "Вместе с духовной душой Сократ одновременно открыл естественное право и естественную теологию, поскольку они не могут быть разделены".[138]

В дальнейшем, отмечает Демпф, сократовская правовая и политическая теология была фундаментально преобразована Платоном в "действительно рациональную теологию", сыгравшую выдающуюся роль для обоснования христианской концепции "универсалистской истории духа" и "священной империи".[139]

Свой исторический обзор Демпф заключает утверждением о том, будто антиатеологическая философия государства, идущая от энциклопедистов и просветителей, не сделала ни шага вперед далее идеализма, этой "философии свободы".[140] Ее возрождению как раз и призвана содействовать проводимая Демпфом теологизация взглядов Сократа и Платона.

Своеобразна всемирно-историческая роль Сократа в экзистенциалистской трактовке К. Ясперса. Время возникновения философской веры, становления философии и мировых религий в Индии, Китае, Персии, Палестине, Древней Греции (около VIII–II вв. до н. э.) Ясперс определяет как "осевое время", сделавшее возможным — в результате борьбы логоса против мифа и одухотворения человеческого бытия — саму нашу историю, общую для всего человечества. Одним из великих деятелей этого "осевого времени" и является Сократ, которого Ясперс называет наряду с Буддой, Конфуцием и Христом, "авторитетным человеком" общечеловеческой истории.[141] Своей жизненной и философской позицией, своей "экзистенцией", Сократ рационализировал и просветил человеческое бытие с его хрупкостью, бессмысленностью и абсурдом, продемонстрировав тем самым авторитетный пример обращения с "пограничными ситуациями", пример их "проживания", когда перед человеком, освободившимся от мифа, встают "последние вопросы". И сократовский скептицизм, по Ясперсу, не обесмысливает жизнь, как полагал Ницше, а, напротив, осмысливает ее. Кстати, на это же обстоятельство в свое время обратил внимание уже Д. С. Милль, заметивший, что "лучше быть недовольным Сократом, чем довольной свиньей".

В кругу сократовского воздействия, пишет Ясперс, имеет место свободное самоубеждение, а не признание и исповедание. Здесь возможна дружба в движении истинного, а не секта по вере. "В ясном свете человечески возможного Сократ встречается с другим на равном уровне. Он не хочет апостольства. Поэтому он еще и пытается нейтрализовать через самоиронию превосходство своей сущности".[142]

По поводу осуждения Сократа Ясперс отмечает, что при надлежащей защите он мог бы легко спастись. Но он заносчиво насмеялся над судьями. Не захотел он избежать казни и возможным побегом. Он не проявил никакой готовности соблюдать неписанные правила общежития. Сократ как бы сам выхлопотал свою смерть, он ее хотел; это было "не юридическое убийство, а юридическое самоубийство".[143]

Но это скорее взгляд на внешнюю сторону сократовского поведения, поскольку, как пишет Ясперс, такое понимание, обвиняющее не убийцу, а убитого, упускает из виду, что Сократ не мог позволить себе, отказавшись от божественного призвания к действию для правды, как-то приспособиться к обычной и распространенной неправде: "он был истинный мученик, т. е. свидетель".[144] Поэтому главное в защите Сократа, этого "мученика философии", Ясперс видит в его словах на суде о том, что бог (посредством оракула и иных знаков) поручил ему испытывать себя и других и он будет до конца слушаться бога, а не людей. "Лишь тот, кто думает, как Сократ, смог бы действовать и умереть, как он, без фальши. Уже Платон не смог сделать это, как Сократ".[145]

С этих позиций Ясперс критикует, в частности, гегелевскую интерпретацию сократовского дела как трагического столкновения права афинского полиса на защиту своих субстанциальных нравственных устоев с правом личности на духовную и моральную свободу, которое разрушало эти устои и вело к новой эпохе. "Такая абсолютизация истории и такая эстетическая объективизация в трагическом конфликте, — пишет Ясперс, кажутся совершенно не соответствующими тому, что произошло с Сократом".[146] Отвергая историко-эстетический подход Гегеля, Ясперс ориентируется (в духе своего религиозно-экзистенциалистского мировоззрения) на надисторические ценности человеческого бытия. "Через все столетия, — подчеркивает он, тянется человечески значимое, если люди проявляются как люди. То, что

сделано, стоит перед более высоким судом, чем историческое понимание. Что истинно и хорошо и что ошибочно и подло, нельзя маскировать в трагической видимости".[147]

В своем обзоре истории подходов к Сократу Ясперс особо выделяет близкую ему по духу трактовку Кьеркегора, наметившего религиозно-экзистенциалистское понимание Сократа. "Кьеркегор, — считает он, первым нашел изначальный подступ к Сократу и до сих пор наиболее глубокое для современного мира толкование Сократа, его иронии и майевтики, его воздействия не как посредника истины, а как повода найти истину".[148]

Оглядываясь назад, замечает Ясперс, можно сказать, что Сократ, известный или неизвестный в своей реальности, стал тем местом, на котором времена и люди воспитывались и учились тому, что было их собственным стремлением: богобоязненному и смиренному христианству, самосознательности человеческого разума, гениальности демонической личности, гуманизму и даже искусству политического человека, который под маской философа проводил свои планы захвата власти. Но "всем этим он не был".[149]

Непреодолимое значение Сократа, по Ясперсу, состоит в том, что каждый после изучения источников о нем удерживает и сохраняет облик Сократа. "Невозможно даже не создать для себя образа исторического Сократа. Более того: иметь Сократа перед глазами — это неизбежная предпосылка нашего философствования. Вероятно, можно сказать: сегодня без Сократа нет ни одного философствующего, пускай даже он чувствуется как бледное сверканье из далекого прошлого! То, как каждый познал Сократа, воздействует на основные черты его мысли".[150]

Мотивы обусловленности сократовской смерти его философско-экзистенциальными установками развиваются Р. Гуардини.[151] Сократ, судя по его манере защиты, сам требовал собственной смерти, желал ее. Но это не было какой-то болезненной тоской по смерти со стороны Сократа, человека большой жизненной силы и положительной духовной ясности. Сократ хотел не гибельного заката как такового, но исходил из понимания, что только такое крушение завершает его призвание и его экзистенцию. Смерть предстала Сократу как "дверь к подлинности", как "шаг к подлинной жизни".[152] Тем самым его земное бытие и дело возвысились до нормы окончательной истины, а его судьба стала существенной темой европейской истории духа.

В поисках экзистенциальных корней метафизики к Сократу обращается Г. Кун.[153] Но в отличие от М. Хайдеггера, чье влияние он признает, Кун ищет истоки понятия "бытие" не в архаической мысли и не у досократиков, а в сократовских вопросах. Внутри беспокойства сократовского вопроса, замечает Кун, обнаруживается архимедовский пункт вне того космоса, который прежде составлял горизонт греческой мысли. Жизнь, а еще более смерть Сократа представляют собой, по характеристике Куна, процесс, обнаруживающий и обосновывающий всякую метафизику. Сократ всегда современен, поскольку его вопросы безответны во все времена.

