Глава 11

**Сократ**

***Личность и деятельность Сократа***

В истории трудно найти образ философа, образ великой человеческой личности, который был бы запечатлен в памяти потомства так ярко и так живо во всех своих индивидуальных особенностях, как образ Сократа. Гениальное художество Пла­тона показывает нам его на афинских площадях в беседах и спо­рах с афинскими юношами, с софистами, с согражданами; мы видим его на поле битвы, среди попойки, перед судом, в темнице, в его последние часы. Мы знакомы со всеми особенностями его речи, с приемами его бесед, – и тем не менее, само *учение* Сокра­та представляется нам менее известным, чем учение многих из его предшественников.

Среди многочисленных учеников Сократа мы находим представителей самых разнообразных умственных и нравст­венных течений – диалектиков мегарской школы и резонера-практика Ксенофонта, идеалиста Платона, аскетов кинической школы и проповедника наслаждения – Аристиппа. Все они, несмотря на коренное различие философских идей и нравствен­ных интересов, ведут свое начало от Сократа. Чему же учил сам Сократ?

Среди учеников его возникает новая особенная литера­турно-философская форма «сократических речей», или диалогов, в которых главным действующим лицом выводится Сократ в беседе с самыми различными представителями афинского об­щества. Образчики этой литературы дошли до нас в некоторых произведениях Ксенофонта («Меморабили», «Экономик», «Симпосион») и в подлинных и неподлинных сочинениях Платона; кроме того, «сократические диалоги» писали и другие ученики Сократа и их последователи, причем особенною верностью «сократическому» характеру, по отзыву древних, отличался Эсхин.

Платон увековечил образ своего учителя, но он постоянно влагает в уста его свое собственное учение – порождение собст­венной мысли, оплодотворенной Сократом. Но точно так же, по-видимому, поступали с Сократом и другие ученики. Нередко думали, что Ксенофонт в своих «воспоминаниях» дает нам под­линный и точный отзыв о беседах Сократа. Трезвый практик, расчетливый хозяин и знаток военного дела, Ксенофонт считает­ся наиболее достоверным свидетелем об учении величайшего из философов на том основании, что сам он совершенно чужд фило­софского духа. Но это не мешало Ксенофонту влагать в уста Сок­рата рассуждения о стратегии и сельском хозяйстве, которые, очевидно, были ему совершенно чужды. Ксенофонт делает из не­го практического утилитариста, благонамеренного гражданина по своему подобию, ревнителя мантики и древнего благочестия. Если Платон видит в нем воплощение философии, как вечного стремления к истине, то Ксенофонт превращает его из философа в докучливого резонера, который был бы совершенно неспосо­бен произвести коренную реформу в истории мысли, явиться про­возвестником нового нравственного мира, умереть его исповед­ником, вдохновить Платона. И тем не менее, сличая Ксенофонтовы воспоминания с некоторыми из произведений Платона, мы несомненно видим, что они относятся к одной и той же личнос­ти, сколь ни различно ее понимание у обоих наших свидетелей.

Среди диалогов Платона явственно выделяется группа т. наз. «сократических диалогов», в которых отсутствуют или почти отсутствуют особенности Платонова учения, мало того – обыкновенно отсутствуют следы какого бы то ни было поло­жительного учения вообще: это диалоги, приводящие к чисто скеп­тическому результату, к недоумению по поводу той или иной этической проблемы, которая обсуждается между собеседника­ми; в живой драматической форме Сократ выводится в споре с ними; он спрашивает их, хочет от них научиться, разбирает их ответы или определения, которые одно за другим оказываются несостоятельными; в итоге собеседники приходят к сознанию собственного незнания и к сознанию необходимости *искать* ответа на основные вопросы о целях и нормах человеческой деятельности. Эти «сократические» диалоги Платона, по-ви­димому, близко передающие особенности Сократовой речи, по самому языку своему настолько отличаются от позднейших произведений старческого периода Платона, что в них видели ранние его произведения, во время написания которых он находится под наиболее сильным влиянием Сократа. В. С. Со­ловьев думал даже, что они большею частью были написаны при жизни Сократа. Правда, есть основание относить некоторые из них к несравненно более позднему периоду и видеть в них не передачу случайных бесед Сократа, а полемику Платона с мне­ниями, выражаемыми другими учениками Сократа, – иногда в других «сократических» диалогах. Но, тем не менее, в этих диалогах содержится много положительного материала для характеристики Сократа, поскольку в самой полемике против отдельных мнений им не противополагается никакого догмати­ческого учения, никакого учения вообще, а только Сократово *искание,* которое и составляло душу его философии. Особое мес­то среди других произведений Платона занимает *«Апология»* Сократа, или его защитительная речь перед судьями. Хотя и эта речь не есть стенографическая запись, но все же, если и не видеть в ней точной передачи слов Сократа, сказанных на суде, она имеет первостепенное значение в качестве защиты *истори­ческого* Сократа, уяснения его дела и проповеди его служения. Пусть это «стилизированная истина», как выразился Гомперц, пусть это идеализированный портрет, – все же «Апология» сохраняет нам множество реальных подробностей не только о деятельности Сократа, но и о самом его процессе и вместе дает нам его духовный образ, исполненный высшей правды. Поэтому совершенно необходимым дополнением ко всякому изложению «философии» Сократа, и в частности к предлагаемому изложе­нию мы считаем ознакомление с «Апологией». В ней особенно ярко подчеркивается то обстоятельство, что Сократ не был «учи­телем» в обычном смысле слова – у него не было *никакого* опре­деленного *учения;* он был, для Платона в особенности, воплоще­нием *философии* как стремления к истине, стремления к позна­нию, именно потому, что он был искателем, а не учителем, учил исканию, пробуждал философию в душах и не подменивал ее ни­каким личным догматическим *учением,* никаким рукотворным кумиром. Он не порождает новых готовых идей, но «повивает» умы в их духовном рождении.

Поэтому-то художественное изображение *личности* Сократа в творениях Платона имеет для нас первостепенное значение и уясняет нам тайну его могущественного влияния на умы. Его философия была не учением, а духовной *деятельностью,* жизнью: недаром Лахес говорит о Сократе, что он производит на него музыкальное впечатление, «потому что он извлек прекраснейшую гармонию не из лиры или какого-либо другого инструмента, а из самой жизни, согласив в себе самом слова с делами» и являя образец «истинно эллинской гармонии» (188 D). В этом тайна его личного обаяния и объяснение особенностей его личного влияния. Поэтому ознакомление с личностью Сократа есть главное, что требуется для разумения его философии.

