

ГЛАВА 2. ФИЛОСОФИЯ СОКРАТА

1. Попытка преодоления софистики средствами софистики

Вторым крупным афинским философом после Анаксагора был Сократ. Его следует считать также и крупным мыслителем софистического толка, философствование которого реализовывалось в беседах со согражданами. Основной целью своих бесед он считал исправление нравов афинян. Причем Сократа не интересовали политический вес собеседника и его общественное положение, его богатство или бедность, со всеми он общался одинаково — доверительно и как бы на правах друга; от собеседника требовалось только одно — желание вступить в разговор и продержаться до выяснения сущности разрешаемого вопроса. Поэтому Сократа можно было встретить окруженным то молодыми людьми, то старцами, он был завсегдатаем городских площадей, ремесленных мастерских, палестр.

Не стоит представлять Сократа скучным морализирующим занудой, избегающим приятных сторон жизни. Он был жизнерадостным, общительным, отзывчивым на участие во всякого рода «посиделках». При этом всех поражало его строгое следование мере в чувственных наслаждениях. Но даже если иногда, в силу тех или иных причин, мера оказывалась преодоленной, какая-то внутренняя крепость Сократа, возможно, природная, но, может быть, и воспитанная годами умеренной жизни, делала его совершенно неуязвимым для излишеств¹.

¹В диалоге «Пир» Платон выводит Сократа участником роскошного пира, данного Агафоном по случаю победы, одержанной накануне в состязании поэтов. Участники торжества в порядке возложения произносили по очереди речи, восхваляющие бога любви Эроса, и завершение каждой речи отмечали поднятием кубков. Застолье, сопровождаемое обильными возлияниями, длилось уже второй день, поэтому его участники, изрядно напившись, призывали друг друга к сдержанности. Разливающий вино Алкивиад, который как будто бы поставил себе цель спить гостей, буркнул, когда очередь дошла до Сократа, что с ним (Сократом) ничего нельзя поделаться, потому что он не пьянеет, сколько бы ни пил. Ворвавшаяся на пир новая толпа подвыпивших гуляк дезорганизовала застолье, и вино

Важнейшей чертой сократовского миросозерцания была религиозность, не слишком часто встречающаяся среди представителей софистической философии, вполне искренняя и вовсе не конъюнктурная. Его верования в богов можно считать вполне традиционными, отличающимися от широко распространенных лишь большей силой и продуманностью². Формы его почитания богов вполне сочетались с поучением пифии, призывавшей поступать по обычаям родного города. В молитвах он просил богов лишь о том, чтобы они даровали ему добро (без какой-либо конкретизации просьбы), поскольку боги лучше всех знают, в чем добро состоит. Жертвы приносил небольшие, сообразно своему достатку³.

По мысли Сократа, боги пекутся о человеке, давая ему всевозможные блага, отчего все вокруг человека устроено целесообразно для его пользы. Его удивляла и восхищала очевидная разумность природы, ее как бы продуманность и просчитанность, легко заметная согласованность между собой различных стихий, существ, органов, функций. Появиться случайно столь совершенно отлаженная система, полагал Сократ, не могла, и у нее должен быть сознательный разумный источник. Именно боги, считал он, даровали людям чувства, соответствующие многообразным внешним предметам, посредством которых они наслаждаются всевозможными благами, вложили в них способность к рассуждению, позволяющую им судить о чувственных восприятиях и понимать полезность каждой из вещей. С богами связывал Сократ и наличие у людей способности к речи, дающей возможность общаться, законодательствовать и жить государственной жизнью⁴.

Непосредственная невосприимчивость богов людьми не должна становиться препятствием для веры. Следовало учиться усматривать их существование и заботу о человеке в косвенных признаках, в про-

потекло рекой. Аристодем, от имени которого и передается рассказ, проснувшись утром, увидел, что одни спят, иные разошлись спать по домам, а бодрствовали только трое: Агафон, Аристофан и Сократ. Они пили из большой чаши, передавая ее по кругу, причем Сократ вел с ними беседу и сумел-таки убедить, что один и тот же человек должен уметь сочинять и комедии, и трагедии. Его собеседников клонило ко сну, и они согласились с его доводами, не очень, правда, следя за его рассуждениями. Первым уснул Аристофан, а когда совсем рассвело — Агафон. Сократ же, оставив их спящими, ушел и провел остальную часть дня обычным для себя образом (см.: *Платон*. Пир, 214 а, 223 b–d).

²Иногда в критической литературе встречаются совершенно не обоснованные суждения, согласно которым Сократ предельно рационализировал свои представления о богах. К примеру, В. С. Нерсесянц считает, что «в процессе сократовской рационализации по существу меняется сам статус богов: из мифологических существ они во многом превращаются в категории философии и теории познания» (*Нерсесянц В. С.* Сократ. М., 1984. С. 20).

³См.: *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, I, 3, 2–4 // *Ксенофонт*. Сократические сочинения. СПб., 1993.

⁴См.: Там же, IV, 3, 12.

явлениях, прежде всего во всеобъемлющей целесообразности и разумности.

Существенная особенность религиозной жизни Сократа состояла в том, что он имел возможность в самом себе непосредственно созерцать проявление активности потусторонних сил. С ранних лет, по свидетельству Сократа, в нем обитало некое божество, некий даимон (δαίμων), обнаруживавший себя особым внутренним голосом, самому Сократу не принадлежавшим. Он представлял собой весьма странное и очень значительное явление как религиозной жизни Сократа, так и его судьбы в целом. В воспоминаниях его учеников этот голос рисуется в общем и целом примерно одинаково. Ксенофонт приписывал ему пророчески-предсказательную функцию⁵, и, по словам Платона, получалось, что голос ни к чему конкретному Сократа не склонял, но лишь удерживал его от тех действий, которые могли бы причинить ему какой-либо вред. Именно этот голос запрещал ему заниматься государственными делами, и Сократ был убежден, что если бы он его послушался и пожелал сделать карьеру политического деятеля, то давно бы уже погиб, не принеся пользы никому⁶. А во время рокового для Сократа судебного процесса голос себя никак не обнаружил, и из этого Сократ заключил, что действовал правильно и что нет большой опасности в смерти, по крайней мере, она несет меньше вреда, чем душевная испорченность⁷. Ксенофонт вспоминал, что даимон давал Сократу рекомендации, касающиеся не только его самого, но и его друзей, и те из них, кто прислушивался к данному совету, получали пользу, а пренебрегавшие раскаивались⁸.

Этот сократовский даимон до сих пор остается предметом дискуссий и разнообразных предположений. Каждый из исследователей прежде всего трактует его сообразно собственным представлениям и уж во вторую очередь принимает в расчет суждения самого Сократа (если вообще принимает их в расчет). Мнение Сократа мало кого интересует, а к Сократу относится как к человеку, соображения которого о его собственных переживаниях ничего не значат и ни для кого не обязательны. Комментаторы толкуют даимона как угодно, только не так, как это делал Сократ, и при этом доверяют в первую очередь себе и своим концепциям, в худшем случае — кому угодно, только не самому Сократу. Предпосылкой такого отношения служит не вполне оправданное допущение, согласно которому Сократ был достаточно наивен для того, чтобы анализировать феномены своего сознания и не мог правильно их истолковать, наш же современник не всегда оправ-

⁵ См.: Там же, I, 1, 5.