Оценивая преданность Сократа родному полису и законам как границу его свободы, Кун пишет, что своей смертью он сделал людей свободными от полиса — для нового уединения и новых форм общности. Поэтому Сократа можно назвать "последним гражданином".[154] Его незаконное осуждение и гибель вызваны тем, что Афины его времени не могли уже вынести "истинного гражданина". Платон в этом смысле действует уже не как истинный гражданин Афин, а как "подлинный грек".

Экзистенциалистский подход к сократовской проблематике представлен и в работе Б. Вальденфельса. Он отмечает, что в новые времена именно Кьеркегор дал возможность "вновь

пережить искусство и этос сократовского философствования" и провел тонкое различие между сократовским и платоновским началами.[155]

Сам Вальденфельс, рассматривая различия между Сократом (как экзистенцирующим мыслителем) и Платоном (как спекулятивным философом), акцентирует внимание на сократовском "знающем незнании", его "негативно-проблемном" подходе к истине, "открытости поискам истины", отсутствии у него окончательных ответов (в отличие от "позитивно-конструктивного" характера платоновского знания).[156]

Понимая "поиск (искание) как основную структуру человеческого бытия", [157] Вальденфельс в этом смысле трактует и сократовское нежелание прекратить поиски истины каким-нибудь окончательным ответом на обсуждаемый вопрос. Причем внутреннее согласие, достигаемое в сократовских диалогах между его участниками, по его оценке, сходно с договором в общественной жизни, что свидетельствует об "идентичности" политической и философской экзистенции.[158] "Мысль, в которой вопрос более не живет, — пишет Вальденфельс, — мертва; мысль, которая более не открыта для дальнейших вопросов, пришла к своему концу. Поэтому мы так же не можем обойтись без Сократа, как Платон никак не мог избавиться от своего учителя".[159]

С позиций буржуазного либерализма и неопозитивизма интерпретируются воззрения Сократа в известной работе английского философа Б. Рассела "История западной философии".[160] Сложная эволюция взглядов Рассела — от платонизма к юмизму — нашла свое отражение и в его трактовке сократовской проблематики. В названной работе его отрицательное отношение к платоновской философской концепции и политико-правовой доктрине и в целом к Платону как "адвокату тоталитаризма" заметно сказывается и на его подходе к Сократу, т. е. во многом к платоновскому Сократу.

В отличие от хвалебных теологических сравнений Сократа с деятелями христианства сходные аналогии Рассела-атеиста носят критически-разоблачительный характер. Когда, например, Рассел пишет, что Сократ и апостолы говорили: "Мы должны слушаться скорее бога, чем человека", то это у него сильный аргумент против Сократа как интеллектуально честного и свободного мыслителя.[161] Там же, где платоновский Сократ (в "Федоне"), который не был ученым-исследователем космоса, говорит о существовании Вселенной, соответствующей его этическим идеалам, Рассел отмечает "измену истине".[162]

Напротив, софисты, эти основные оппоненты Сократа и Платона, и предмет их критики отличаются, по оценке Рассела, "интеллектуальной честностью".[163] "Преследование истины, когда оно ведется искренне, — замечает он, — должно игнорировать моральные соображения".[164] Сократ был поглощен этическими, а не научными вопросами, а в сфере этики нет научных критериев, поэтому, писал Рассел, "этические споры превращаются в борьбу за власть, включая власть пропаганды".[165]

В споре Сократа и Платона против утверждения Фрасимаха о том, что справедливость — это не что иное, как полезное сильнейшему, Рассел склоняется к фрасимаховской позиции. Эту точку зрения, пишет он, "никогда не рассматривали беспристрастно. Она поднимает основной вопрос в области этики и политики, а именно: имеется ли какое-нибудь мерило "добра" и "зла", за исключением того, что желает человек, употребляющий эти слова? Если такого мерил нет, то многие из выводов, сделанных Фрасимахом, представляются неизбежными. Однако, как мы можем сказать, что такое мерило существует?".[166] В этих и других сходных суждениях Рассела

отчетливо обнаруживаются методологическая и мировоззренческая ограниченность неопозитивистской философии, тупики и творческое бессилие сциентизма (с его резким противопоставлением "точного" естественнонаучного знания "неточному" гуманитарному познанию) перед лицом общефилософской, нравственной и социально-политической проблематики.

Касаясь судебного дела Сократа, Рассел соглашается с Дж. Бернетом, заметившим, что защита Сократа Ксенофонтом чересчур успешна: если бы он был действительно таким, каков в описании Ксенофонта, его бы никогда не приговорили к смерти.[167]

Единственное, что отличает позицию на суде платоновского Сократа от христианского мученика или пуританина, — это, по Расселу, сократовский принцип ясного мышления как основы добродетельной жизни. Сократ апеллирует к знанию, христианство — к "чистому сердцу"; и это различие между греческой и христианской этикой, замечает Рассел, сохраняется до настоящего времени.[168]

Сократ, замечает Рассел, не хотел избежать смерти путем уступок, которые могли бы показаться признанием своей вины. Единственный юридически значимый аргумент, мимо которого прошел афинский суд, это, согласно Расселу, сократовская ссылка на необходимость допроса свидетелей по вопросу о "развращении молодежи". В остальном судебный процесс, по его оценке, был законный.

Близкий к неопозитивизму подход к сократовско-платоновскому направлению философской и политико-правовой мысли представлен и в работе английского философа и социолога К. Р. Поппера "Открытое общество и его враги".[169] В поисках исторических корней идеологии и практики современного тоталитаризма, куда Поппер относит не только фашизм, но и с явно антикоммунистических позиций также марксизм и социализм, он обращается к древнегреческой мысли и конструирует идейную цепочку от Гераклита, Платона и Аристотеля — через средневековых авторитаристов, Гегеля и гегельянцев XIX в. — к тоталитаризму XX в.

[170]Остро критикуя "клановый идеализм Платона и Аристотеля, возвеличенный в виде некоторого рода христианства до Христа" и "воспринятый средневековым авторитаризмом", Поппер вместе с тем не решает включить в свой черный список главных "врагов открытого общества" популярное имя Сократа. Эту весьма очевидную — с точки зрения его позиции — непоследовательность Поппер довольно неубедительно объясняет тем, что Сократ был лишь критиком демократии, но не тоталитаристом.[171]

Весьма примечательный штрих и типичный ход для истории интерпретаций Сократа: критикуемые Поппером прохристианские толкователи платонизма и платоновского Сократа стремились как-то особо оговорить и облегчить условия пребывания языческого мудреца в христианском аду (вспомним хотя бы символический образ поэтически смягченного Данте "круга первого"), а Поппер-под давлением тех же факторов популярности и заслуг, — не отваживаясь на прямое причисление Сократа к античным подготовителям тоталитаризма XX в., оставляет его в "предбаннике" философского лагеря "врагов открытого общества".