Сократ родился в 469 г. от небогатых афинских граждан. Отец его, Софрониск, был ваятелем, а мать, Фенарета, – по­вивальной бабкой. Он наследовал ремесло отца и в молодости занимался ваянием: Павсаний видел еще три грации, будто бы изваянные Сократом. По-видимому, однако, он рано оставил свое ремесло и предался своей философии – тому «исканию мудрости», которому он посвятил всю свою жизнь и в котором он не имеет предшественников. Правда, мы имеем позднейшее свидетельство Аристоксена, будто Сократ в юности был последо­вателем Анаксагора и Архелая, и, по указаниям Ксенофонта и Платона, можно предполагать, что со всеми предшествовавши­ми и современными ему философскими учениями он был знаком. Среди ближайших последователей его мы находим пифагорейцев – Симмия и Кебета, последователя элеатов – Евклида, гераклитейца – Платона и многих последователей софистов. Кроме того, Сократ был лично знаком с выдающимися предста­вителями греческой мысли, посещавшими Афины, вступая с ни­ми в беседы и состязания. В своем искании он обращался ко всем, не находя ни у кого той истинной «мудрости» или знания, кото­рое он ставил себе целью. Отношение его к физике – совершен­но отрицательное: он признает ее бесплодным умствованием о делах, превышающих человеческий разум. Но и в рассуждениях софистов о «делах человеческих», о нравственных вопросах он также не находил ничего, кроме ложной, мнимой мудрости. Он ищет истинных начал, истинных норм всей человеческой дея­тельности – теоретической и практической: без познания та­ких норм или начал вся наша деятельность случайна и суетна, вся наша жизнь неразумна и неосмысленна. И если у признан­ных мудрецов такого знания нет, то нет его ни у государствен­ных людей, ни у риторов, ни у поэтов, ни у простых граждан. К ним тоже, и притом постоянно и ежедневно, обращается Сократ со своими вопросами и своим исканием: ту мудрость, которой он ищет, он требует от всех, потому что она нужна каждому; вся­кий человек, который хочет вести достойное разумное человече­ское существование, должен искать ее, стремиться к ней. В этом вся проповедь Сократа. Вся жизнь его протекает в разговорах и беседах с согражданами и гостями – на площадях и улицах, в па­лестрах, в частных домах. За ним ходит молодежь и любители словесного спорта, чтобы присутствовать при его беседах, ко­торые всегда и неизбежно кончаются тем, что собеседник Сокра­та не выдерживает испытания и оказывается неспособным ответить на его вопросы: мнимые знания обличаются, положе­ния, казавшиеся достоверными, несомненными, очевидными, являются шаткими и несостоятельными. Собеседник уходит оза­даченный, смущенный, иногда раздраженный против «софиста Сократа»; слушатели стекаются к нему, чтобы насладиться состяз­анием, юмором Сократа, его диалектическим искусством, отчасти, чтобы научиться от него его приемам: но некоторым запа­дает в душу искра философии – пробуждается искание. Для большинства Сократ есть софист, только особого рода: прочие софисты – риторы, говорят искусственно, вычурно и простран­но, преподают риторику и берут за это и за прочие свои уроки громадные деньги с учеников; Сократ ни с кого денег не берет, говорит просто и безыскусственно, простонародною речью и о простых повседневных вещах, причем он даже более спрашивает, нежели говорит; прочие софисты хвалятся своими знаниями и рекламируют свое искусство, свое учение, а Сократ, наоборот, все твердит о том, что сам он ничего не знает, от каждого хочет научиться и, задавая вопросы своим собеседникам, приводит каждого к сознанию собственного неведения. Для многих, для массы это – софистика худшего сорта, самая опасная из всех; для других это – начало духовного пробуждения. Вокруг Сокра­та соединяется тесный кружок поклонников, из среды афинской молодежи в особенности; тем отрицательнее относятся к нему иные зрелые граждане, отцы, которые винят его в том, что он сбивает с толку их сыновей и спутывает их понятия. Процесс Сократа показал, как много накопилось против него недоразу­мений и раздражения. Для постороннего наблюдателя, для которого положительная идеальная внутренняя сторона Сократовой проповеди оставалась скрытой, деятельность его являлась чисто отрицательной: Сократ – диалектик, опровергающий вся­кое мнение, всякое предположение.

Для Платона Сократ есть воплощенное искание истины. Но мы чрезвычайно ошиблись бы, если бы представили себе этого искателя скептиком, мучимым сомнениями, вечно неудовлет­воренным, тревожным умом, преследующим убегающую мечту. Образец «истинно эллинской гармонии», Сократ отличается, наоборот, совершенно невозмутимой ясностью и спокойствием, из которого ничто не может его вывести; он неизменно верен себе и остается самим собою среди бесед с друзьями и противниками, на попойке и на поле брани, перед судом и перед казнью. Ничто не может нарушить его внутренней свободы, вывести его из состояния его душевной гармонии: в этом – особенность его доблести, того мужества, о котором говорят Лахес и Алкивиад и которое он явил своим концом; той умеренности, господства над чувственностью, которое он постоянно доказывал; эта внутрен­няя гармония давала ему его неизменное благодушие и радост­ную ясность, столь привлекавшую к нему его друзей. Недаром он являлся им не только учителем добра, но и учителем радости и счастья, наслаждения жизнью, который умер столь безмятежно и свободно, как и жил. «И он выказал силу души, – говорит Ксенофонт, – ибо, признав, что умереть для него лучше, нежели жить, он, как и прочим благам не противился, так и перед смертью не ослабел, но радостно и ожидал ее, и принял» (Апол. 33).

Личность в высшей степени оригинальная, загадочная в самой своей цельности и многогранности, Сократ умел совмещать в себе трезвую рассудочность с духовной прозорливостью, скептический рационализм с религиозностью, этический идеализм Платона, жизнерадостность Аристиппа и аскетическое презре­ние киников к чувственным благам: «ты так живешь, – говорит ему Антифон, – что ни один раб, которого господин стал дер­жать таким образом, не захотел бы остаться: ты ешь и пьешь самую скверную пищу и питье и платье носишь не только сквер­ное, но одно и то же летом и зимою, пребываешь босым и без нижнего белья» (Хеn. Мem. 1, 6). Сама наружность Сократа при­ковывала внимание своею странностью: «музыкальная» лич­ность, образец истинно-эллинской гармонии, он был вместе с тем образцом внешнего безобразия, ходячей комической маской: фигу­ра пузатого Силена с необычайно мясистыми губами, вздутым курносым носом и глазами навыкат под громадным нависшим лбом как бы говорила о соединении сильной чувственности с мощ­ным интеллектом. В этой мощи, *господстве разума,* и состояла «мудрость» Сократа, источник его внутренней свободы и гар­монии, его мужества, его праведности, его счастья или «евдемонии». Нравственное учение Сократа, который именно и сводил добродетель к знанию добра или господству разума, нередко упрекали в одностороннем, крайнем *интеллектуализме.* На де­ле это учение было непосредственным выражением самой лич­ности, самой духовной жизни Сократа и являлось не головной, рассудочной моралью, а результатом пережитого нравственно­го опыта, нравственного самосознанья; оно является столь же естественным духовным плодом аттической культуры, как аттическое искусство и поэзия, обращая самую человеческую личность в «инструмент гармонии» и человеческую жизнь – в прекрасное художественное произведение. Наряду с *проповедью разума* мы находим в учении Сократа признание *безотноси­тельной ценности* нравственного добра или *правды* и *безотноси­тельной ценности человеческой личности* как носительницы разумного начала; в Платоновой «Апологии» с особою силою указывается на этот мотив Сократовых речей, которые он настойчиво обращает к каждому встречному: «О лучший из людей, гражданин города Афин, величайшего из городов и боль­ше всего прославленного за мудрость и силу, не стыдно ли тебе, что ты заботишься о деньгах, чтобы их было у тебя как можно больше, о славе и почестях, а *о разумности, об истине и о душе своей,* чтобы она была как можно лучше, не заботишься и не помышляешь? Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, молодого и старого, заботиться раньше и силь­нее не о телах наших или о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше...» (29 Е след.). Эта проповедь по своим прие­мам, как по самому существу своему, тоже является чуждой отвле­ченного морализма, какой мы находим впоследствии, например, у стоиков: ее сила – в ее непосредственности, в живом сознании нравственных ценностей, в идеально-эротическом сознании красоты человеческой личности, того «самого дорогого», что в ней есть и что люди обыкновенно не ценят ни во что. Платон показывает, каким образом Сократ умел пробуждать такое сознание в своих друзьях: он видел в них «самое дорогое» и ценное с прозорливостью влюбленного, для которого любимое существо является в идеальном совершенстве, и он умел заставлять их самих почувствовать то, что он видел: в этом состоял *эрос* Сократа, о котором так много говорил и он сам, и все его ученики. И вместе, с неподражаемой иронией, он умел показать, раскрыть своим любимцам все несоответствие идеала и действительности, все *недостоинство* их жизни. «Когда я слушаю его, – говорит Ал­кивиад в диалоге «Пир», – сердце мое стучит гораздо сильнее, чем у корибантов, и слезы льются от его речей. Вижу и многих других, которые испытывают то же самое. Слушая Перикла и многих других хороших ораторов, я считал, что они хорошо говорят, но ничего подобного я не испытывал, и душа моя не возмущалась против собственной рабской природы; а этот Мар­сий (силен или сатир) часто приводил меня в такое состояние, что мне казалось недостойным жить таким, каков я есть». Если не Алкивиад, то сам Платон говорит здесь по личному опыту.