⁶ См.: Платон. Апология Сократа, 31 d-e.

⁷ См.: Там же, 40 a-c.

⁸ См.: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, I, 1, 4-5.

данно полагает, что, хотя бы в силу времени, обилия имеющихся в его распоряжении всевозможных знаний, он должен быть мудрее Сократа и значительно лучше способен разобраться в фактах его сознания, чем он сам.

Потребности данной работы не предполагают детального разбора всего множества гипотез о даймонии Сократа, кои обсуждались в литературе на протяжении веков. Вполне достаточно указать лишь на несколько более или менее современных толкований этого странного явления, чтобы понять их разброс.

Часто даимон отождествляют с голосом совести, интуицией, с внутренним «собеседником» и т. п. Гегель, к примеру, усматривал в нем проявление бессознательного, в бездонных недрах которого достигла высокого уровня зрелости человеческая субъективность. «У Сократа мы встречаем в бессознательной форме то, — писал Гегель, — что обыкновенно имеет место на основании рассудительного обдумывания»⁹, только скрытого от сознания самого Сократа. Дж. Г. Льюис называл сократовского даймона проявлением религиозного энтузиазма¹⁰. Т. Гомперц видел в нем просветленное внутреннее чутье (инстинкт)¹¹. А. Ф. Лосев вообще рассматривает это необычное явление в качестве метафоры, которую Сократ иронически использовал для прикрытия своих собственных совести, разума или здравого смысла¹².

Любопытную модель даймона строит Ф. Х. Кессиди. Он полагает, что рационализация даймона и сближение его с совестью хотя и имеют место, все же не должны стать единственным вариантом его трактовки. «Сократовский даймонион — пишет исследователь, — нечто большее, чем обычный голос совести. Это обстоятельство придает ему новую черту, новое измерение и заставляет предполагать, что даймонион — это своего рода полумифологическое олицетворение и полуметафорическое выражение всеобщего (истинного и объективного), содержащегося во внутреннем мире человека, в его разуме и душе»¹³. Далее Ф. Х. Кессиди приводит эту абстрактную мысль к более конкретному содержанию: «... хотя Сократ не может выразить всеобщее в слове, в рациональном определении, тем не менее он (как и его собеседник Лахес) чувствует, что искомое общее понятие (например, мужество) у него имеется. То, что Сократу не удастся выразить в словах и понятийных определениях, он улавливает как “божественный голос”...»¹⁴. С

⁹ Гегель Г.-В.-Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб., 1994. С. 63.

¹⁰ Льюис Дж. Г. История философии в жизнеописаниях. Т. 1. СПб., 1885. С. 164.

¹¹ См.: Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. 2. СПб., 1913. С. 65.

¹² См.: Лосев А. Ф. Сократ // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 5. М., 1970. С. 50.

¹³ Кессиди Ф. Х. Сократ. СПб., 2001. С. 208.

¹⁴ Там же. С. 208.

тем, что Сократу не удалось выразить всеобщее в определении, следует согласиться. Он это сам очень хорошо понимал и открыто об этом говорил. Но полагать, что отвлеченное логическое мышление, о котором Сократ был весьма неплохо осведомлен, не будучи сформулированным в сознательной форме, проявляет себя помимо воли и сознания самого Сократа в виде «божественного голоса» даймения, представляется, очень мягко выражаясь, огромной натяжкой.

Сократу и в голову не приходило называть это странное явление совестью или своим «вторым я», с которым можно порассуждать на моральные темы. Насколько наивным и неразвитым нужно представлять себе его сознание, чтобы полагать его не способным отличить свою совесть, свою интуицию, свои внутренние рассуждения с самим собой от чего-то инородного; неужели же, действительно, религиозность его была столь извращена, что позволила ему называть свои психические состояния божественными? (По правде сказать, это свойственно либо душевнобольным, либо очень наивным людям.) Обычно под совестью мы понимаем наши представления о должном, о правильном и тому подобном; в поле нашего же сознания они могут вступать в противоречие с тем, что мы фактически совершаем, приводя нас к «мукам совести». Однако все это совершается с нашим «я» и в нашем сознании, и мы понимаем, что эти душевные страдания есть продукт наших же самооценок; ни у кого из нормальных людей совесть не принимает вид чревоуещания. Почему Сократу отказывают в том же? Не стоит забывать, что Сократ, всю жизнь занимавшийся сознанием, был, вероятно, не столь уж беспомощным в самоанализе, чтобы не отличить ясное или не очень ясное, но все же *свое*, самим собой, своей психикой произведенное, от совершенно *чужого*, хотя и в нем самом находящегося. Сократ называл этот голос не иначе, как божественным, и понимал его как проявление именно потусторонних сил, и именно так к этой провидческой особенности Сократа относились его ближайшие ученики.

Понятно, что современный интерпретатор, априорно не признающий самостоятельного существования духовной реальности, всегда может спрятаться за удобную с точки зрения ее неуязвимости защиту собственной аргументации — за понятие бессознательного. Мол, работу собственного бессознательного (индивидуального или коллективного — в зависимости от симпатий интерпретатора) Сократ принимал за нечто внешнее и ему самому не принадлежащее. Сфера бессознательного весьма удобна для того, чтобы интерпретатор занимал беспроигрышную позицию, поскольку бессознательное само суть нечто неопределенное, неоднозначное, и никаких строгих и точных связей в нем установить невозможно, потому любое предположение может иметь правдоподобный вид (тем более, если речь идет о событиях давно ми-

нувших и непроверяемых). В действительности же, кроме удобства в обороне, такая позиция мало что проясняет в случае именно с сократовским даймоном, потому что одно непонятное объясняется здесь через другое, столь же непонятное.

О своем даймоне Сократ говорит так: «Началось у меня это с детства: возникает какой-то голос»¹⁵. Это замечание указывает прежде всего на то, что появление голоса не связано с философскими изысками Сократа и произошло в том возрасте, от которого менее всего можно ожидать развитых элементов духовной жизни — совести, интуиции, «развитой субъективности» и прочего. Вряд ли также, что Сократ в таком раннем¹⁶ возрасте озаботился созданием понятия «демона», «под которым он понимал собственную совесть, разум или здравый смысл»¹⁷; если считать правильным вышеописанное предположение Ф. Х. Кессиди, то придется также признать, что Сократ уже в раннем детстве стремился в отвлеченной форме элейского мышления обдумать важнейшие понятия нравственной жизни, а неудача в этом деле тотчас (прямо в детстве) обнаружилась в виде указанного голоса.