В отличие от подобного негативного подхода ряда неопозитивистов к духовному наследию Сократа в многочисленной специальной литературе по истории философии, этики, политической и правовой мысли обстоятельно прослеживаются различные аспекты его огромного вклада в историю идей.[172]

Глубокое воздействие рационалистической этики Сократа на историю философии права вплоть до современности отмечает западногерманский историк правовой философии К. Роде. "Своим соединением этоса и права, — пишет он, Сократ заложил базис для идеалистического понимания права и государства, реализованного у Платона и Аристотеля".[173] Идентификация Сократом позитивного права и неписаного нравственного порядка, с одной стороны, и его мысли о совпадении справедливого и законного, с другой стороны, характеризуют, согласно Роде, сократовскую философию права как "философию государственного авторитета".[174]

Но Сократ, замечает Роде, не стоит некритично к государству; он требует активности граждан для осуществления добра в полисной жизни.

Слабости сократовской этики, согласно Роде, состоят в том, что он не раскрыл содержательно, что есть добро, справедливость и иные добродетели; кроме того, сомнительно, что знание добра неизбежно ведет к совершению доброго поступка, но эта проблема до сих пор остается неясной.

Сократовская тема неисчерпаема. Все новые и новые аспекты ее привлекают к себе интерес исследователей.

Так, Д. Стюарт в статье под интригующим названием "Последняя ванна Сократа"[175] усматривает в омовении философа перед принятием яда аналогию с орфическим обрядом очищения от грехов, чтобы не попасть в Гадес (эллинский ад). Действие происходит в тюрьме, и это придает ему дополнительный символический смысл: по представлениям орфиков, тело — тюрьма для бессмертной души, которая освобождается со смертью тела. Драматизм происходящего (в диалоге Платона "Федон"), следовательно, не в изображении концовки сократовской жизни, а в приготовлении Сократа к бессмертию.

Действительно ли Сократу к моменту казни было 70 лет, как об этом сообщают Платон и другие древние источники? Рассматривая этот вопрос (в числе других), А. Драйцетер[176] отмечает, что число 70 в трудах древнегреческих авторов носит (как и числа 7, 700) "риторический характер", обозначая скорее "всю долгую жизнь человека", нежели его точный возраст. Этот риторический прием, по его версии, применен и к Сократу. К тому же, отмечает он, по сообщению Диогена Лаэртского Сократу было 60, а не 70 лет.

Спорная, конечно, версия. Тем более что у Диогена Лаэртского приводятся обе цифры; "Скончался он в первый год 95-й Олимпиады в возрасте 70 лет. Так пишет Деметрий Фалерский; но некоторые считают, что при кончине ему было шестьдесят лет" (Диоген Лаэртский, II, 44).

Особое внимание исследователей продолжает вызывать судебное дело Сократа, по которому высказываются разного рода предположения и догадки. Так, в статье американского журналиста И. Ф. Стоуна, "старого газетчика из Вашингтона", как он сам себя аттестует, предпринята попытка подкрепить позицию обвинения и ввести в дело "свежие аргументы".[177] Существо их, по версии Стоуна, состоит в том, будто Платон и Ксенофонт в своих сообщениях утаили некоторые доводы обвинения об антидемократизме сократовских воззрений. В их числе особое значение придается купюрам, которые, якобы, допустил Ксенофонт в стихах из "Илиады" Гомера, цитировавшихся Сократом.

Вот наиболее одиозные (с точки зрения их антидемократичности) четыре строчки из Гомера, "сокрытые", по мнению Стоуна, Ксенофонтом:

Всем не господствовать, всем здесь не царствовать нам, аргивянам!

Нет в многовластии блага; да будет единый властитель,
Царь нам да будет единый, которому Зевс прозорливый
Скипетр даровал и законы: да царствует он над другими.

Комментируя приведенные слова Одиссея, Стоун замечает: "Это доктрина единовластия, именно такую власть пытался установить в Афинах Критий... Сократа обвиняли в использовании отрывков из произведений Гомера в целях воспитания своих молодых последователей-аристократов в духе тирании. Ксенофонт пытался скрыть из обвинения самое непростительное с точки зрения демократических Афин: четыре строки, содержащие идею безграничной власти королей и применение Одиссеем грубой силы в целях подавления принципа свободы слова на Совете.[178]

Цитировал или не цитировал Сократ эти да и иные антидемократически звучащие места из Гомера и других поэтов (Господа, Феогнида, Пиндара)? Вопрос остается открытым. Возможно, и цитировал. Но из такого допущения вовсе не следуют те выводы, которые делает Стоун.

Прежде всего неверно, будто царская власть у Гомера и тирания Крития одно и то же. Во времена Сократа и Крития это было ясно всем, в том числе и обвинителям и судьям Сократа. Критий хорошо понимал тиранический характер "правления тридцати", ни о какой царской власти (даже если бы он оказался единственным правителем) тогда и речи не могло быть. Не вызывает никаких сомнений, что Сократ до своих последних дней (т. е. и после восстановления в Афинах демократии) критиковал недостатки афинской демократии, выдвигая требования разумного и компетентного правления, но никак не установления тирании.

Кстати сказать, Стоун даже не упоминает об антитиранизме Сократа, его критичности к "правлению тридцати", неприязни и враждебном отношении Крития к Сократу и т. д. Вместо этого старому философу бросается упрек в том, что он не покинул Афины и, дескать, своим пребыванием в городе во время "правления тридцати" (это длилось 8 месяцев) дискредитировал себя, а после возвращения к власти демократов он, используя стихи Гомера и других поэтов в беседах с молодежью, продолжал свою прежнюю пропаганду "в духе презрения законов и приверженности к тирании".[179]

Все это выглядит довольно натянуто и неубедительно. То обстоятельство, что Сократ в этот период оставался в Афинах и не бежал из города, свидетельствует прежде всего о том, что, не будучи непосредственным активным участником политической борьбы и приверженцем борющихся сторон (демократии, олигархии или тирании), он не считал себя настолько причастным к происходящим частым переворотам, чтобы с очередной сменой лиц у руля правления покидать с женой и детьми родной полис. Он ведь не пошел на это и в более опасной ситуации обвинения и осуждения.

В целом линия Гомер-Сократ-Критий является надуманной и искусственной: идеология и практика античной (в том числе и афинской) тирании имела иные идейно-исторические истоки, других учителей и вдохновителей.