Душа, разумный дух, его превосходство, его красота и доблесть (ἀρετὴ) – вот единственная истинная ценность, по которой расцениваются все прочие ценности. Путь к ее позна­нию есть нравственный опыт – новая область, открываемая Сократом. Этот путь заключается в самопознании или само испытании и в разумном нравственном общении с ближними. В этом он видит свое дело, свое служение и назначение: «сам бог поста­вил меня, чтобы проводить жизнь в философии, испытывая себя и других» (Апол. 28 Е). Здесь тоже было бы крайне ошибочным сводить такое «испытывание» к чисто рассудочной диалектике, принимая внешнюю оболочку за самое содержание, как это час­то делают иные историки. Если «испытывание» других, не своди­лось к простому спору и формальному опровержению, а было своего рода нравственным деланием, пробуждением духовного самосознания, то таким же внутренним деланием было и «само­познание», самоиспытание Сократа. В том же диалоге «Пир» мы видим, как он, идя на праздник к ожидающему его Агафону, внезапно останавливается и стоит в размышлении у порога со­седнего дома: его надо «оставить», таков уж его «обычай» – отойдет и стоит, где придется. Однажды в лагере, на походе, он простоял таким образом целые сутки от восхода солнца, не сму­щаясь ни полдневным зноем, ни свежестью ночи, – прием, бо­лее напоминающий восточных подвижников с их аскетическим «деланием», нежели рассудочного философа-моралиста (220 С). Это ценное указание на «странный обычай» Сократа бросает свет на его духовную жизнь и объясняет нам некоторые важные его особенности – прежде всего ту необычную «прозорливость» старца Сократа, которою он поражал своих близких, подобно иным нашим «старцам», и которая обусловливалась напряжен­ностью духовной жизни. Сюда относится то таинственное «зна­мение» или голос, то *«даймонион»,* которое он постоянно в себе слышал, следуя его указаниям или предупреждениям, и с кото­рым связывалась его живая вера в Промысл. Эта вера в высшее разумное начало опять-таки не была каким-либо рассудочным, философским деизмом, а коренилась точно так же в нравствен­ном опыте, основывалась на «испытании», на событиях напря­женной умственной жизни.

Личность и деятельность Сократа встречала различную оценку среди современников. Помимо простых недоразумений, которые он вселял, были и внутренние причины разлада, была вражда, которую возбуждает всякий пророк, всякая высшая духовная личность. Всякий человек по-своему реагирует на духовные воздействия: одних они влекут, других отталкивают, возбуждая гнев и вражду; сначала они смущают душу, поселяют в ней жало. Платон мастерски изображает эту игру противопо­ложных чувств, вызываемых Сократом в своих собеседниках, эти различные реакции низменных и благородных душ в общении с Сократом.

Он доступен всем, обращается ко всем, но вокруг него естественно образуется тесный круг друзей и почитателей, ко­торые впоследствии признали «сократовцами». Они постоянно беседуют с ним и присутствуют при его беседах, иногда читают и разбирают вместе с ним философские и литературные произве­дения, вместе слушают софистов и появляются на праздниках. Но это не школа в строгом смысле, – и Сократ не схоларх: от него ведет начало не одна, а несколько различных между собою школ, и у него нет «учеников», а есть только друзья, товарищи, подражатели, если угодно – последователи. Он не обладает готовой премудростью, не берется учить ей ни даром, ни за деньги: он ищет ее и побуждает других искать ее внутри самих себя, – он только «повивает» умы в духовном рождении, про­должая в нравственной области дело своей матери – ее «майевтику» (повивальное искусство).

Сократ уклонялся от всякой иной общественной деятель­ности, считая свое дело единым полезным и важным и не видя возможности состязаться с демагогами в публичных собраниях. Нравственная реформа осуществима лишь через личность, и потому Сократ шел только туда, «где мог частным образом оказать всякому величайшее благодеяние, стараясь убеждать каждого не заботиться ни о чем *своем* раньше, чем *о себе самом* – как бы ему быть что ни есть лучше и разумнее, не заботиться также и о том, *что принадлежит городу,* раньше, чем о самом *городе»* (Апол. 36 С): и здесь и там – забота о душе, о нравст­венном добре и правде, о нравственном существе личности и общества.

Платон называет это единой истинной политикой (Горгий 521 D): как ни расходится она с государственною мудростью афинских государственных людей, она одна и верна, и спаси­тельна.

И, несмотря на новизну этого политического или, точнее, этического идеализма, корни его лежат в духовной жизни греческого народа, и не случайно расцвел он на аттической почве! Еще у древних поэтов видели мы простую, но глубокую веру в «закон» и «правду», и эта вера находит свое выражение и у аттических трагиков, у Софокла в особенности («Эдип», 865; «Антигона», 450 сл.). Идеал общества свободного, не подчинен­ного никакой человеческой власти и управляемого одними установленными законами, в основании которых лежит неписа­ный закон – вечное право, – таков нравственно-политический идеал лучших людей Периклова века (см. речь Перикла у Фу­кидида, И, 37). Этот идеал входит органически и в миросозер­цание Сократа: вера в «закон» – в высшую разумную форму всех «дел человеческих» – есть руководящий принцип всех его ис­каний. Если его философия не стоит в непосредственной связи с физиологией его предшественников, которые искали такой «нор­мы» во внешней природе, то она имеет глубокую связь с исконным нравственным миросозерцанием греков и возводит его на новую, высшую ступень.

Для того чтобы жить разумно и праведно, надо прежде всего уразуметь, «познать законное относительно богов и людей», познать норму должного – такова цель, начало и конец разумной человеческой деятельности не только частной, но и общественной, ибо и общественный идеал осуществим лишь при условии царства истинного закона, при том условии, чтобы граждане «познали законное» – прониклись сознанием права и закона.

Этим объясняется и отношение Сократа к современному ему обществу – строгое исполнение своих гражданских обязан­ностей в качестве воина, судьи (притана), даже в качестве под­судимого и осужденного, когда он отказывается уклониться от суда и от несправедливого приговора из уважения к отечест­венным законам (см. «Критон» Платона). Участвуя в качестве притана в аргинузском процессе, он один восстает против не­законного и несправедливого решения, подсказанного страстью и возбуждением толпы, точно так же как впоследствии он про­тивится незаконным требованиям 30 тиранов (Апол. 32). Он исполняет и все религиозные обязанности, предписываемые отечественными законами. Он никогда не выходил из Афин «ни на праздник, ни еще куда бы то ни было, разве что на войну, и никогда не путешествовал, как прочие люди, и не нападала на него охота увидать другой город и другие законы» («Критон» 52 В). Со всеми выдающимися общественными деятелями своего времени он был в общении, и жизнь его протекала публично; и между тем, вне строгого исполнения гражданских обязанностей, он отказывался от всякой внешней политической деятельности, преследуя цель внутреннего преобразования личностей, которыми составляется, образуется, управляется общество.

**Учение Сократа о знании и понятиях.**

У Сократа не было определенного догматического учения, и тем не менее он был наилучшим учителем философии, учив­шим своих друзей «философствовать», «испытывая себя и других». Учение это было прежде всего личным *примером,* который послужил его ученикам *правилом* умственной и нравственной деятельности. В этом смысле можно говорить и об учении Сокра­та, которое есть прежде всего учение о философии, о способе фи­лософии и распадается на теоретическую методологию (учение о знании) и практическую методологию (нравственная фило­софия).

Оставив вовсе натурфилософское умозрение, как бесплод­ное и безбожное, Сократ, по словам Аристотеля, ограничился этическими исследованиями. Человеческая деятельность, тео­ретическая и практическая, должна определяться разумными *нормами,* и потому Сократ ставил требование – найти объектив­ные теоретические и практические, логические и этические нормы. В то время, когда софисты отрицали какие бы то ни было объективные нормы и признавали «мерою всех вещей» – чело­века, т.е. субъективное мнение и произвол человека, Сократ по­пытался в самом разуме человеческом отыскать всеобщую и *объек­тивную* норму. Этим определялся и самый способ его искания, методического расспрашивания других.

Чтобы правильно поступать, правильно жить, нужно прежде всего *знать* правду, знать добро, знать истинное благо человека. Но чтобы *знать* что бы то ни было, нужно уметь отличать истину от лжи, истинное знание от ложного или мнимого. В «Апологии» Платона Сократ рассказывает, как он в своих поисках за мудростью обращался и к практическим деяте­лям, и к художникам, и к поэтам, и к ремесленникам, и к филосо­фам, но ни у кого не находил самого понятия о том, что такое знание, откуда и вытекали все их заблуждения.