Как известно, голос ни к чему не склонял Сократа, но сообщал о необходимости избегать тех или иных действий, которые собирались совершить Сократ либо его друзья. При этом далеко не всегда речь шла о том, с чем обычно имеет дело совесть, — со справедливостью и подобными вещами. Чаще всего голос предостерегал в случаях, когда при совершении каких-то действий Сократом или его друзьями для них существовала угроза их здоровью или жизни. Бывали и такие случаи, когда Сократ ничего не знал о намерениях своих знакомых, однако его даймон все равно высказывал предупреждения с предложением воздержаться от совершения задуманных действий¹⁸. Совесть и отвлеченные понятия здесь никак не фигурировали.

Если перед нами работа коллективного бессознательного, то почему у Сократа она приняла такую форму взаимодействия с ним? В каждом присутствует коллективное бессознательное, но ни у кого из нормальных людей оно не раскрывает себя непосредственно и в вербальной форме. Чаще всего оно в нас и реализуется бессознательно: непосредственно — в виде желания либо чего-то похожего, или же опосредствованно — в виде образов, которые нужно еще расшифровать. Если указанный голос был следствием болезненной работы психики Сократа, то, обнаружившись уже в раннем детстве, недуг наверняка прогрессировал бы (почему бы и нет?) и уже в среднем возрасте завершился зрелой формой, чего нельзя было бы утаить и что нашло бы

¹⁵ Платон. Апология Сократа, 31 d.

¹⁶ См.: Платон. Феаг, 128 d.

¹⁷ Лосев А. Ф. Сократ. С. 50.

¹⁸ См.: Платон. Феаг, 129 a–d.

отражение в источниках (о странностях Сократа знали все, кто входил в круг его общения, однако никто не расценивал эти странности как психический недуг). По крайней мере, маловероятно, чтобы начиная с раннего детства и до семидесяти лет и при наличии множества напряженных ситуаций болезнь ни разу не проявилась в обостренной форме.

Если даймона понимать все же как индивидуально-своеобразную работу бессознательного, то следует объяснить, какое дело сократовскому коллективному бессознательному до того, чего не следует делать даже не Сократу, а его знакомым. Да и как коллективное бессознательное, будучи опытом *прежней* жизни, может знать то, что касается не *прошлого*, а *будущего*; как *обобщенный* прошлый опыт других поколений может знать наверняка далеко не обобщенное, а очень *индивидуальное* грядущее событие? Объяснительный ресурс бессознательного тоже не должен быть признан безграничным, чтобы незаметно для себя исследователь не перешел к его мистификации.

Чем бы ни был этот голос на самом деле (кроме, конечно, совести, просветленной интуиции, нереализованного отвлеченного мышления и т. п.), очевидно, что он выполняет защитную функцию по отношению к Сократу и некоторым его друзьям, что он выступал для Сократа в роли некоего ангела-хранителя или чего-то похожего на него (именно так, кстати, его даймона и понимали Климент Александрийский и блж. Августин). Имея в себе столь очевидное подтверждение потусторонней реальности, Сократ, конечно же, не колебался и в вопросе о существовании богов, и в признании бессмертия души¹⁹.

¹⁹ Во времена Сократа довольно распространенными были орфические и пифагорейские представления о душе, и он испытывал к ним определенные симпатии. Похоже, он склонялся к тому, чтобы считать тело чем-то вроде темницы или могилы для души, а сама душа виделась ему бессмертной и богоподобной благодаря, главным образом, бестелесности, невидимости и разумности. Смерть, по Сократу (по крайней мере, для философа), есть освобождение души от порабощения ее телом к лучшей, настоящей жизни, где она будет проводить время в обществе богов и душ мудрых и добродетельных людей. Души, полностью очистившиеся благодаря философии, освобождаются от заключения в земные недра и прибывают в страну высшей чистоты (расположенную над «той» Землей), где впредь будут вечно вести бестелесный образ жизни и уже больше никогда не вернуться на нашу Землю. Души людей порочных подвергаются различной тяжести наказаниям, имеющим одну цель: исправиться и уже несколько обновленными вновь родиться для жизни земной. Тех, кто при жизни совершил не подлежащие прощению преступления (святоотатство, несправедливое и незаконное убийство многих и т. п.), низвергают в Тартар, откуда им уже никогда не выйти. Наконец, души раскаявшихся преступников помещаются в Тартар на год, по прошествии которого у них есть возможность вымолить прощение у своих жертв; если же их не прощают, они вновь на время помещаются в Тартар, опять подвергаются наказаниям, после чего снова домогаются прощения. Это продолжается до тех пор, пока прежние их жертвы не даруют им прощения (см.: *Платон*. Федон, 113 d–114 e).

Вхождение Сократа в философию начиналось со знакомства с некоторыми произведениями физиков, которые, надо предполагать, с большим трудом ему удавалось доставать, либо же с усвоения тех или иных элементов их учений понаслышке. Вероятно, речь может идти о ком-то из милетцев, пифагорейцев, элейцев, о Гераклите или Эмпедокле. Во времена его молодости настоящая философия и хорошие философы были в Афинах большой редкостью, и местные любители мудрости, подобные Сократу, вынуждены были довольствоваться общением с заезжими знаменитостями. Вначале таковые заглядывали в Афины откровенно редко, а с распространением софистики между ними даже возникла конкурентная борьба за местных почитателей. В разные годы здесь демонстрировали свою мудрость глава элейской школы Парменид и его ученик Зенон, софисты Протагор, Горгий, Гипсий, Продик и многие другие²⁰. Возможно, Сократ слушал Анаксагора, когда тот поселился в Афинах, и уж точно учился у Анаксагорова последователя и первого собственно афинского мыслителя Архелая.

Нужно заметить, что Сократ не пренебрегал никем, у кого бы он мог научиться чему-нибудь полезному для себя, и делал это на протяжении всей своей жизни, невзирая на возраст. Однажды он брал уроки красноречия у супруги Перикла Аспазии, прославившейся своей красотой и любовью к философии. Многому научили Сократа, по его собственному признанию, беседы с образованнейшей женщиной Диотимой, жрицей и пророчицей, обладавшей гибким умом и тончайшей логикой. Уже в зрелом возрасте он решил учиться музыке у знаменитого пифагорейца Дамона, а Феодор Киренский преподавал ему геометрию и, возможно, астрономию²¹. На неизбежные при столь позднем школярстве насмешки Сократ не обращал внимания и даже старался укрепить у насмешника мнение о своей (Сократа) полной интеллектуальной несостоятельности, тугодумстве и слабоумии.

²⁰У софиста Продика Сократ прослушал за одну драхму урок (стоимость полного курса равнялась 50 драхмам) и после этого при случае называл его не то всерьез, не то иронично своим учителем.

²¹Следует при этом указать на умеренность и практическую ориентированность приобретаемых Сократом знаний. Он считал, что постигать какую-либо науку нужно лишь настолько, насколько это необходимо для каких-то практических целей, чтобы не дать ей поглотить всю жизнь человека и помешать изучению многих других полезных вещей. К примеру, геометрией нужно овладеть лишь в той мере, в какой это необходимо для правильного измерения земельных участков, и совершенно не обязательно доходить до трудно понимаемых чертежей в силу бесполезности в обычной жизни такого знания. Астрономию он также рекомендовал изучать лишь в том объеме, который позволял свободно определять время ночи, месяца и года для морских и сухопутных поездок, для выставления караулов и т. п. Вообще, по замечанию Ксенофонта, он все исследовал лишь настолько, насколько это было полезно (см.: *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, IV, 7, 3–9).