Показательно, что и сам Стоун не решается оправдать афинский суд и смертный приговор над Сократом, так что адресатами его критики, по существу, оказываются Платон и Ксенофонт, "утаившие" от потомства наиболее острые выпады учителя против афинской демократии. Причем отношение Стоуна к сообщениям названных авторов более чем подозрительное: поиски

"тщательно замаскированных уверток" в их тексте напоминает, по его словам, работу, которую "приходится производить с целью докопаться до сути в документах Пентагона или госдепартамента США".[180]

К тому же подобный тенденциозный критицизм по отношению к сократовской защите в модернизаторском подходе Стоуна сочетается с явной идеализацией афинских порядков. "В миниатюре, — пишет он, — все наши основные проблемы знакомы Древним Афинам. Я полюбил Древние Афины и их демократическое устройство. Свободное выражение мнения было здесь абсолютным правилом всюду: в народном собрании, в залах суда, в гимназиях... Свобода слова... была для них так же естественна, как дыхание".[181] Действительность, как говорится, была иной. Даже из изложения Стоуна видно, например, что восхваляемое им "абсолютное правило" свободы слова и мнений у свободных афинян (о других он не вспоминает) имело одно незначительное дополнение, погубившее Сократа: чтение Гомера вслух надо было запивать цикутой.

Против безудержного воспевания мудрости древних Г. Гейне как-то заметил: "Знания, которыми не обладали древние греки, были обширны". То же самое можно сказать и об их "абсолютных" правах и свободах.

Большое внимание различным аспектам сократовской темы — жизни и учению Сократа, его месту и роли в истории культуры, философии, этической и политико-правовой мысли — уделено в дореволюционной русской и советской литературе.

Заметный интерес к Сократу проявляли уже русские мыслители второй половины XVIII в. И. А. Третьяков, Я. П. Козельский, Н. И. Новиков, И. А. Крылов и др.[182] Для них Сократ, его мысли и дела — яркий пример и убедительный довод в пользу разума и просветительской деятельности, против темноты, невежества и предрассудков, царивших в условиях тогдашней крепостной действительности.

Так, И. А. Третьяков, выступая за организацию училищ и школ, куда имели бы доступ и освобожденные от тяжелого раннего труда дети из низов, представители простого народа, ссылается на различные примеры, в том числе и на следующий: "У древних Солон из купца сделался философом; Сократов отец, будучи сам каменщиком, сына воспитал философом; Демосфенов отец, сам лавочник, сына воспитал ретором. Что же до нынешних ученых, оные все почти такого ж происшества и существа".[183] На Сократа как основателя нравоучения часто ссылается Я. П. Козельский. В ходе обоснования своего понимания нравоучительной философии как "науки искания благополучия" он писал: "Философию нравоучительную определяют некоторые писатели наукою благополучия; но сие определение кажется мне неверно для того, что иной философ со всею своею глубочайшею философиєю и строгим наблюдением ее правил, наставляющих к добродетели, пребывает неблагополучен, как то из кончины первого нравоучителя Сократа видеть можно".[184] Нравоучительную философию при этом он делит на юриспруденцию и политику.

Акцент именно на искании благополучия, "хотя оно иногда и не сыскивается", преследует определенные рационалистически-просветительские цели и направлен на усиление внимания к разуму и поиску разумных начал в общественной жизни и нравственных науках. Глухая ссылка на современную ему Европу XVIII в. и европейский опыт просветительства присутствует в его словах о том, что "весь свет согласно старается прежде и больше усилить себя в разуме, нежели в добродетели".[185]

Таким образом, Я. П. Козельский, разрывая старое сократовское единство знания и добродетели, именно в разуме видит основу и ведущее начало для поисков новых представлений о благополучии. Приоритет, отдаваемый здесь разуму в его соотношении с добродетелью, выражает в концепции Я. П. Козельского также и просветительскую критичность к господствующим нравам и сложившимся (неразумным) взглядам на добродетель.

К Сократу и новейшим рационалистам (Декарту и Гельвецию) апеллирует Я. П. Козельский и для подтверждения важного просветительского тезиса о том, что познание и знание доступно всем, а не только избранной верхушке. "...Такие знатные философы, — писал он, — как то в древности Сократ, в новейшие веки Картезий, а в нынешнее время Гелвещий, думают, что нет такой высокой в науках материи, которой бы не можно было изъяснить и неученому человеку, только б рассказать ее надлежащим порядком...".[186]

К Сократу обращался и Н. И. Новиков. Так, в заметке "Из Твери", помещенной в его сатирическом журнале "Трутень", он дает живую сценку беседы между проезжим молодым дворянином, обучавшимся философии в одном из немецких университетов, но ничего толком не знающим о тамошних нравах, делах и узаконениях, и местным мещанином. Любопытен следующий фрагмент беседы, начинающийся словами молодого философа: "Сократ, славный в древности философ, говаривал о себе, что он дурак; а я о себе того сказать не могу, потому что я еще не Сократ". — "Об вас это другие скажут". "А знаете ли вы, — спросил дворянин, — какая разница между ученым дураком и неученым?" "Все, конечно, знаю, — сказал мещанин, — разница между ими та, что ученые дураки гораздо больше делают вреда государству". И разошлись.[187]

Сатирический выпад здесь направлен и против мещанских представлений о науке, и против, по существу, бессодержательной и бестолковой учености, которая не идет дальше пустой стилизации "под Сократа".

В сатирическом ключе обыгрывал ту же мысль о знающем незнании и знаменитый баснописец И. А. Крылов. В статье "Мысли философа по моде, или Способ казаться разумным, не имея ни капли разума" он иронически замечает: "Но кто учен, друзья мои? И когда сам Сократ сказал, что он ничего не знает, то не лучше ли спокойно пользоваться нам наследственным правом на это признание, нежели доставать его с такими хлопотами, каких стоило оно покойнику афинскому мудрецу; а когда уже быть разумным невозможно, то должно прибегнуть к утешительному способу — казаться разумным".[188]

Просветительская линия в подходе к Сократу и в целом к античной мысли была продолжена и развита дальше А. Н. Радищевым и русскими революционными демократами XIX в.

Блестящая характеристика жизни и творчества Сократа содержится в произведениях А. И. Герцена. Сократ, по его оценке, "нанес существующему порядку в Греции тяжелейший удар"; "он осмелился поставить истину выше Афин, разум-выше узкой национальности".[189] Касаясь трагической судьбы философа, Герцен отмечал, что Сократ судился как гражданин, имевший огромное влияние на своих соотечественников и отрицавший неприкосновенную основу афинской жизни. Его столкновение с афинским полисом было неизбежно.