Внешним признаком заблуждения предшествовавшей философии являлись Сократу коренные, неразрешимые противо­речия ее отдельных учений – философии единства и философии множества, философии вечных движений, вечного генезиса и философии единого, неподвижного, неизменного бытия. Гово­ря об абсолютном и вечном, о первых причинах бытия, фило­софы не только не сходятся между собою, но «подобно безум­ным» совершенно противоречат друг другу относительно того же самого предмета – природы вещей. А это происходит преж­де всего от того, что, пускаясь в умозрение, они не отдают себе отчета в том, что такое человеческое знание. Каждый из них исходит из рассмотрения какого-либо отвлеченного начала, какой-либо одной стороны вещей, полагая, что обладает абсолют­ной истиной. Но для Сократа совершенная истина есть идеал, недоступный внешнему человеческому знанию: если бы мы обладали этой истиной, то сами могли бы творить вещи; если бы мы знали законы природы, тайны мироздания, то сами были бы богами, ибо абсолютное знание свойственно только богу, а не людям.

Исследуя критически наше познание, мы убеждаемся, что начало его есть разум; принципом совершенного, т.е. абсолют­ного, универсального познания может быть только божествен­ный разум.

Только из такого разума можно познать Вселенную; между тем древние философы, если и приходили к внешнему призна­нию подобного начала (как, например, это делал Анаксимандр), то все же видели в нем лишь механическую силу и явления объясняли не из разумных оснований или целей разума, а механи­чески. Сократ признал философскую физику невозможной, ибо задача *войти* в *разум* Вселенной превышает человеческие силы. Знание тайн природы недоступно человеку и могло бы быть да­но ему разве лишь путем откровения.

Что же может *знать* человек в таком случае? «Дела бо­жественные» ему недоступны; но «дела человеческие» – то, что зависит от него самого, от его сознательной воли, от его разума – вот что может быть понято им, что составляет естественный, не только возможный, но и необходимый предмет его познания, – то, что ему всего нужнее знать. А между тем усилия философов направлены совершенно в иную область. Что такое право, спра­ведливость, добродетель, закон, государство, что такое благо­честие, мудрость, – об этом не отдают себе отчета сами рито­ры и софисты, профессиональные учителя добродетели.

Истинное знание есть прежде всего *понимание.* Исследуя природу человеческого знания, Сократ нашел, что оно осуществляется посредством *понятий; истинное понятие* есть норма знания. Метод образования понятий есть путь к истинному знанию. Но наши понятия, по самой своей логической форме, всеобщи, универсальны: каждое из них, будучи единым, сказы­вается в неопределенном *множестве* вещей (например, понятия – человек, животное, добродетель и т.д.), которые оно обнимает. Поэтому мы можем составить себе правильное понятие лишь о том, что *обнимается* нашим разумом, т.е. о «делах человеческих»; наоборот, «дела божественные», т.е. Вселенная в своем целом, не обнимаются нашим разумом, а потому здесь не может быть правильно образованных понятий или всеобщих определений, а следовательно, не может быть истинного знания. В области «дел человеческих» наш разум «имманентен», как сказал бы Кант; в области «дел божеских», или учения о природе вещей, он «трансцендентен», т.е. выходит за свои естественные границы. Отсюда – важный практический результат: оставив в стороне «всю природу», Сократ погрузился всецело в область этическую, «так как в ней именно он искал *всеобщего* (всеобщих начал или понятий) и первый направил свою мысль на общие определения» (Arist. Met. I, 6). Посредством понятий познаются не внешние индивидуальные *вещи,* а общие *нормы* человеческих отношений.

В связи с таким представлением о природе знания стоит и другая особенность, о которой мы уже говорили: Сократ доказывал, что знание нельзя передавать или преподавать внешним образом, – можно лишь будить стремление к нему. Каждый должен *черпать его из самого себя* посредством самоис­пытания и самопознания. Иначе и в области «дел человеческих» мы ничего «всеобщего» познать не можем: истинное знание, обни­мающее или понимающее свой предмет *(познаваемое),* имеет здесь свой источник в самом *познающем.* Поэтому-то Сократ, сводя добродетель к *знанию* блага, отрицал, чтобы этому знанию мож­но было обучать, чтобы его можно было преподавать за извест­ную мзду, как то делали софисты.

*Диалектика* Сократа, служившая обличению мнимого знания, по-видимому, преследовала практическую цель. Но тем не менее она имела величайшее значение и для последующего развития теоретической философии, которая недаром характе­ризуется как *философия понятия.* В основании этой диалектики лежит не только общий идеал совершенного знания, но и начат­ки логики, теории понятия. В этом убеждает нас, во-первых, рассмотрение отдельных образчиков Сократовых бесед у Ксенофонта и в ранних диалогах Платона, а во-вторых, споры о приро­де понятия, разгоревшиеся среди учеников Сократа после его смерти.

Уже Сократ, по-видимому, обратил внимание на несоответствие между формальной всеобщностью наших понятий и ограниченностью их содержания индивидуальностью тех предметов, к которым они относятся. Отсюда ученики Сократа делали либо чисто скептические выводы о непреложности общих понятий к единичным вещам (напр., киники и мегарцы), либо метафизические выводы, как Платон, признававший, что в понятиях мыслятся особые сверхчувственные, умопостигаемые сущности (см. ниже). Сократу замеченная особенность служила прежде всего для доказательства *относительности* наших понятий; во-вторых, для доказательства того, что в общих понятиях познаются не внешние единичные вещи, а этические *нормы* (τὰ ἠθικά); в-третьих, если допустить, что Сократ делал какой-либо общий метафизический вывод из этих логических наблюдений, то, по всей вероятности, сознание ограниченности, несовершенства наших понятий и внутреннее несоответствие их формы с их реальным содержанием приводило его к идеалу со­вершенного, универсального разума, всеобщее ведение которо­го не находится в противоречии с частностью его содержания. Так, в «Апологии» Платона сознание ограниченности, относи­тельности, условности человеческих знаний связывается у Сокра­та с идеалом «божественной мудрости». Обличение мнимой человеческой мудрости рассматривается как проповедь мудрос­ти совершенной или божественной. Но в то же время самое позна­ние ограниченности наших знаний заключает в себе требование логического *определения понятий.*

Отсюда ясно, какое положительное значение имела отрица­тельная диалектика Сократа; отсюда ясны и все особенности его метода. Там, где это доступно человеческому разуму, он требует образования общего понятия, правильного логического опреде­ления. Но, чтобы быть истинным, т.е. исчерпывать самую сущ­ность определяемого, такое определение должно быть не только общим, но и полным, заключая в себе не только общие, но и част­ные признаки данного объекта.

Итак, в самом человеческом знании – в самой общности, «кафоличности» наших понятий – открыто объективное, са­мостоятельное логическое начало или норма. Всякое истинное знание должно подчиняться этой общей логической норме. Зна­ние осуществляется посредством понятий, в которых мы мыслим и познаем вещи. Понятия же образуются путем логического наве­дения. Сравнивая сходные частные случаи, мы приходим к обоб­щению, к усмотрению общего в них. Такого рода индукция, ἐπαγωγή, ἐπακτικοὶ λόγοι,и метод «всеобщего определения» (τὸ ὄριζεσθαι καθόλου), по свидетельству Аристотеля, представляют собою несомненное открытие Сократа: лишь у него впервые стал сознательным и методическим этот прием, которым каждый человек пользуется с детства. В этом заключается огромный пере­ворот, совершенный Сократом в области философии.

Однако наведение (индукция) Сократа еще не имеет того значения строго критического анализа и обобщения наблюдений и опытов, какое оно получило в новой философии. Но ведь Сократ и не имел в виду эмпирического знания: он стремился лишь к тому, чтобы пробудить в своих собеседниках логическую само­деятельность, и с этой целью он пользовался своим методом в личных беседах, ввиду единичных случаев, применяясь к харак­теру своих собеседников. Поэтому единичные случаи большею частью были достаточны для обобщения. Сократ учил, начиная с наиболее обыденных простейших примеров, чтобы постепен­но переходить к менее известному. Затем он старается проверить свою индукцию посредством противоположных примеров. Та­ким образом, путем всестороннего рассмотрения предмета выясняется *понятие* этого предмета, раскрываются его сущест­венные и случайные признаки. При этом Сократ настаивал на необходимости отчетливого различения частных, отличительных признаков отдельных понятий, не ограничиваясь слишком общи­ми определениями.

У Ксенофонта мы находим множество примеров такого рода. Например, в одном случае обсуждается понятие несправед­ливости. Сократ обращается по этому поводу с вопросом к одному из своих учеников, который отвечает: «несправедлив тот, кто лжет, причиняет насилия, приносит вред». Сократ приводит ему противоположный пример: «кто вредит врагам, тот не считается несправедливым». Тогда собеседник говорит, что несправедлив так поступающий со своими друзьями. Сократ опять-таки доказывает ему, что и друзей можно обманывать, как, например, врач может обмануть больного, и т.д. Таким путем они приходят к выводу, что несправедлив тот, кто делает зло друзьям, с намерением вредить им. Таким образом, путем систематического сравнения противоположных случаев устанавливаются общие понятия.