Осваивая важнейшую философскую проблематику, Сократ повторил в сжатом виде путь и логику всей предшествующей философии — физики и софистики. Физикой он занимался на первых порах с особой страстью, поскольку считал возвышенным знать причины рождения, существования и гибели каждого явления. В начале пути, как это часто бывает, ему сопутствовал известный оптимизм относительно познаваемости изучаемых объектов, и многое из того, чему учила физика в лице тех или иных своих представителей, ему казалось очевидным и само собою понятным. Не вызывали никакого сомнения у него, например, причины роста и увеличения размеров живых существ, причины преобладания 10 над 8, причины появления двойки и т. д.²²

Вскоре, однако, с ним произошло то же самое (видимо, не без влияния софистов), что случилось со всей философией: он перестал понимать некогда казавшиеся ему очевидными вещи, поскольку любое явление в рамках имеющихся философских учений могло быть объяснено с прямо противоположных позиций без особого ущерба для логики и убедительности. Выбор же между различными точками зрения оказывался делом вкуса и индивидуального произвола. Сократа, как некогда и всю философию, охватила растерянность, и он счел себя совершенно не способным к натурфилософскому исследованию.

Уныние и растерянность сменились робкой надеждой, когда Сократу рассказали о некоем Анаксагоре, вводящем для объяснения упорядоченности в мире, в том числе процессов рождения и гибели, новую причину — Ум. Такое Анаксагорово допущение показалось Сократу прекрасным выходом из затруднений. «Я решил, — вспоминал он, — что если так, то Ум-устроитель должен устраивать все наилучшим образом и всякую вещь помещать там, где ей всего лучше находиться. И если кто желает отыскать причину, по которой что-либо рождается, гибнет или существует, ему следует выяснить, как лучше всего этой вещи существовать, действовать или самой испытывать какое-либо воздействие. Исходя из этого рассуждения, человеку не нужно исследовать ни в себе, ни в окружающем ничего иного, кроме самого лучшего и самого совершенного»²³. Сократ предвкушал, что найдет в учении Анаксагора доступные для понимания разума причины (т. е. действующие на основе благого, лучшего), обуславливающие и одновременно проясняющие особенности физических (да и не только) явлений, например, местоположения Земли (почему ей лучше помещаться в центре мира), ее формы (почему ей лучше быть круглой или, наоборот, плоской), и т. д.²⁴

Мечтаниям этим, однако, не суждено было сбыться. Непосред-

²²См.: Платон. Федон, 96.

²³Там же, 97 с-д.

²⁴См.: Там же, 97 с-98 в.

ственное знакомство с Анаксагоровым учением показало, что ум в нем остался без всякого применения, а порядок вещей (в соответствии с которым каждая вещь имеет определенный внешний вид, определенные способности, формы деятельности, занимает определенное место в космосе) приписывается, как не без основания считал Сократ, совершенно нелепо случайности — взаимодействию воздуха, воды, земли и прочего. Важность и необходимость материальных стихий для осуществления протекающих в природе процессов Сократом, конечно же, не отрицалась. Он возражал лишь против того допущения, что будто бы эти стихии и есть единственная причина всего того, что происходит. «Это значит, — замечал он, — не различать между истинной причиной и тем, без чего причина не могла бы быть причиной»²⁵. Именно это обстоятельство, по мысли Сократа, имело своим последствием то, что в учениях физиков не было желанного и необходимого единства, но каждый из них (поскольку из случайного взаимодействия случайных «причин» невозможно вывести никакой необходимости) случайно выхватывал случайный фрагмент целого, обосновывая его случайной аргументацией²⁶. Все могло бы быть по-иному, и в учениях утвердилось бы надлежащее искомое единообразие (свидетельствующее в пользу необходимости и правильности результатов познания), если бы философы уразумели, что все связуется должным и благим, а последнее в конечном счете, как полагал Сократ, одно для всего.

Благо как причина может легко объяснить явления сознательной жизни; значительно сложнее использовать благо в качестве причины при описании жизни бессознательной и уж совсем трудно применять его к неживой природе. Сам Сократ не смог объяснить все явления, включая физические, исходя из блага как всеобщей причины, не смог он также найти учителя, который был бы в состоянии дать такое объяснение, и потому он решил вообще отказаться от исследования бытия (неправильно изучать бытие, как это делали физики, он не хотел, а правильно не мог) как недоступного, по крайней мере, для него. Рассудив так, он направил свои усилия на то, что доступно — на сферу сознательной деятельности, где благо выступает в качестве важнейшей основы мотивации и как таковое является вполне очевидным. Человек, точнее, его сознание (деятельность), ближе себе, очевиднее и «прозрачнее» для себя, чем внешние для него вещи, и потому внутри сознания,

²⁵ Там же, 99 b.

²⁶ «И вот, — замечает Сократ, — последствия: один изображает Землю неподвижно покоящейся под небом и окруженную неким вихрем, для другого она что-то вроде мелкого корыта, поддерживаемого основанием из воздуха, но силы, которая наилучшем образом устроила все так, как оно есть сейчас, — этой силы они не ищут и даже не предполагают за нею великой божественной мощи» (*Платон. Федон*, 99 b–c).

где человек сам на своих глазах формирует свои представления, осуществляет выбор, управляет собственными действиями, усмотреть сознательные же причины легче и надежнее, чем определить причины внешних непроницаемых для сознания вещей.

Конечно, это не самый лучший выход из затруднения — изучать бытие через уподобление (ум человеческий — подобие ума космического и божественного, а понятия вещей — подобия реальных вещей²⁷), но, как бы там ни было, Сократ двинулся именно этим путем и сделал предметом своих изысков сферу сознания и само знание²⁸.

По мысли Сократа, существует гигантская разница между умом человеческим и умом божественным, несмотря на их возможное подобие. В сравнении с божественными человеческие ум и знание крайне ограничены и бессильны: никогда человек своим умом не сможет понять содержания представлений ума божественного, и потому он никогда окончательно и однозначно не постигнет, почему бог создал вещи именно такими, а не какими-нибудь иными. Все человеческие соображения Сократ ни во что не ставил в сравнении со знаниями богов. Человеческая мудрость, воплощающаяся, в частности, в искусстве и технике, способна создавать лишь такие продукты, которые лишены разума и живого самодвижения, тогда как сила божественного разума производит живые существа, разумные и самодеятельные²⁹. Как отмечал Ксенофонт Афинский, Сократ называл глупцами тех, кто занимается физическими исследованиями, поскольку, не зная достаточно хорошо, что нужно человеку, они обращаются к делам божественным, не понимая при этом невозможность постижения последних³⁰. Но, кроме того, познание природы казалось Сократу совершенно бесполезным. «Кто изучает дела человеческие, — считал он, — надеется сделать то, чему научится, достоянием как себя, так и других: думают ли исследователи божеских дел, что они, познав, по каким законам происходят

²⁷Такой подход Сократа к трактовке соотношения мыслей и вещей, в котором мысли есть лишь уподобление вещей, вполне объясним. Ведь Сократ стоял еще на той же позиции, какую занимали прежние физики и софисты, а именно: единственной действительно существующей реальностью была реальность чувственно воспринимаемых вещей. При таком допущении мысли об этих вещах могут быть только их уподоблениями.