Обстоятельный анализ философских, моральных и политико-правовых воззрений Сократа и представителей сократических школ содержится в русской университетской литературе XIX и начала XX в. [190]В это же время появляется и ряд специальных исследований о Сократе.[191]

Известный русский писатель и неутомимый поборник справедливости В. Г. Короленко в своем литературно-фантастическом эссе о Сократе изображает афинского философа как борца против старых богов (олимпийцев) и искателя нового божества — Истины.[192] У Сократа, по оценке Короленко, была "трудная жизнь, вольная смерть".[193] Казнь философа он характеризует как "жестокую, неизгладимую неправду" афинского народа.[194]

Живую силу знания и добра отмечал у Сократа русский юрист и философ П. И. Новгородцев. "Сократ, — писал он, — принадлежал к числу тех учителей человечества, которые проповедовали не только свою доктрину, но и свою личность. Их влияние есть тайна их индивидуальности; ее нельзя выразить словами, ее можно только чувствовать".[195]

Сократовскую иронию — способ сократовского отношения к призрачному знанию и ложной политике — Новгородцев характеризует как сознательное общественное служение и нравственный подвиг критики и суда над окружающей средой; в этом подвиге "философ сочетается с пророком и патриотом".[196]

Сократ, подчеркивает Новгородцев, — "философ-просветитель" и в свой век скептицизма и неверия "он идет в народ".[197] Его цель — восстановить авторитет знания.

Новгородцев, сам будучи поклонником Сократа и в то же время неокантианцем, с одобрением воспроизводит слова известного немецкого философа, главы баденской школы неокантианства В. Виндельбанда о том, что есть лишь две оригинальные философские системы — сократовская и кантовская, — исходящие соответственно из разума и воли.[198]

Одну из глубоких мыслей Сократа, перешедшую затем к Платону, а в дальнейшем и в кантовскую философию, Новгородцев — в духе своего неокантианства — видит в идее о двойственности мироздания, о противоречии двух миров, преходящего и вечного, противоречии между идеальными основами и земным несовершенством. В таком подходе, отмечает он, заключена "попытка понять человека как участника двух миров — видимого и преходящего, с одной стороны, незримого и идеального — с другой".[199]

Смысл сократовской концепции свободы и моральной независимости — в ее принципиальном отличии от индивидуалистических представлений ряда софистов о свободе как о праве сильного, произволе и беззаконии — состоит, по Новгородцеву, в том, чтобы внести в понятие свободы цель и норму, правило и закон, дать ей разумную твердость и нравственное постоянство. Свое кантианское изложение сократовской этики он продолжает в следующих словах: у нравственно свободного человека цель эта должна пройти через сознание, она должна явиться "внутренним ограничением, наложенным человеком на самого себя. Вот что называется самозаконной, или автономной, свободой, которая впервые была сформулирована Сократом. Этика в ее высшем выражении не может признавать иной свободы; автономия воли есть ее основное и незыблемое достояние".[200]

Живя с таким сознанием свободы, морали и закона, Сократ не мог мириться с обычным ходом политических дел, не мог не вступить в конфликт с политикой. Это, подчеркивает Новгородцев, и было основной причиной уголовного преследования и казни философа. Просветительская деятельность Сократа с внутренней неизбежностью столкнула его с афинскими властями: "никакой правящий класс не любит подобных обличений и напоминаний о добродетели и разуме".[201]

В трактовке русского религиозного философа Н. А. Бердяева, продолжавшего линию христианской интерпретации платонизма (включая и сократизм) представителями русской религиозной философии (В. С. Соловьевым, С. Н. Трубецким, Е. Н. Трубецким, П. А. Флоренским, С. Л. Франком, С. Н. Булгаковым и др.), Сократ, напротив, зачисляется в ряды не просветителей, а их критиков. "В Греции, — писал он, — был период просвещения, который совпал с софистической разрушительной критикой, аналогичной тому течению, которое было в XVIII веке. Это просвещение должно было торжествовать по прямой линии развития. Но мы видим, что период просвещения в Греции оборвался, началась великая реакция, идеалистическая и мистическая, которая обозначается с Сократа и Платона. Эта великая духовная реакция против скептически-рационалистического просвещения проходит через все средние века, она занимает огромный период истории, период больше 1000 лет, и явно опровергает просветительную теорию прогресса".[202]

Для Бердяева Сократ является одной из рубежных вех в истории возникновения религиозного индивидуализма, сменившего предшествующую стадию объективизма. Причем, этот религиозный индивидуализм и субъективизм интересуют Бердяева как начальный этап зарождения христианства и христианской свободы субъекта, освобождения от языческой покорности судьбе. Симптомом такого поворота было возникновение религиозной проблемы распятия праведного человека. "Эта проблема распятия праведника в греческой культуре была поставлена в судьбе Сократа и послужила духовным толчком для философии Платона".[203]

Богата и поучительна история интерпретаций Сократа в советской литературе. Эти интерпретации опираются на анализ К. Марксом, Ф. Энгельсом, В. И. Лениным древнегреческой философии, на характеристики классиками марксизма-ленинизма творчества Сократа.[204]

Одна из первых работ, специально посвященная данной теме, — это научно-популярная книга о Сократе известного дореволюционного русского и советского историка-эллиниста академика (с 1927 г.) С. А. Жебелева.[205] По его оценке, "Сократ — типичный индивидуалист", который не симпатизировал демократическому строю, но его критика афинской демократии относилась не к демократии времен Перикла, а к вырождающейся демократии слепоперикловского периода.[206] Характеризуя судей Сократа в качестве "реакционеров", Жебелев вместе с тем не разделяет и версию о "юридическом убийстве".[207] В ходе своего рассмотрения процесса Сократа "с общеисторической точки зрения, на фоне той исторической обстановки, среди которой он протекал", Жебелев приходит к выводу о том, что "в роковом исходе процесса Сократа одержала несомненную победу психология массы над человеческой индивидуальностью".[208]

С. А. Жебелев отмечает всемирно-историческое значение принципов и дела, которым служил Сократ: они стали культурной силой, оказавшей влияние на европейское духовное развитие и продолжающей свое благотворное воздействие. "Сократовское евангелие, — писал он, — и для теперешнего, и для будущих поколений будет всегда служить источником жизни, нравственной силы и свободы".[209]

Последующие подходы к Сократу и оценки его творческого вклада в историю философии, этики и политико-правовых учений в целом эволюционировали в общем русле развития гуманитарных наук в нашей стране. Показательно в этом плане сопоставление публикаций 30-50-х годов[210] с последующими, несомненно более основательными исследованиями и более адекватными интерпретациями сократовской проблематики.[211]

В литературе последних десятилетий в целом отвергнуты ранее распространенные представления о "реакционности" сократовского учения, справедливости его осуждения и т. д. Так, А. Ф. Лосев приходит к выводу о том, что Сократа казнили "ретрограды и мракобесы".[212] "...Осуждение Сократа, — пишет Ф. Х. Кессиди, — не только трагедия, но и событие в общечеловеческой истории (а также факт нравственного порядка), подлежащее суду Истории. Тот, кто признает, что с именем Сократа связан новый этап в истории философской мысли, не может оправдать приговора над ним".[213] Смерть Сократа, замечает он, "не самоубийство и не судебная ошибка", а результат сократовской верности своей миссии.[214]

Глубокий анализ гносеологических, моральных, политических и религиозных воззрений Сократа, принципиального смысла его конфликта с устоями афинского демократического полиса, позиций столкнувшихся сторон в сократовском деле (в русле гегелевской трактовки суда над Сократом), причин извечного интереса к данному делу содержится в работе Э. Д. Фролова. "Этот интерес, — справедливо отмечает он, — поддерживается непрерывным повторением самой коллизии, ибо в любом обществе, разделенном на антагонистические социальные группировки, борьба эта, как правило, облекается в столкновение полярных политических сил и разрешается конфликтами самого драматического свойства... Так или иначе, процесс Сократа является первым отчетливо зафиксированным в европейской традиции примером принципиальной идеологической коллизии критически мыслящей личности с традиционным общественным порядком. Более того, глубина заявленных идей и высокий пафос отстаивавших их сторон придают этому делу ту особенную окраску, благодаря которой ему, как делу в своем роде типическому, суждено навеки остаться в памяти людей".[215]

Больше внимания в нашей литературе стало уделяться проблемам изучения античных источников о Сократе, прошлым и современным трактовкам сократовской темы, месту и роли учения Сократа в истории идей, значению его творческого наследия для современности.