*Понятием определяется сущность вещей,* в понятии лежит мерило истины всякого действия или рассуждения. Мы ничего не знаем о предмете, пока мы не знаем его понятия. Поэтому Сократ стремился свести всякое рассуждение к основному понятию ἐπὶ τὴν «πόθεσιν ἐπανῆγε πάντα τὸν λόγον, а затем рассматривал, насколько оно верно, и иногда приводил своих противников к абсурду, выводя логические следствия из допущенного общего предположения. Подобным же образом он испытывал и сами понятия, обличая их ложную отвлеченность и неопределен­ность, требуя конкретного различения путем раскрытия внут­ренних противоречий. Каждое общее понятие заключает в себе частные и подчиненные, каждое родовое понятие заключает в се­бе понятия видовые. Сообразно этому и все вещи разделяются κατὰ γένη – на роды и виды. И искусство диалектики Сократ полагал в том, чтобы уметь восходить от вида к роду, от менее общего к более общему и, наоборот, от универсального спускаться к частному, не прерывая промежуточных звеньев. Весьма возможно, что для Сократа это не было исключительно принци­пом логики или методологическим учением. Если посредством понятий познается сущность вещей, то легко предположить, что наши формальные понятия покрывают сущность вещей, и, таким образом, смешать сущности вещи с ее понятием, как это сделали некоторые ученики Сократа. Не забудем, однако, что Сократ искал общих определений лишь в области этической, т.е. не в области внешних явлений, а в области *норм.*

**Этика Сократа.**

Смысл разума, его цель – в истине, в правде, в добре. Самая деятельность разума имеет поэтому *этическое* содержание; делание разума есть практическое делание, и праздное умство­вание, не имеющее практической цели осуждается как ложное и бесплодное, как пустая софистика.

Все сводится к этике. Истинное существо человека – в его разумном начале; все достояние человека, самое его тело и телесная жизнь принадлежит ему внешним образом, но разумная душа – это он сам. И он должен заботиться о себе самом прежде всего, больше, нежели о всем том, что ему принадлежит, – заботиться о том, чтобы ему самому быть «как можно лучше и как можно разумнее»... «Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из нас, старого и молодого, заботиться не о телах ваших или о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше, говоря вам: не от денег рождается доблесть (ἀπετή), а от доблести бывают у людей и деньги и все прочие блага – как в частной жизни, так и в общественной» (Апол. 30).

Греческое слово и понятие *аретэ* (лат. virtus) плохо передается русскими словами *доблесть* или *добродетель;* это скорее «добротность», доброкачественность, внутренняя пригодность, особенное превосходство, составляющее силу или крепость данного существа. Так, быстрота бега есть «добродетель» лошади. Добродетель человека как умного существа состоит в его разумности, которая и дает ему превосходство и силу. Заботиться о себе самом, заботиться о своем благе значит усиливать в себе разумность, которая есть добродетель всех добродетелей; стремиться к мудрости – «философствовать» – вот путь к само­совершенствованию, путь к благу и истинному счастью, путь к внутренней свободе.

Это объясняет нам особенности нравственного учения Со­крата, который сводит все добродетели человека и его высшее благо к «знанию», т.е. к осуществленной мудрости. Мудрость есть начало и конец нравственной, т.е. истинной деятельности чело­века. Мудрый человек должен прежде всего знать истинное соот­ношение целей, преследуемых людьми. Диалектика учит нас понимать логическое отношение между общими понятиями и понятиями частными, между родом и видами; но точно такое же отношение существует между общими и частными целями, меж­ду высшею целью и целями подчиненными. И постольку разум имеет практическое содержание, диалектике понятий соответст­вует расценка целей и средств. Зная относительную цену каждой вещи и каждого поступка, мы имеем разумную норму нашего по­ведения; зная самих себя, свою истинную природу, мы знаем, что нам нужно, хорошо и полезно, и, естественно, хотим своего бла­га. Вся суть в том, чтобы такое знание было истинно и деятельно, чтобы мы обладали им, чтобы мы сами родили его в себе. Дело идет, очевидно, не о мнимом внешнем знании. Вникая в сущест­во людских отношений, в сущность действий человека, мы нахо­дим, что принцип всякого разумного действия есть какая-нибудь цель, принцип всякой цели есть благо, а принцип всех действий и целей – *наибольшее благо.* Как мы увидим далее, это наиболь­шее благо есть вместе с тем и безусловное благо, всеобщее в силу своей разумности. Всякий человек стремится к нему, избирая между частными средствами те, которые он считает наиболее при­годными для достижения своей цели. Поэтому тот, кто не знает этой высшей цели, кто нe различает отношения частных целей к высшей цели, тот заблуждается, не может поступать хорошо и не достигает блага. Напротив, знающий эту цель – добродетелен, ибо его действия, вытекая из истинного знания блага, добры в высшем смысле.

«Никто не счастлив, никто не блажен против воли», никто не ищет себе зла добровольно, поэтому «никто не порочен добровольно» – таковы основные принципы этики Сократа. Нет человека, который добровольно делал бы худшее, зная лучшее. Сократ до такой степени «не различал» – οὐ διώπισεν – тео­ретической мудрости от практической, что он считал знающего пути добра и зла за мудрого и доброго в силу самого знания. Ког­да Сократу возражали, что в таком случае человек, доброволь­но и сознательно делающий зло, лучше того, кто делает зло по неведению, бессознательно, Сократ отвечал, что если бы мог най­тись такой человек, который бы делал зло, зная, что он делает, то это был бы добрый человек. Такое заключение нелепо, и сам Сократ не допускает его истинности. Оно вытекает из неверной посылки, из допущения «добровольного зла». Если человек посту­пает дурно, он либо не знает добра, либо сам себя не знает, забо­тясь о том, что принадлежит ему, более, чем о самом себе. Если человек думает знать цель, не зная средств и ошибаясь насчет действий, – его знание не полно и мнимо, он недостаточно разу­мен. Порок есть неведение и заблуждение, «простое незнание» истинного пути; напротив добродетель всецело сводится к знанию. Аристотель прямо обвиняет Сократа в том, что он обратил добродетели в понятия и познания (λόγους ᾤετο εἶναι τὰς ἀπετἀς). Все познания рациональны; следовательно, все добродетели сводятся к разумным силам души; таким образом Сократ отрицает или игнорирует всю неразумную, иррацио­нальную часть души – аффект, волю, страсть.

Ксенофонт, отчасти и другие «сократовцы» и даже сам Платон подтверждают это свидетельство Аристотеля: единство всех добродетелей и их иррациональный характер составляют излюбленную тему рассуждений Сократа. Оказывается, что мужество есть просто «знание опасного и не опасного» или зна­ние того, что следует делать в опасности; справедливость есть знание законного по отношению к людям; благочестие – зна­ние законного относительно богов; воздержание – истинная рас­ценка различных родов наслаждения или относительных благ, основанная на знании высшего блага. Таким образом, все добро­детели сводятся к знанию.

Понимаемая таким образом, этика Сократа получает интеллектуалистический, мало того, рассудочный характер и является крайне односторонней, заслуживая упреки Аристотеля 1). Но надо помнить, что Сократ не про-

1) Вслед за этими словами в рукописи начинается рассуждение по вопросу о том, может ли добродетель быть предметом обучения, но дополнение, которое предполагал здесь сделать автор, осталось незаконченным, и, чтобы избегнуть перерыва в ходе мысли., мы место это помещаем в примечании. После слов «заслуживая упреки Аристотеля» в рукописи стоит: *Но в действительности дело не совсем так просто, как оно представляется иным «сократовцам», на что указывает Платон в своих сократических диалогах»: если добродетель есть знание, то почему она не составляет предмет преподавания или обучения* (οὐ διδακτόν)? *Почему ни добрые граждане не могут обучить ей своих детей, ни софисты, профессиональные учителя, не успевают в этом*

тивополагал знания добра – доброму действию; мудрость являлась ему практической, дейст­венной: правда и сила добра столь велики, что нельзя *знать доб­ро и не делать его.*

**Учение о благе.**

Итак, добродетель есть знание блага: справедлив, набожен, храбр, мудр тот, кто знает, что хорошо в каждом данном случае, кто знает благо и может диалектически определять отношения средств и частных целей к цели верховной. Но что такое благо вообще и что есть высшее человеческое благо – вот второй вопрос сократовской этики.