²⁸Возможно, в это время Сократ совершил свое знаменитое паломничество в Дельфы в храм Аполлона, определившее его философскую судьбу. Здесь его глубоко взволновала и захватила призывная надпись, начертанная на храме, как считает традиция, одним из семи легендарных мудрецов спартанцем Хилоном и гласящая «Познай самого себя». В контексте переживаемой им духовной ситуации он истолковал призыв как указание изучать именно сферу человеческого сознания, его механизмы и причинные зависимости и окончательно утвердился в своем решении навсегда отказаться от натурфилософских исследований.

²⁹См.: *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, I, 4, 4.

³⁰См.: Там же, I, 1, 11–12.

небесные явления, сделают, когда захотят, ветер, дождь, времена года и тому подобное, что им понадобится, или же они ни на что подобное и не надеются, а им кажется достаточным только познать, как совершается каждое явление такого рода»³¹. Да и богам не доставит удовольствия, если кто исследует то, чего они не захотели открыть³². Словом, если что-то и может знать человек вполне точно, ясно и достоверно, так это только то, что он ничего не знает.

Кроме того, можно предполагать, что Сократ счел убедительными доводы софистов о том, что слова и речь — это искусство, посредством искусства природу познать невозможно, потому и стоит отказаться от самих претензий на ее логосное постижение. Это обстоятельство, однако, не означало для Сократа, что посредством речи вообще ничего познавать нельзя. Хотя с помощью речи и невозможно познать внешнюю для человеческого сознания и мышления природу, зато без постижения самой речи не познать собственное поведение, поскольку оно формируется в значительной мере на ее (речи) основе. Иначе говоря, если с помощью речи и нельзя познать отличной от нее природы, то уж саму-то речь речью постичь можно, а следовательно, можно постичь и построенное на основе речи поведение человека. Таким образом, логико-гносеологическая ситуация оставила Сократу только один выход — изучение сознания, знания, механизмов человеческого поведения. В этой сфере кое-что уже было сделано именно софистами. Они подчеркнули в противоположность физикам целесообразный, целеустремленный характер человеческой деятельности, и Сократ заимствовал у них это соображение. В силу сделанного заимствования центральной для сократовской философии стала тема добра как целевой формы причинности и добродетели как формы активности, целесообразно направленной на достижение добра.

Человеческая деятельность целесообразна, это очевидно; любая целесообразность предполагает цель и средства, пригодные для ее достижения. Целью человеческой деятельности, по мысли Сократа, является добро. В сократовской философии оно является одним из центральных понятий, придающим смысл многим другим понятиям. К сожалению, оно не рассматривается Сократом детально и ясно, и о нем можно сказать, что оно суть то, что обуславливает наилучшее и наивысшее из всех возможных, вытекающих из природы данной вещи состояний. Оно созидательно, тогда как зло разрушительно.

Хотя сущность добра и едина, проявление его многообразно: для каждой вещи или существа добром является что-то особенное, относительное, и идущее на благо одному, вполне может оказаться злом

³¹ Там же, 15–16.

³² См.: Там же, IV, 7, 6.

для другого. То, что является благом, например, для птицы, может быть злом для собаки, а благое для животных — не благом для человека и т. д. Сократ, однако, не удовлетворялся частными видами блага и искал всеобщее благо, благо как таковое. В связи с этим не будет лишним основания предположение о том, что существенной чертой добра как такового, в понимании Сократа, была *полезность*³³. Высшее добро — это полезность для более высокой природы в сравнении с природой более низкой: к примеру, высшим благом для человека является скорее то, что полезно больше для души, чем для тела, а значит, благом для человека скорее всего следует считать разум и знание.

С понятием добра, как уже говорилось, тесно смыкается понятие прекрасного (*καλός*), означающего «хороший», «удобный», «целесообразный»³⁴, «выгодный», в конечном счете — очень близкий к полезному. Поэтому благое всегда прекрасно, а прекрасное благостно. И не важно, что та или иная вещь может не удовлетворять изысканному эстетическому вкусу, лишь бы она хорошо выполняла те функции, ради которых и была создана. С точки зрения Сократа корзина для перевозки навоза вполне может быть названа прекрасной, если она хорошо выполняет свои основные задачи, и, наоборот, золотой щит может быть предметом безобразным, если им неудобно защищаться во время боя³⁵.

Добро как целевая причина имеет смысл лишь в том случае, если к нему кто-то или что-то стремится. Деятельность или душевное состояние, которые способны творить добро, есть добродетель³⁶. Добродетелями он считал справедливость, мужество, рассудительность, благочестие, мудрость, умеренность, воздержание и т. п. Высшей же добродетелью для человека, добродетелью как таковой, безотносительной, сущностью человеческой добродетели вообще он считал *разумное знание*, сближая его с отвлеченным мышлением. Та или иная способность души, взятая сама по себе, нейтральна к добру и злу и вполне может служить как тому, так и иному. И только при соединении данной способности со знанием, она становится, по мысли Сократа, действительно добродетелью; без такого соединения эта способность, скорее, порождает зло, чем добро. Смелость, к примеру, лишь с опорой на знание того, как вести себя в той или иной опасной ситуации, превращается в мужество, а без знания оно делается сле-

³³Как и другие софисты, будучи ориентированными главным образом на практическую деятельность, Сократ не мог потерять из виду полезность и не превратить ее в основание такой деятельности.

³⁴См.: Платон. Кратил, 417 е.

³⁵См.: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, III, 8, 6–7.

³⁶Русское слово «добродетель» означает буквально «то, что *делает* добро», «*делатель* добра» (см.: Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1. М., 1994).

пым исступлением и способно, пожалуй, больше принести вреда, чем пользы³⁷.

Такое толкование основы человеческой добродетели следует признать несколько односторонним, чересчур интеллектуалистичным. Резонным выглядит в связи с этим замечание Аристотеля, упрекавшего Сократа в том, что он как бы сводит сущность самого человека в целом только к интеллекту, как будто чувственная часть души не имеет вообще никакого значения³⁸. При этом Аристотель отмечал, что приравнивание добродетели к наукам делало излишними сами добродетели, «потому что в науках знание, в чем состоит наука, совпадает с владением ею. Кто знает врачебную науку, тот уже и врач; так же и с остальными науками. Но с добродетелями — иначе: если кто знает, в чем состоит справедливость, от этого он еще не стал сразу справедливым»³⁹. Впрочем, кое в чем Сократ был, с точки зрения Аристотеля, и прав, а именно в том, что считал добродетель невозможной без рассудительности⁴⁰.