Ряд новых работ о Сократе научно-биографического профиля (с освещением конкретно-исторической обстановки и духовной ситуации жизни и творчества мыслителя, характеристикой его как философа, воспитателя и гражданина, рассмотрением причин и мотивов его обвинения и осуждения, оценкой его воззрений в исторической связи времен и идей) опубликован в зарубежных социалистических странах.[216]

Современные обращения к Сократу — это не просто академическая дань уважения к общечеловеческому авторитету античного мыслителя, но и неподдельный интерес к его любопытной и привлекательной личности, к его продолжающемуся и в наши дни духовному влиянию.

Каждое время, беседуя с Сократом, по-своему толкуя и споря о нем, по сути дела, занимается не прошлым, а своей современностью, не чем-то себе чуждым а собственным делом — самоуяснением. И во всякой новой встрече "Сократ оказывается не таинственным, а ясным и светлым, не пророком, а общительным человеком".[217]

Сократовские беседы, легко преодолев сопротивление вот уже двух с половиной тысячелетий, продолжают свое старое колдовство. Они увлекают, очаровывают, озадачивают и заставляют задуматься. А без этого нет ни философии, ни человека.

Примечания

1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 99.

2 Текст присяги приводится по книге: Аристотель. Афинская полития. М. Соцэкгиз, 1937, с. 217, Аглавра — дочь Кекропа, мифического царя Аттики; Авксо, Гегемона, Фалло — грации (хариты) плодородия, Зевс — верховный бог Олимпа, Арес — бог войны.

3 По поводу наименования Сократом своего метода повивальным искусством В. И. Ленин замечает: "Остроумно!" (Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 247).

4 К семи мудрецам обычно причислялись Фалес, Питтак, Периандр, Биант, Солон, Клеобул и Хилон. В диалоге Платона "Протагор" (343) Сократ в числе семи мудрецов вместо Периандра называет Мисона Хенейского. На храме в Дельфах наряду с изречением Хилона приводился также афоризм афинянина Солона — "Ничего сверх меры".

5 Мищенко Ф., История ведовства в античном мире. Киев, 1881, с. 8–9.

6 Цит. по кн.: Платон. Соч. М., 1970, т. 2, с. 564, примеч. 27.

7 Кинокефал (буквально — собакоголовый) — порода обезьян.

8 Обращая внимание на это различие в позициях Протагора и Сократа, В. И. Ленин в конспекте книги Гегеля "Лекции по истории философии" делает следующую выписку: "Протагор: "человек мера всех вещей". Сократ: "человек, как мыслящий, есть мера всех вещей"" — и в этой связи замечает: "Оттенки!" (Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 249).

9 Цит. по кн.: Платон, Соч. М., 1968, т. 1, с. 569, примеч. 62. 42.

10 Корибанты — жрецы богини Кибелы, доводившие себя в богослужениях до экстаза и исступления.

11 В целом сократовская ирония — компонент более оптимистичного, радостного и светлого мироощущения, чем это подразумевается в интерпретации известного греческого исследователя Костаса Варналиса, который приписывает Сократу, например, такие слова: "Ирония не начало философии, а ее конец. Нужно пройти через трагедию раздумья и отчаяния, чтобы дойти до смеха, до горького смеха" (Костас Варналис. Подлинная апология Сократа. М...1935, с. 47).

12 Исмений — демагог в Фивах; для активизации антиспартанской деятельности получил подкуп от персов. См.: Платон. Соч. М, 1968, т. 1, с. 591, примеч. 30.

13 Этого Фукидида, сына Мелесия, зятя известного государственного деятеля и аристократа Кимона, не следует путать со знаменитым историком Фукидидом, сыном Олора.

14 Остракизм (от слова "черепок") — особая процедура тайного голосования при решении вопроса об изгнании из государства того или иного влиятельного, а потому и опасного политика. Голосование производилось посредством черепков. Остракизм был действенным средством в руках демоса. Кроме Фукидида, остракизму были подвергнуты Аристид, Кимон, Алкивиад (заочно) и некоторые другие лица.

- 15 Простат — представитель, заступник, предводитель; этим термином обозначались, в частности, вожди демоса ("демагоги").
- 16 Псефизма — постановление народного собрания по определенному вопросу.
- 17 Имеется в виду обычное в устах Сократа суждение о том, что искусство политика требует специального учения, знания и умения еще в большей степени, чем ремесло плотника, кузнеца и т. п.
- 18 Сикофант буквально означает "указатель смоковницы". Так в Афинах первоначально называли тех, кто доносил о случаях нарушения древнего закона, запрещавшего из-за нехватки продуктов вывоз плодов смоковницы из города. Позднее сикофантами стали называть всех доносчиков.
- 19 Имеются в виду 30 членов "правления тридцати", 10 помощников тиранов в Пирее, 11 стражей тюрьмы.
- 20 Рассел Б. История западной философии. М., 1959, с. 103.
- 21 Подробнее см.: Кессиди Ф. Х. Новая "апология" Сократа. — *Вопр. философии*, 1975, № 5, с. 146–151; Он же. Сократ. М., 1976.
- 22 Gigon O. Sokrates. Bern, 1974, S. 14; См. Также: Dupreel E. La legende Socratique et sources de Platon. Bruxelles, 1922; Magalghaes-Vilhena V. de. Le probleme de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon. P., 1952; Idem. Socrate et la legende platonicienne. P., 1952, Fischer J. L. The case of Socrates. Prag, 1969.
- 23 Jaspers K. Die grossen Philosophen. Munchen, 1957, Bd. 1, S. 244, 245.
- 24 Ibid., S. 244–245.
- 25 Ibid., S. 246
- 26 Рожанский И. Д. Загадка Сократа.-т. 9, с. 78.-В кн.: Прометей. М., 1972, 125.
- 27 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 40, с. 157–158.
- 28 Цит. по кн.: Гомперц Г. Жизнепонимание греческих философов и идеал внутренней свободы. СПб., 1912, с. 90.
- 29 См.: Там же.
- 30 Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль. М, 1956, с. 7.
- 31 Там же, с. 8.
- 32 Там же.
- 33 Вольтер Ф.М. Обед у графа де Буленвилье. В кн.: Французские просветители XVIII в. о религии. М., 1960, с. 209.
- 34 Там же, с. 210.