По мнению Целлера и других ученых, Сократ не дал определенного ответа на этот вопрос: благо есть понятие цели, благое действие – целесообразное действие. Но этим еще ничего не объясняется. Надо знать благо как норму действия: это принцип чисто формальный, из которого еще нельзя вывести никакого определенного правила нравственной деятельности, и потому остается искать для нее какой-нибудь конкретной нормы либо в существующем нравственном порядке, либо же, сообразно принципу знания, извлекать общие правила человеческих

поступков из рассмотрения их последствий. Целлер утверждает, что в действительности Сократ так и делал, испробовав оба вы­хода. Он отожествляет понятие справедливого (δικαιον) с закон­ным (νόμιμον). Самая набожность определяется им как законное богопочитание, как знание того, что законно относительно богов, который следует всегда чтить по закону государства. Таким образом, существующий закон составляет, по-видимому, пред­мет, содержание «знания блага». С другой стороны, не довольст­вуясь авторитетом положительного законодательства, Сократ пытается обосновать нравственную деятельность рациональным путем, рассматривая ее полезные и приятные *последствия.*

С этой точки зрения нравственное учение Сократа являет­ся как самый плоский утилитаризм: доброе, хорошее есть, по Сократу, лишь полезное; что хорошо одному, то дурно другому, – добро относительно и условно. Прекрасное есть благопотребное, польза и вред суть мерила добра и зла. Дружба, согласие семейное и общественное, умеренность, скромность, повинове­ние законам рекомендуются как наиболее полезные, обратные качества выставляются как вредные. Таким образом, содержа­нием «познания блага» является здесь эмпирическая польза. Ма­ло того, иногда «познание блага» опреде-

*деле, и отчего сам Сократ, отожествляющий ее со знанием, отвергает возможность ее преподавать»? (Конец «Протагора»).* На этом рассуждение обрывается, и поставленный здесь вопрос остается без ответа. О характере его можно, однако, догадываться на основании данных в предшествующем изложении указаний относительно природы добродетели как осуществленной мудрости, истинного и деятельного знания, которого нельзя передавать или преподавать внешним образом, как это делают софисты, но которое каждый должен искать внутри себя, так что роль философа сводится к тому, чтобы побуждать к подобному исканию, повивая умы в духовном рождении. *Прим. изд.*

ляется как познание истинного удовольствия (например, в платоновском «Протагоре»).

Заметим, что нравственное учение может быть построено и на простом признании существующих нравственных норм, и на принципе наибольшего удовольствия (гедонизм), и на утили­таризме, т.е. на учении, объясняющем нравственное поведение и нравственные принципы из начала пользы – личной или об­щественной. Подобного рода построения – и утилитаризм, и признание общепринятой морали – достаточны каждое само по себе для обоснования нравственного миросозерцания, хотя бы они и не выдерживали философской критики. Знание «законно­го относительно богов и людей» и знание полезного в отноше­нии к ним – обнимает каждое в отдельности всю сферу нравст­венных отношений и деятельности человека. Но самая двойст­венность этих начал уже указывает, что Сократово «познание блага» не исчерпывалось ни тем, ни другим. Ошибочное пони­мание Сократа следует отнести всецело на счет Ксенофонта, кото­рый в своей апологетической тенденции так старается доказать политическую легальность Сократа и его рассудительный утили­таризм, что совершенно упускает из виду философский смысл его этики.

Во-первых, Сократ никогда не считал существующего порядка за благо. Он жил и умер обличителем этого порядка и был Далек от того, чтобы видеть в действующих законах норму благого действия. Он несомненно требует почтения к законам как потому, чтобы ими обусловливается жизнь государства, так и потому, что он усматривает в них проявление высшей, сверх­личной и всеобщей разумности. Правда, он часто находил зако­ны испорченными, проявление всеобщего разума искаженным прихотью черни и демагогов; но поэтому он с особою силою настаивает на том, что истинная власть в государстве, истинное законодательство принадлежит не толпе, не ораторам-демагогам, но мудрому – тому, кто знает благо и правду. Нравственные нормы разумны и должны быть всеобщим образом обязательны. Они имеют поэтому характер законов. Здесь Сократ сходится с общенародными и общечеловеческими понятиями о правде как о «законе» или о «неписаных законах» (νόμοι ἄγραπτοι), о которых говорили и трагики и софисты. Но Сократ оспаривал софисти­ческое противоположение закона естественной справедливости. Естественная справедливость требует прежде всего повиновения законам, без которого немыслимы ни законы, ни государство, и сама эта справедливость сводится к неписаным вселенским законам, на которых конечным образом основывается весь нравственный порядок. Эти вселенские законы нормируют отношения всех вещей. Как законы божественные, они разумны. Сократ чтит их в лице писаных человеческих законов, повинуясь им как «братьям» законов божественных (так мотивирует он Критону свой отказ бежать из темницы). То же следует сказать и о законах народного богопочитания. Богопочитание вообще есть первый из неписаных законов всякого человеческого общества, точно так же как и семейный порядок, повиновение родителям. Сами боги внушили этот закон, которому следуют все народы и который вытекает из всего устройства вещей. В силу этого общего закона возникли положительные религии среди различных народов, и, если мы хотим чтить богов законным образом, доверяясь их водительству, нам следует поступать сообразно законам своего народа, освященным его преданием. Того, кто чтит богов как ему вздумается, никто не назовет благочестивым, ибо истинное благочестие предполагает покорность положи­тельному и общему. Религиозные воззрения Сократа несомнен­но отличались от народных; главным догматом его религии бы­ла вера во всеблагой и всеобщий Промысл, в божественный Ра­зум. И если он при этом считал необходимым чтить богов государ­ства, то ясно, что подобный культ имел для него относительное значение, во-первых, политическое, как условие государственной жизни, во-вторых, религиозное, поскольку всякая положительная религия являлась ему делом Промысла; он считал, что всякий должен по мере сил исполнять религиозные обязанности того народа, среди которого он находится по воле Провидения. Таким образом, смиренное послушание Сократа законам человеческим основывается прежде всего на почитании божеского закона. Но, с другой стороны, эта вера в истинный разум, управляющий всеми, заставляла его искать определения разумных правовых норм человеческого общества. Несомненно, что он, как и все его ученики, был убежден в необходимости перевоспитания и пере­устройства человеческого общества на разумных началах.

Утилитаризм Сократа, точно так же как и его повиновение действующим законам, является лишь подчиненным моментом его учения. Превращение всей философии в этику и сведение всякой добродетели к всеобщему по природе «знанию» достаточно указывают, что Сократ не мог полагать всеобщей цели нравст­венной деятельности в совокупности удовольствий или внешних выгод, ею доставляемых.

Прежде всего понятие пользы относительно и само по себе неопределенно; оно всегда предполагает какую-нибудь цель: каждое целесообразное действие, даже безнравственное, непре­менно полезно для известной цели. Весь вопрос в том, какая это цель?

Есть цели общие и частные, истинные и ложные. Польза же всегда относительна и условна. Поэтому никакое относительное благо (ἀγαθόν τι) не есть безусловное, и потому польза не может быть конечной целью человека, как это необходимо признает утилитаризм. Сократ более всего настаивает на относительности пользы вещей соответственно лицам и обстоятельствам: «полезное» или «годное» (τὸ χρήσιμον) хорошо для того, кому оно полезно, прекрасно там, где оно годится. Поэтому, когда Евтидем у Ксенофонта называет Сократу целый ряд внешних благ, Со­крат доказывает ему их относительность, настаивает на том, что ни одно из них не есть истинное благо само по себе, но каждое относительно, двусмысленно (ἀμφίλογον) и зависит от употреб­ления, которое мы из него делаем. Все они суть блага лишь тогда, когда служат к добру. Даже счастье есть самое двусмысленное, ложное благо, если только оно состоит в обладании этими условными благами, как, например, силой, здоровьем, богатст­вом, даже

жизнью: все эти вещи служат иногда на пользу, иног­да во вред; чем же оно более благо, нежели зло (τὶ μᾶλλον ἀγαθὰ ἢ καά ἐστιν)?