Рассудительное, следовательно, сознательное стремление к добру осуществляется при помощи разнообразных представлений, в которых содержится информация о пользе, вреде и прочих свойствах объекта стремления и которые выступают в качестве непосредственной причины многих конкретных поступков. Управление человеческими поступками, направленными на достижение добра и совершаемыми на основе представлений, осуществляет ум⁴¹.

³⁷ См.: *Платон*. Протагор, 349 d и сл.; Менон, 88 b–c.

³⁸ См.: *Аристотель*. Большая этика, 1182 a 15–23.

³⁹ Там же.

⁴⁰ См.: *Аристотель*. Никомахова этика, 1144 b 20–22.

⁴¹ К сожалению, вопрос о том, что собой представляет ум в понимании Сократа, не прост. Перед исследователем возникает довольно часто встречающаяся трудность — отделить представления Сократа от представлений тех его учеников, благодаря которым мы знаем о Сократе. Если опираться, к примеру, на диалоги Платона, то приходится констатировать, что в тех из них, которые можно было бы назвать сократическими и отнести к более или менее раннему этапу платоновской эволюции, серьезно разработанного учения об уме нет. Здесь в избытке можно встретить такие фрагменты, в которых ум не отличается от сознания, разума, от вообще нормального функционирования психики. Сколько-нибудь глубокая проработка темы ума появляется в диалогах, которые к ранним (сократическим) со спокойной совестью уже не отнесешь и в которых присутствуют явные признаки собственно платоновского подхода (речь идет, например, о диалогах «Федр», «Тимей»). Если оставить в стороне поздние диалоги с их отчетливой печатью платонизма и если не учитывать обыденный уровень трактовки ума в более ранних диалогах, где он сближается с понятливостью и сознанием, то об уме можно сказать, что он был для Сократа способностью, разоблачающей кажимость (см., напр.: *Платон*. Алкивиад, II, 146 a–b, 146 c) и различающей наилучшее и наихудшее, совпадающие с пользой и вредом (см.: Там же, 145 c), т. е. постигающей различие между добром и злом.

Можно предполагать, что если Сократ сколько-нибудь симпатизировал элейской

Стремясь к добру (сознательное стремление ко злу невозможно: нельзя, полагал Сократ, делать худшее, зная лучшее), человек может использовать неточные, содержащие в себе неоднозначность представления, и тогда итогом его усилий может быть совсем не добро, а скорее зло. Причина наличия зла в наших поступках, следовательно, коренится, по предположению Сократа, в заблуждении, в незнании, лучше сказать во мнении. Это последнее есть такое представление, которое точного, однозначного знания не дает, но при этом создает иллюзию знания, т. е. побуждает незнающего человека думать, что знает (даже делающий зло, мнит, что делает добро).

Известно, что в сознательной целесообразной человеческой деятельности очень большое значение имеют ясность и правильность усмотрения цели. Неправильная цель способна увести человека поми-

традиции, то под кажимостью он должен был понимать представления, связанные с чувственным восприятием; тогда ум, разоблачающий кажимость, должен был выражаться для него в отвлеченном мышлении. Если ум, будучи одной единой способностью, разлагает кажимость и различает добро и зло, то можно допустить, что разложение кажимости и различение добра и зла либо связаны друг с другом, либо даже являются одним и тем же процессом. В случае правильности этого предположения и то и другое должно было совершаться с помощью отвлеченного мышления. Можно допустить также, что кажимость у Сократа связана со злом и с чувственным восприятием, а истина — с благом и отвлеченным мышлением. К сожалению, извлечь что-нибудь иное из этих нестрогих в методическом отношении сообщений Платона о сократовском понимании ума не представляется возможным. Однако уже и этого достаточно для того, чтобы заключить, что приведенные положения действительно могли принадлежать именно Сократу, а не Платону. Более того, только сократовская позиция просматривается здесь с особой очевидностью, тогда как для чистого платонизма ей многого не хватает. В ней есть все, его достаточно для реконструкции именно сократовского понимания ума, и нет тех «излишеств», которые могли бы вызвать подозрения в платонизировании Сократа. В самом деле, вполне допустимо допущение того, что Сократ воспринял элейские настроения относительно кажимости и отвлеченного мышления. Тема добра и зла как форм целевой причины так же естественна для Сократа, как она естественна для софистов, сделавших предметом исследования целесообразную практическую деятельность человека. Специфически сократовским следует считать допущение, что ум *упраздняет* кажимость, и делает это он, скорее всего, посредством отвлеченного мышления. Можно полагать, что результатом работы такого мышления является логическое определение, в котором и обнаруживает себя истина в противоположность мнению (кажимости). Здесь кажимость выступает в качестве исходного пункта, с которым имеет дело человек, а истина должна стать итогом исследования. У Платона же (в отличие от Сократа) можно найти положение, согласно которому ум непосредственно усматривает и благо, и зло, никакой кажимости не разоблачает, потому что он ее изначально и непосредственно видит. Тот, кто не имеет ума, не видит разницы между добром и злом и вынужден отыскивать ее с помощью мышления. Тот, кто имеет ум, не нуждается в активизации мышления для снятия кажимости, потому что непосредственно усматривает и ее и истину. В этой ситуации благо и его отличие от зла суть исходный пункт, а не результат исследования. Платон поэтому не уповает на логические определения, чего не скажешь о Сократе, для которого они стали основным средством познания.

мо его воли в неверном направлении. Эффективность поступков, т. е. совпадение желаемого и получаемого, зависит, таким образом, от представлений, на которые деятельность опирается. Наши обычные представления состоят из мыслей, имеющих вид значений слов, и чувственных образов, которые человек получает от вещей, обозначаемых данным словом. Поскольку чувственный опыт у людей многообразен, то каждый из них в зависимости от своего чувственного опыта связывает со значением того или иного слова какой-то определенный чувственный образ. Получается, что одно и то же слово у многих людей способно вызывать разные образы, которые они ошибочно отождествили с самим значением слова. Многообразие чувственного опыта, которое человек не в состоянии отличить от чистого значения слова (чистой мысли), становится тем самым основанием для многозначного использования наших представлений и неоднозначности наших поступков.

Ни один из чувственных образов, которые человек ошибочно отождествляет со значением слова, не выражает точно всей полноты (глубины) того явления (явлений), которые обозначаются данным словом. Представление, в котором частный чувственный образ отождествлен со значением слова, неизбежно будет неточным и неполным, он будет иметь лишь частный, относительный характер.