- 35 Дидро Д. Разговор философа с женой маршала Де ***. — В кн.: Французские просветители XVIII в. о религии, с. 423.
- 36 Гельвеций К. А. Соч.: В 2-х т., М., 1974, т. 2, с. 147.
- 37 Там же, с. 146.
- 38 Там же, с. 159.
- 39 Там же, с. 224.
- 40 Гольбах П. А. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного. — В кн.: Французские просветители, XVIII в. о религии, с. 689.
- 41 Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969, с. 445.
- 42 Там же, с. 122.
- 43 Там же, с. 67.
- 44 Там же, с. 17.
- 45 Там же, с. 18.
- 46 Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977, с. 428.
- 47 Там же, с. 374.
- 48 Там же.
- 49 Там же, с. 389.
- 50 Там же, с. 375.
- 51 Там же, с. 442–443.
- 52 Там же, с. 456.
- 53 См.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 331–332.
- 54 Там же, с. 332. Филодокс (греч.) — любитель мнений в отличие от философа — любителя мудрости.
- 55 Там же, с. 337.
- 56 См.: Там же, с. 333.
- 57 Там же, с. 352.
- 58 Там же.
- 59 Там же, с. 481.
- 60 Кант И. К вечному миру. — В кн.: Трактаты о вечном мире. М., 1963, с. 185.
- 61 Там же, с. 173–174.

62 Гегель. Соч. М., 1932, т. 10, с. 34.

63 См.: Гегель. Соч. М, Л., 1934, т. 7, с. 175.

64 См.: Там же, с. 171.

65 Там же.

66 В свете такой позиции Гегеля очевидна несостоятельность утверждения западногерманского философа Г. Шмидта, будто "Гегелю не ясно, что греческий полис, как это показал уже провал Сократа, не мог никогда ни выполнить, ни признать требование отдельного человека" (Schmidt H. Verheissung und Schrecken der Freiheit. Stuttgart, 1964, S. 138.).

67 Гегель. Соч., т. 10, с. 86.

68 Фейербах Л. История философии. М., 1974, т. 2, с. 18.

69 См.: Baur F. Ch. Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus. Tubingen, 1837.

70 Разбор К. Марксом названной работы Ф. Х. Баура см.: Маркс К, Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 40, с. III-115.

71 См.: Там же, с. 111.

72 См.: Там же, с. 114.

73 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 40, с. 112.

74 Там же.

75 Там же, с. 113.

76 Там же, с. 112.

77 Там же.

78 См., например: Маркс К. Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 99; т. 3, с. 123–124, 133, 141; т. 40, с. 157–158, 189.

79 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 133.

80 Von Stein H. Sieben Bucher zur Geschichte des Platonismus. Gottingen, 1862. T. 1 S. VIII, X.

81 Ibid, S. LXXXII.

82 Ibid, S. XCII.

83 См: Блэки Д. с. Четыре фазиса нравственности: Сократ, Аристотель, христианство и утилитаризм. М., 1878, с. 53.

84 Там же, с. 3, 52.

85 Там же, с. 52–53.

86 Там же, с. 140.

87 См.: Там же, с. 13, 20, 21, 46, 48, 72–73.

88 Там же, с. 73.

89 Там же, с. 78.

90 См.: Там же, с. 75.

91 Сократ и Христос / Пер. с нем. А. Ковальницкого. СПб., 1893, с. 3.

92 Там же, с. 30.

93 См.: Kierkegaard S. Gesammelte Werke. Dusseldorf, 1956, Abt. IV, S. 92.

94 См.: Kierkegaard S. Gesammelte Werke. Dusseldorf, 1957, Abt. X, S. 7–8.

95 Ibid., S. 9.

96 Ibid.

97 Ibid.

98 Ibid.

99 Ницше Фр. Полн. собр. соч. М., 1912, т. 1, с. 326.

100 Там же, с. 328.

101 Там же, с. 390.

102 Там же, с. 101.

103 Там же, с. 124.

104 Подход Ницше к Сократу подвергнут острой критике в работах Э. Сандвосса "Сократ и Ницше", "Ницше и Гитлер" и др. Он, в частности, отмечает, что в антисократизме ницшеанства, идеологически содействовавшего подготовке почвы для гитлеровской диктатуры, ярко проявляются софистические стереотипы критики моральной политики, оправдания насилия и воли к власти. См.: Sandvoss E. Hitler und Nietzsche. Gottingen, 1969, S. 7, 9, 12, 40–42, 69, 94, 202.

105 См.: Гомперц Т. Греческие мыслители. СПб., 1913, т. 2, с. 82.

106 Там же, с. 32.

107 Там же.

108 Там же, с. 35.

109 Там же, с. 49. Там же, с. 49.

110 Там же, с. 51.

111 Там же, с. 52.

112 Там же, с. 54.

- 113 Там же, с. 59.
- 114 Там же, с. 68.
- 115 Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1913, с. 103.
- 116 Дюркгейм Э. Норма и патология. — В кн.: Социология преступности: (Современные буржуазные теории). М., 1966, с. 43.
- 117 Там же, с. 40, 43.
- 118 Гомперц Г. Жизнеописание греческих философов и идеал внутренней свободы. СПб., 1912, с. 2, 95.
- 119 Там же, с. 95.
- 120 Там же, с. 57.
- 121 См.: Вундт М. Греческое мировоззрение, Пг., 1918, с. 74.
- 122 Там же, с. 90, 153–154.
- 123 Там же, с. 154.
- 124 Там же, с. 153.
- 125 Kafka G. Sokrates, Platon und der Socratische Kreis. Munchen, 1921, S. 11.
- 126 Ibid., S. 10.
- 127 Cassirer Erich. Natur- und Volkerrecht im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie. B., 1919, S. 6, 11–12, 27, 53.
- 128 Jaeger W. Humanistische Reden und Vortrage. 2. Aufl. 1960, S. 102. Под "этосом" здесь имеются в виду нрав, нравственность, этика.
- 129 Leese K. Die Krisis und Wende des christlichen Geistes. B., 1932, S. 7.
- 130 Liebmann O. Zur Analysis der Wirklichkeit. Strasburg, 1900, S. 326; Hessen J. Platonismus und Prophetismus. Munchen; Basel, 1955, S. 11.
- 131 Hessen J. Op. cit., S. 9.
- 132 Schmolz F.-M. Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Ethik. Munchen, 1963, S. 106–116; Der Mensch in der politischen Institution/Hrsg. von F.-M. Schmolz. Wien, 1964; Voegelin E. Die neue Wissenschaft der Politik. Munchen, 1959, S. 14 u. f.
- 133 Schmolz F.-M. Op. cit., S. 106–107.
- 134 Voegelin E. Op. cit., S. 14.
- 135 Demof A Polis und Imperium.- In: Der Mensch in politischen Institution, S. 17, 19.
- 136 Ibid., S. 17. Под "политейей" здесь имеется в виду сочетание искусства политика со знанием философа — в духе сократовско-платоновских воззрений.