Отсюда ясно, что Сократ ищет абсолютного, безотноси­тельного блага человека, т.е. такого, которое составляет цель само по себе, без отношения к другой высшей цели; вместе с тем он стремится указать условность частных благ, дабы относи­тельное не принималось за безусловное, но сознавалось по своему истинному достоинству, как нечто условное, относительно полезное.

Сущность человека в разуме: по словам Аристотеля, Сократ даже вовсе упраздняет неразумную, страстную часть души. Следовательно, и *высшее благо* человека *есть благо его разумного духа.* Тело разлагается и тлеет, когда его покидает душа, «в которой одной обитает разум», – эта божественная часть человеческого существа. Поэтому мы должны прежде всего заботиться о душе, о ее внутренней красоте и совершенстве; не о том, что принадлежит нам, не о теле, о богатстве или славе, или о долгой жизни, но о себе самих, о лучшем, о существенном в нас. Поэтому высшая цель человека заключается в господстве разума, в истинном знании. Такое знание не отличается от добродетели и мудрости. Следовательно, «мудрость есть высшее благо». Смешение приятного с благом, с безусловной целью рождает любостяжание и есть источник всех бедствий людских, всех раздоров и междоусобий, всех пороков вообще. Истинное разумное благо универсально, всеобще; само по себе оно есть цель всем и каждому и неотъемлемо от человека, будучи свободным и внутренним. Напротив того, внешние, ограниченные блага не могут быть общими, принадлежать всем. Поэтому, как только мы принимаем их за безусловные и начинаем желать их бе­зусловно, мы сталкиваемся с ближними в безумной и слепой борьбе за их обладание. Ибо одно и то же не может всех насы­тить, всем зараз принадлежать, всех удовольствовать. Только из преследования блага истинно всеобщего и разумного является общее согласие, взаимная помощь и любовь. Таким образом, для полноты человеческого счастья, для самого благополучия нашего добродетель и знание служат более, чем ненасытная погоня за ложной целью – наслаждением. Лишь ясное сознание относи­тельной природы удовольствия ведет нас к истинному законо­мерному и здоровому наслаждению. Поэтому истинное благо (τἀγαθόν) не исключает из себя наслаждения, а, напротив того, обнимает его в себе. Добродетельная разумная жизнь есть не только самая достойная, прекрасная и похвальная, но и самая счастливая и приятная, между тем как жизнь, противная разуму, в конце концов неизбежно ведет человека к несчастью: человек, поступающий противно разуму, неизбежно идет к гибели и крушению.

Если в разуме человека есть нечто безусловное, всеобщее, универсальное и божественное, то между ним и природой, созданной сверхчеловеческим вселенским Разумом, нет разно­гласия. А если она устроена разумно, по общим и благим целям, то каждая истинная нормальная деятельность, сообразная этим целям, должна вести к удовлетворению, к гармонии человека с природой. Отсюда же рождается счастье, естественное, нормаль­ное удовольствие. Сократ не основывал добродетели на удо­вольствии, но и не противополагал их безусловно. Он веровал в конечное единство добродетели и счастья, ибо добродетель вытекает из того всеобщего разума, который внутри нас, приро­да же образуется вселенским, божественным разумом, который во всем (ἡ ἐν παντὶ φρόνησις). Поэтому между природой и нравственной деятельностью нет и не должно быть противоречия между божественным мироправящим законом и человеческими законами, управляю­щими общественною жизнью народов. Естественный вселенский закон лежит в основании каждого государства и его ограниченных законов. Эти последние могут отклоняться от своего назначения, более отражать личный произвол правителей, чем общий порядок; и хотя каждый должен стремиться к исправлению таких законов, долг по отношению к ним безусловен для каждого гражданина, поскольку уважение закона вообще есть необходимое условие государственной жизни. В человеческих законах всегда есть нечто условное, и нарушение их не всегда влечет за собой наказание, тогда как нарушение божественных законов вызывает его неминуемо. Их преступление само заключает в себе кару: ибо только следуя этим мироправящим всеобщим законам, которым разумно определяется порядок, норма и цель каждой вещи, – мы достигаем блага. Нарушая закон добра, мы невольно впадаем в зло, и природа, всеобщий порядок вещей, мстит за себя всему, что не сообразуется с ним.

Таким образом, добродетель не основывается на счастье, а счастье основывается на истинном знании правды, законного в отношении к богам и к людям, и знание добра не основывается на действующих человеческих законах, но самые эти законы должны основываться на знании истинного добра, сообразо­вываться с вселенским законом.

Правда, Сократ указывал на пользу добродетелей для частных лиц и для всего государства, доказывая всячески, что истинное счастье является их результатом. Ксенофонт с особен­ной любовью останавливается на такого рода рассуждениях, быть может, сам влагая их в уста своего учителя. Во всяком случае, учение Сократа не было проповедью расчета, добродетели, осно­ванной на выгоде. Доказательство соответствия или гармонии между добродетелью и счастьем существенно для всякой мора­ли вообще, для античной в особенности. Ибо если добродетель имеет в себе безусловное благо, то и все относительные блага должны вытекать из нее или по крайней мере соответствовать ей – в этом мире или в загробном.

Итак, польза, как и законность действия, суть лишь внешние признаки его разумности, эмпирические доказательства в пользу принципа Сократа.

**Богословие Сократа.**

Богословие Сократа составляет завершение, венец его философии. Вера в разум, в безусловную, высшую разумную норму находит свое конечное оправдание и выражение в при­знании высшего разума – Бога. В этике и логике Сократа мы встречаемся лишь с требованиями рационального познания и рационального поведения. Нередко все значение Сократа своди­лось к установлению нормативных принципов; но высший из таких принципов, тот идеал, которым он вдохновлялся и которо­му он служил, есть идеал *совершенного разума.*

Уже Ксенофонт высказывается по этому поводу. Сократ не торопился сообщить своим последователям формальную способность слова, действия или какого-нибудь искусства, но прежде всего этого считал нужным вселить в них «мудрость». Ибо он думал, что те, кто обладает этими способностями, не имея мудрости, наиболее несправедливы и наиболее способны творить зло. Поэтому прежде всего он стремился сделать своих после­дователей мудрыми «относительно богов». Правда, Ксенофонт дает всего два образчика богословских рассуждений Сократа; но при этом он ссылался на лиц, записавших некоторые другие. Сам Ксенофонт, защищая Сократа, хотел лишь в общих чертах от­метить положительный религиозный характер его морали, остав­ляя в стороне философский интерес.

Богословие вытекает из всей философии Сократа. Как сам он указывает в своей апологии, человек, сознающий ничтожество своего знания, тем самым признает бесконечность и безусловность знания совершенного, божественного. Человек, признавший, что он ничего не знает, имеет понятие о том, что есть истинное, совершенное знание. Если есть какое-либо условное знание, если есть знание вообще, то мы необходимо приходим к идее безусловного, абсолютного Ведения: вся мудрость Сократа есть не что иное, как признание мудрости божественной.

Как мы видели выше, Сократ признал нравственный духовный характер разума, его совершенное отличие от тела, от всего, что внешним образом принадлежит человеку. Знание, как знание, всеобще и безусловно; следовательно, и в нашем разуме есть нечто универсальное и сверхличное, в чем мы познаем все, что мы познаем истинно и объективно. Эта сверхличная разум­ность и есть высший вселенский разум.

Таким образом, доказательства бытия Божия собственно нет. Сократ просто признает и находит сверхличный универ­сальный разум в своем собственном сознании и отличает его от себя, как всеобщее от частного. Ведение, разумность, разум не могут исчерпываться единичным умом. «Думаешь ли ты, что в тебе есть нечто разумное, а вне тебя ничего разумного нет? Ты знаешь, однако, что твое тело заключает в себе небольшую частицу земли и воды, которые сами по себе столь велики и обширны; ты знаешь также, что оно устроилось из малых частиц остальных великих стихий. Как же ты думаешь, что ты по счаст­ливой случайности один вместил в себе весь разум, которого нет более нигде, и что все сущее

в своей беспредельной величине и бесчисленном множестве благоустроено слепою, неразумною силою?» 1) Таким образом, разум универсален и постольку отличен от частных своих проявлений.

Разум имеет существенно-нравственный, практический характер. Разум мировой, всеобщий разум, является в нравст­венном сознании человека как всеблагое божество, действующее в природе, и действия его должны быть несомненно благие, разумные, целесообразные. Само присутствие идеальной, общей цели в нравственном сознании человека, самое сознание всеобщих неписаных законов нравственного порядка свидетельствует о сверхличном и благом Разуме.