Может быть, и не было бы в этом ничего плохого, но неточные и неполные, всего лишь относительные представления имеют способность становиться основанием неточных (не тех, каких ожидали) действий и, шокируя этим своего «владельца», приводить не к тем результатам, к которым человек стремился. Если кто хочет действовать, к примеру, справедливо, он обязательно должен знать, что такое справедливость, причем справедливость как таковая, в абсолютном смысле (не то, что в одном случае и для одного человека справедливо, а в другом и для другого — нет, а то, что справедливо всегда, для всех и везде). Если же строить свою деятельность в соответствии с относительным представлением о справедливости, то следствия ее окажутся в лучшем случае в такой же степени справедливыми, в какой и несправедливыми. Ведь в случае незнания того, что такое справедливость сама по себе, не знаешь также и несправедливости, не сможешь отличить их друг от друга и почти наверняка перепутаешь, а потому, субъективно стремясь к одному, объективно достигнешь также и иного. Так именно и действует большинство, опираясь лишь на относительные мнения, и потому поступает несправедливо, может быть, даже чаще, чем справедливо. Возможен, конечно, справедливый поступок при неясном или даже неправильном понимании справедливости, но он в таком случае совершится неосознанно либо по божественному наитию, либо случайно. Сознательно же, следовательно, по необходимости, прийти к справедливости можно лишь зная, что она есть сама

по себе. Если же человек достигает точного и ясного знания, то, поскольку, по убеждению Сократа, знание обладает абсолютной властью над человеческим сознанием, знающий, что представляет собой справедливость как таковая, никогда не сможет действовать несправедливо (разве что случайно), ибо знающему лучшее будет неразумно делать худшее⁴².

Многозначность чувственного опыта, попав в сферу речи, может стать причиной ошибочности практических поступков. Для того чтобы поведение человека производило только добро, нужно исследовать наши представления на предмет их добротности — ясности, точности, однозначности слов, потому что именно сквозь их призму мы смотрим на вещи и именно на них основываем свои сознательные поступки. И если возможно, стоило в самом мышлении найти такие его формы, которые могли бы быть гарантией и критерием истинности представлений и добродетельности поступков.

Многозначность человеческого чувственного опыта и основанную на ней многозначность слов софисты активно использовали в качестве орудия победы над своими противниками. Чтобы не совершать ошибок в деятельности самому и чтобы не становиться жертвой софистических приемов, следует расширять значения слов, освобождать их от чувственно воспринимаемых элементов и тем самым от их многозначности. В противоположность софистам, которые культивировали многозначность слов и утрату речью определенности и ясных очертаний, превращали ее в нечто немислимое (противоречивое, апорийное), Сократ искал способ обуздать речь (мысль), дать ограничения значениям слов, т. е. *определить* мысль (положить ей предел) — найти одно единственное, но самое фундаментальное значение слова. Именно определения и должны были выполнять функцию однозначной связи мысле-речи с действительностью и дать человеку знание вместо мнения.

Множество принадлежащих разным людям представлений об одном предмете, содержат в себе, несмотря на различия, одно свойство или признак, который обнаруживается в каждом из них. Это важнейшее свойство (состояние, признак и т. п.) Сократ считал самостоятельным представлением, которое, будучи одним, лежит в основе множества однородных представлений. В этом основополагающем представлении данное свойство представлено само по себе, без связи с какими-либо иными свойствами. Напротив, во множестве производных от него представлений указанное свойство пребывает в виде общего, как бы разлитого, растворенного в них признака, обеспечивая их подобие друг другу. Этот признак присутствует в каждом из подобных пред-

⁴²См.: Платон. Апология Сократа, 26 а–b.

ставлений, но ни в одном из них он не существует безотносительно, сам по себе, в чистом виде, в силу чего любое такое мнение может обладать как данным свойством, так и противоположным. Обычное сознание, застревающее на уровне явлений, фиксирует эту относительность и формирует лишь мнение об исследуемом признаке, столь же относительное и легко переходящее от одной крайности к другой.

Сократ, изображенный в платоновском диалоге «Гиппий Большой», пытается выяснить вместе с софистом Гиппием, что такое прекрасное. На все наводящие вопросы Сократа Гиппий дает частные ответы, касающиеся только явлений, но не затрагивающие сущности прекрасного («прекрасного самого по себе») и потому относительные. Прекрасное, по его мнению, это и прекрасная девушка, и золото, и хорошая жизнь, завершенная достойными похоронами, и многое другое, но во всех этих случаях свойство прекрасного присутствует относительно, зависит от условий и выбранной точки зрения и потому может быть, а может и отсутствовать в вещи, уступив место своей противоположности — безобразному (например, прекрасная девушка безобразна в сравнении с божеством). Сократ призывал Гиппия отвлечься от проявлений и найти такой случай, в котором искомое свойство было бы представлено без исключений, не относительно, а абсолютно, не в связи с чем-то иным, а само по себе. Если такое представление оказывается найденным, то его неотъемлемые свойства по необходимости фиксируются в отвлеченном понятии (отвлеченном от всех конкретных проявлений), которое Сократ и называл знанием. Последнее тем и отличается от мнения, что в нем искомое свойство фиксируется безотносительно, само по себе, в чистом виде. Безотносительность и беспримесность того или иного свойства или вещи, выраженные в отвлеченном понятии (чистом значении слова), служили гарантией устойчивости его содержания, исключаяющей возможность его перехода при изменении условий или точки зрения от одной противоположности к другой. «То, что, как мне кажется, согласуется с этим понятием, — говорил Сократ, — я принимаю за истинное... а что не согласно с ним, то считаю неистинным»⁴³.

Содержание отвлеченного понятия, выражающее сущность того или иного предмета, не дано познающему субъекту непосредственно в отличие от чувственно воспринимаемых характеристик вещи. Как сущность проявляется во множестве предметов, с трудом пробиваясь сквозь толщу переплетенных случайных свойств, так и содержание отвлеченного понятия не лежит на поверхности, а скрывается за данностью многообразно связанных друг с другом чувственных элементов представления. Человек, как правило, отождествляет сущность с ее

⁴³ Платон. Федон, 100 а–в.

проявлениями и не имеет понятия о том, что собой представляет сущность вне своих частных состояний. И потому, чтобы получить подлинное знание о чем-либо (в форме отвлеченного понятия), требуются специальная работа, особый метод. Разработке последнего Сократ уделял довольно большое внимание.

Сократовский метод по своей логической природе представлял собой индукцию (наведение). Посредством анализа в чем-то взаимоисключающих примеров искомого свойства он продвигал мысль от частных проявлений последнего к такому его выражению, в котором данное свойство оказывалось представленным само по себе, в чистом виде, без случайных и необязательных частных свойств. Этот процесс извлечения искомого свойства из состояния, скрытого многочисленными связями, и перевод его в состояние, свободное от всяких связей, напоминал Сократу процесс рождения, в результате которого скрытое выходит наружу и становится открытым. Посему он и метод свой уподобил майевтике — акушерскому искусству, ибо считал работу своего метода сходной с работой акушерки во время родовспоможения⁴⁴. Итогом такого индуктивного восхождения мысли должно быть определение, фиксирующее общее, универсальное свойство, имеющее всеобщее значение для сознания.