137 Ibid.

138 Ibid.

139 Ibid., S. 17–18.

140 Ibid., S. 19.

141 Jaspers K. Die grossen Philosophen. Munchen, 1957, Bd. 1, S. 104–105.

142 Ibid., S. 127.

143 Ibid., S. 114.

144 Ibid., S. 114–115.

145 Ibid., S. 115.

146 Ibid.

147 Ibid.

148 Ibid., S. 123.

149 Ibid., S. 123.

150 Ibid., S. 124–125.

151 Guardini R. Der Tod des Sokrates. Munchen, 1956, S. 7, 68–77.

152 Ibid., S. 76.

153 Kuhn H. Sokrates. Munchen, 1959.

154 Ibid., S. 177.

155 Waldenfls B. Das Socratische Fragen. Meisenheim am Glan, 1961, S. 7.

156 Ibid., S. 7, 16.

157 Ibid., S. 44.

158 Ibid., S. 77.

159 Ibid., S. 154.

160 Рассел Б. История западной философии. М., 1959.

161 Там же, с. 10.

162 Там же, с. 163.

163 Там же, с. 90.

164 Там же.

165 Там же, с. 136.

166 Там же, с. 137.

167 Там же, с. 102.

168 Там же, с. 108–109, 111.

169 Popper K. R. The open society and its enemies. L., 1957. Vol. 1. The Spell of Plato.

170 Ibid., p. 26–31, 35, 60, 86, 199.

171 Ibid., p. 26, 189.

172 См., например: Histoire des idees politiques. P., 1963, vol. 1, p. 28–36; Stumpf S. E. Socrates to Sartre. N. Y., 1966, p. 31–43. Coing H. Grundzuge der Rechtsphilosophie. B. (West), 1969, S. 10–13; Klassiker des politishen Denkens. Munnchen, 1969, Bd. 1, S. 1-35

173 Rode K. Geschichte der europaischen Rechtsphilosophie. Dusseldorf, 1974, S. 29.

174 Ibid., S. 28.

175 Stewart D. Socrate's last dath. — J. of the hist. of philos., Berkeley, 1972, vol. 10, N 3, p. 253–259.

176 Dreizehnter A. Die fhedorische Zahi: Quellenkritische Untersuchungen anhand der Zahlen 70 und 700. Munchen, 1978.

177 См.: Стоун И. Ф. Судьба Сократа, — Неделя, 1979, 15–21 окт., № 42, с. 20–21.

178 Там же, с. 21.

179 Там же.

180 Там же, с. 20.

181 Там же.

182 См.: Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952, т. 1, с. 339, 448, 462, 566; т. 2, с. 144 278,363,380.

183 Там же, т. 1, с. 339.

184 Там же, с. 462.

185 Там же, с. 463.

186 Там же, с. 566.

187 Там же, т. 2, с. 144.

188 Там же, с. 363.

189 Герцен А. И. Соч. М., 1955, т. 2, с. 172, 173.

190 См., в частности: Редкин П. Г. Энциклопедия юридических и политических наук, СПб., 1873, с. 343–481; Деревницкий А. Из истории греческой этики. Харьков, 1886, с. 93 и сл.; Грот Н. Я. О философии Платона. М., 1889; Кузнецов К. А. История философии права: Античная Греция. От Гомера до Сократа. Одесса, 1917, с. 228–239; Он же. Основные моменты в истории древнегреческой философии права. Одесса, 1918, с. 77 и сл.

191 См., например; Сократ и его время: Исторический очерк В. Д. Сиповского. Тени (Фантазия) В. Г. Короленко. М., 1895; Новгородцев Л. И. Сократ и Платон. М., 1901; Дусинский И. И, О занятиях Сократа поэзией. Одесса, 1905.

192 См.: Сократ и его время, с. 198.

193 Там же.

194 Там же, с. 156.

195 Новгородцев П. И. Указ. соч., с. 6.

196 Там же, с. 9, 10.

197 Там же, с. 11.

198 См.: Там же, с. 12.

199 Там же, с. 13.

200 Там же, с. 17.

201 Там же, с. 18.

202 Бердяев Н. А. Смысл истории: Опыт философии человеческой судьбы. Париж, 1969, с. 146.

203 Там же, с. 122.

204 Конспектируя "Науку логики" и "Лекции по истории философии" Гегеля, В. И. Ленин неоднократно обращает внимание на те места из этих книг, которые содержат оценки Сократа. См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 131, 204, 247–249.

205 См.: Жебелев с. А. Сократ. Биографический очерк. Берлин: Гос. изд-во. 1923.

206 См.: Там же, с. 129, 162, 167.

207 Там же, с. 146, 158.

208 Там же, с. 161.

209 Там же, с. 190.

210 См., например: Сережников В. Сократ. — В кн.: Тр. Моск. ин-та истории, философии и лит. Филос. фак. М., 1937, т. 1, с. 1–22; История философии. М., 1940, т. 1, с. 137; Краткий философский словарь. М., 1954, с. 541; История философии. М., 1957, т. 1, с. 104–105; История политических учений. М., 1960, с. 63–66.

211 См., в частности: Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона. — В кн.: Платон. Соч. М., 1968, т. 1, с. 15–27; Он же. История античной эстетики: Софисты, Сократ, Платон. М., 1969, с. 51–82; Асмус В. Ф. Платон. М., 1969, с. 12–14, 182–182; Он же. Сократ. — В кн.: История античной диалектики. М., 1972, с. 142–166; История политических учений, ч. 1, М., 1971, с. 47–48. Автор раздела — Л. С. Мамут; Рожанский И. Д. Загадка Сократа. — В кн.: "Прометей", т. 9, М., 1972; Кессиди Ф. Х. Новая "апология" Сократа. — Вопр. философии, 1975, № 5, с. 146–151; Он же. Сократ. М., 1976; Толстых В. И. Сократ и мы. — Вопр. философии, 1976, № 12, с. 107–121; История политических и правовых учений. М., 1983, с. 49–51; Философский энциклопедический словарь. М., 1983, с. 625; Фролов Э. Д. Огни Диоскуров. Античные теории переустройства общества и государства. Л., 1984, с. 60134.

212 Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона, с. 27.

213 Кессиди Ф. Х. Сократ, с. 188.

214 Там же, с. 186–187.

215 Фролов Э. Д. Указ. соч., с. 132.

216 Из новых публикаций данного профиля см.: Irmscher J. Socrates: Versuch einer Biografie. Leipzig, 1982.

217 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 с изд., т. 40, с. 57.