Нашедши божественный разум в своей душе в философском самопознании, Сократ всюду искал его, указывал следы его во всей природе. Ее всеобщее единообразие в бесконечном и живом различии, стройный порядок мироздания, целесообразность в устройстве организмов – все это указывало еще предшест­венникам Сократа на единство и разумность первой причины. Отсюда возникло так называемое «телеологическое» доказа­тельство бытия Божия, почерпнутое из рассмотрения целесооб­разного устройства природы.

Но возможно ли из нашего ограниченного познания яв­лений природы выводить всеобщую разумность ее устройства? Говоря о целесообразности природы, не приписываем ли мы ей часто мнимые цели и не является ли само понятие цели чисто субъективным? С точки зрения Сократа было достаточно при­вести лишь некоторые целесообразности в природе, чтобы рас­крыть в ней присутствие разумного, а следовательно, и безуслов­но-разумного начала. Ибо принцип всякой цели есть разум, а на­чало всякого разума – безусловный и всеобщий разум.

В действительности Сократ (у Ксенофонта) приводит примеры разумных явлений природы, в которых внутренняя целесообразность совершенно очевидна (τῶν φανερῶς ἐν’ ὠφελεία ὄντων) и которые необъяснимы, как продукты слепой случайности или механической причинности.

Прежде всего Сократ ссылается на психологические явле­ния, на чувства и органы чувств. Эти органы образованы для внутреннего чувства и вместе приспособлены к восприятию внешних предметов, их цветов, звуков, запахов и вкусов. Они не могли образоваться случайно, возникнуть сами собою, и первое, что поражает ум, рассматривающий их строение, есть их внут­ренняя и внешняя целесообразность, мудрость их устройства. Так, глаз, при всей своей бесконечной сложности, создан, с одной стороны, в виду зрения – внутреннего, психического акта; с другой стороны, это оптический аппарат, устроенный сообразно природе физического света. Одна эта гармония, одно это соответ­ствие между духовным и физическим, между невещественным сознанием и материей есть факт, необъяснимый в силу слепой случайности или в силу действия механических причин. Такое согласие непременно предполагает разумную причину, единый разум, который производит сознание и вместе с тем созидает внешнюю природу. Далее Сократ указывает на инстинкт само­сохранения, на всеобщую жажду жизни, на инстинкты половые и родительские, которые, как все органическое, также не могут быть простым результатом случайного совпадения механических действий. Размножение, питание, чувствительность, сознание, рассудок и познание – все это процессы, не объяснимые меха­нически, в которых мы находим столь сложное и целесообразное соответствие и вместе всеобщее, закономерное единообразие. Наконец, Сократ ссылается на весь строй неба и земли, на порядок и красоту мироздания, управляемого неизменными и общими законами. В частности, многие примеры Сократа, приводимые Ксенофонтом, кажутся нам наивными, и цели, приписываемые природе, иногда являются внешними. Но телеологический прин­цип Сократа верен и оказался глубоко плодотворным впоследст­вии. Телеология служит Сократу не для объяснения явлений, а для указания разумного в них; в том отношении одна ссылка на психические и психофизические явления, например, на инстинк­ты, на деятельность органов чувств, вполне достаточна и доказа­тельна. И это уже не умозаключение от условного к безусловно­му, но просто раскрытие безусловного в явлении, непосредствен­ное усмотрение разума в природе.

Но самое живое и убедительное доказательство, или, точнее, проявление божества Сократ находит в рассмотрении нравст­венной жизни человека. В постоянном самоиспытании, при неусыпном внимании к себе, он находил на каждом шагу, в великом и в малом, столь очевидные следы Божественного Про­мысла, что сомнение казалось ему невозможным. Жизнь духа представлялась ему непрестанным общением с божеством.

Сократ веровал во всеведущего и всеблагого Бога, в благую мироправящую мысль (ἡ ἐν παντὶ φρόνησις), безусловную и потому действующую. Этот Бог, или всеобщий Разум, «устрояет и объединяет в стройном порядке Вселенную, в которой заклю­чены все блага и всякая-красота»; Он обновляет ее в вечно юной красоте и силе и дает каждой твари то, что ей нужно. Премудрый демиург, зиждитель мира (σοφὸς δημιουργός), Онесть Бог благой, жизнелюбец (φιλόζῳος) и человеколюбец; ибо Он все создал к благу, к той высшей всеобщей цели, которую Он имеет в себе.

Он не ограничивается одним общим и отвлеченным опре­делением, но заботится обо всем действительном. Сократ верил, что боги входят во все, промышляют обо всем и знают все дела, слова и сокровенные мысли человека. Боги суть для него как бы орудия всеведущего Промысла: божье око видит все зараз, божья мысль, «мысль, сущая во всем», обо всем зараз промышляет. И если богов много, – «божественное» едино во всем: один все­ведущий Промысл, один Демиург, вселенский Разум, «от начала создавший человека». И «такова сила и величие божественного, что оно все видит и слышит, всюду присутствует в одно и то же время и обо всем зараз промышляет».

Учение о Промысле вытекает из основного воззрения Сократа. Если человек заключает в себе нечто божественное, то и внешняя судьба его не может быть чем-либо случайным, независимым от этого божественного и разумного в нем; самые условные и внешним образом случайные обстоятельства, из которых состоит наша судьба, должны слагаться в разумное целое (что немыслимо без допущения Промысла, высшего божест­венного Разума). Это должен допускать всякий мыслитель, признающий безусловное достоинство человеческой личности, точно так же как и всякий верующий человек. Отсюда вытекает и практическая религиозность Сократа, служение своему при­званию. Он был убежден, что человек, верующий в божествен­ный Промысл, никогда не будет оставлен его указаниями; их он находит и в самом себе, и во внешних явлениях. Не птицы, не внутренности жертв предвещают нам что-либо, но божественный Промысл *посредством* их открывает нам свою тайную волю. Лич­но, по собственным словам и словам его учеников, Сократ имел особый духовный дар, «нечто божественное», какое-то «знаме­ние», внутренний вещий голос, который он слышал с самого раннего детства и до смерти, возвещенной ему в видении. Этот голос *удерживал* его от совершения многих поступков, – и притом не только поступков, предосудительных в нравственном отношении, но и морально безразличных. Многим из близких и друзей своих Сократ давал советы даже относительно житейских дел на основании этого внутреннего голоса: ученики верили ему, и, по словам Ксенофонта, исполнение его советов всегда приносило пользу, а непослушание – вред. Об этом «демоническом явлении» (τὸ δαιμόνιον) существует целая литература: неоплатоники видели в нем действие специального демона, отцы церкви – «черта или ангела», смотря по отношению к греческой философии. В ближай­шее нам время одни видели в нем галлюцинацию, другие – медиу­мическое явление, наконец, третьи признали «даймонион» Сокра­та за простую аллегорию, которой философ иронически прикры­вал свой здравый смысл. Но все эти объяснения нельзя считать удовлетворительными. Сравнивая все источники, единогласные свидетельства Сократовых учеников, видно, что сам философ и его ученики верили в «нечто демоническое», в какой-то реаль­ный голос, слышавшийся Сократу: он видел в нем провиден­циальное откровение какой-то высшей силы.

Многие ученики Сократа высказывают веру в бессмертие души. Как думал сам Сократ по этому вопросу, мы не имеем точных свидетельств. Прощаясь с судьями, он высказывает лишь то убеждение, что, – существует загробная жизнь или нет, – добродетель, знание блага имеет цену само по себе, и тот, кто обладает таким знанием, никогда не оставлен богами – в этой ли жизни или в загробном существовании, если оно действи­тельно. Но из всего учения Сократа вытекает вера в бессмертие. Платон, описывая в «Федоне» смерть Сократа, свидетельствует, что в последний день, прощаясь с учениками, Сократ беседовал с ними о бессмертии. Много доказательств в пользу бессмертия души мы находим в «Киропедии» Ксенофонта – доказательств, вполне соответствующих учению Сократа. Более всяких доку­ментов сама личность Сократа, исполненная духовной жизни, свидетельствовала о бессмертии. Его образ, его дух не умер и стал нравственной силой в человечестве: вспоминая об учителе, друзья Сократа сознавали эту неумирающую силу человеческой лич­ности.