Наряду с логической метод выполнял также и воспитательную работу, корректируя самосознание человека. По мысли Сократа, люди страдают необоснованно завышенной самооценкой своей осведомленности прежде всего там, где речь идет о таких вещах, как добро и зло, справедливое и несправедливое, прекрасное и безобразное и т. п. Они наивно полагают, что знают, что именно представляет собой каждый из этих предметов. Известное и привычное в силу частого повторения они принимают за подлинно знаемое. Иллюзия же твердого и ясного знания преграждает путь к действительному знанию и поощряет самомнение. Но у любого из таких «знатоков» тотчас возникала трудность в том случае, если требовалось от указания на красивые предметы перейти к определению сущности самой красоты. Движение индуктивного метода смущало сократовского собеседника, ведя его от признания одного тезиса к признанию им тезиса, прямо противоположного первому. Индуктивно двигаясь, мысль, таким образом, попутно оказывала воспитательное воздействие на сознание собесед-

⁴⁴Майевтика рассматривалась Сократом как вид повивального искусства, унаследованного им от своей матери, с той только разницей, что Сократ помогал разрешаться от бремени не женщинам, а мужчинам, и рождали они не физическое дитя, а знание. Себе он отводил в этом процессе более чем скромную роль, уверяя всех, что сам он пуст и потому от него никто ничему научиться не может, а каждый производит с его помощью лишь то, чем сам был чреват (см.: *Платон*. Теэтет, 151 d–e).

ника, демонстрируя ему, что он не знает сути того предмета, который кажется ему известным.

Важным, едва ли не постоянным и, видимо, в некотором смысле необходимым компонентом сократовских бесед была ирония — притворное действие, шутка⁴⁵; Сократ не просто рассуждал о чем-то, он не просто индуктивно вел мысль своего собеседника от положения к положению, вызывая в нем смущение, он играл при этом со своим собеседником, разыгрывал некую роль в создаваемом им спектакле, иногда скрыто, а иногда и откровенно подшучивал над ним. Сократ иронизировал (правда, по-разному) и в серьезной беседе, и в дружеской «болтовне о пустяках», и с друзьями, и с незнакомыми людьми, с женой и, вероятно, с самим собой, когда предавался уединенным размышлениям. Индуктивное движение мысли не содержит в себе необходимости иронии, она имеет иные причины своего возникновения.

Ирония, конечно, представляет собой обман, иллюзию, но чаще всего Сократ иронизировал добродушно, т. е. таким образом, что обман должен был быть легко понятен и слушателям, и собеседнику (если только последний не ослеплен самомнением и не очень глуп) и оставлял возможность даже поражение (и самого Сократа, и его собеседника) превратить в шутку. Хотя Сократ шутил почти всегда и по разным поводам, постоянно в его беседах присутствовала только одна ироническая тема — тема собственного самоуничтожения и неведения того, что представляет собой объект исследования в беседе.

Самоуничтожение как элемент иронии могло достигаться и принижением себя, и неоправданным возвышением своего собеседника прямым восхвалением его, и высказыванием в его адрес необоснованных похвал за неправильные ответы (о чем говорил, например, Калликл⁴⁶); самоуничтожение могло проявляться и в том, что Сократ избегал давать окончательные, а именно свои позитивные определения. Об этом говорят и противники Сократа, и его друзья⁴⁷. При

⁴⁵ Слово «ирония» происходит от древнегреческого слова *εἰρωνεία*, означающего «притворное незнание», «притворное самоуничтожение».

⁴⁶ См.: Платон. Горгий, 489 с–490.

⁴⁷ В диалоге «Государство» Платон с помощью софиста Фрасимаха и самого Сократа показывает, как работает и как выглядит ирония последнего. В этом тексте Фрасимах, заметив иронический тон рассуждений Сократа, с возмущением восклицает: «Что за чепуху вы несете, Сократ, уже с которых пор! Что вы строите из себя простачков, играя друг с другом в поддавки? Если ты в самом деле хочешь узнать, что такое справедливость, так не задавай вопросов и не кичись опровержениями — ты знаешь, что легче спрашивать, чем отвечать, — нет, ты сам отвечай и скажи, что ты считаешь справедливым. Да не вздумай мне говорить, что это — должное, или что это — полезное, или целесообразное, или прибыльное, или пригодное, — что бы ты ни говорил, ты мне говори ясно и точно, потому что я и слушать не стану, если ты будешь болтать такой вздор» (Платон. Государство, 336 b–d). Платоновский Сократ иронически описывает свое состояние после этого выпада Фрасимаха, дает

этом важно специально отметить, что отказ от ответов есть в известном смысле продолжение самоумаления Сократа, доходящее до того, что он как будто отказывается в силу собственной незначительности и незначительности своих мыслей высказывать что-то истинное.

На вопрос о том, для чего Сократу потребовалась ирония и так ли она необходима для его философствования, не находится легкого и однозначного ответа. Его ирония — это случайно избранная им манера, соответствующая его характеру, или форма общения, обусловленная существом его философской позиции? Если ирония Сократа есть естественный для его психического склада и вытекающий из его характера и темперамента способ поведения, то ее нет смысла и обсуждать в данной работе. В случае же обусловленности иронии иными, непсихологическими факторами, ее необходимо понять, чтобы сделаться более ясной позиция самого Сократа. Если его ирония — обман собеседника, иллюзия, если он на самом деле знал истину и знал себе «цену», то для чего ему нужно было создавать видимость и прятаться за иллюзию собственного интеллектуального бессилия? (К слову

ироническое объяснение сложившейся ситуации: «Ошеломленный словами Фрасимаха, я взглянул на него с испугом, и мне кажется, что, не взгляни я на него прежде, чем он на меня, я бы прямо онемел; теперь же, когда наша беседа привела его в ярость, я взглянул первым, так что оказался в состоянии отвечать ему, и с трепетом сказал:

— Фрасимах, не сердись на нас. Если мы — я и вот он — и погрешили в рассмотрении этих доводов, то, смею тебя уверить, погрешили невольно. Неужели ты думаешь: если бы мы искали золото, мы стали бы друг другу поддаваться, так что это помешало бы нам его найти? Между тем мы разыскиваем справедливость, предмет драгоценнее всякого золота — ужели же мы так бессмысленно уступаем друг другу и не прилагаем всяческих стараний, чтобы его отыскать? Ты только подумай, мой друг! Нет, это, по-моему, просто оказалось выше наших сил, так что вам, кому это под силу, гораздо приличнее пожалеть нас, чем сердиться» (Там же, 336 d–337 a). После этого объяснения сардонически усмехнувшись, Фрасимах сказал:

— О Геракл! Вот она обычная ирония Сократа! Я уж и здесь всем заранее говорил, что ты не пожелаешь отвечать, прикинешься простачком и станешь делать все что угодно, только бы вернуться от ответа, если кто тебя спросит» (Там же, 336 d–337 a). А вот как Алкивиад характеризует иронию Сократа. Алкивиад говорит о том, что все почитаемые толпой ценности — красоту, богатство и тому подобные — Сократ «ни во что не ставит, считая, что и мы сами — ничто, но он этого не говорит, нет, он всю свою жизнь морочит людей притворным самоуничижением» (*Платон. Пир*, 216 e). Заметим, что А. Ф. Лосев дает более приемлемый для характеристики сократовской иронии перевод последней части данного фрагмента: «Всю свою жизнь он, с одной стороны, не делает никаких утверждений, а с другой — постоянно подсмеивается над людьми, шутит над ними» (*Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 76*). В варианте А. Ф. Лосева представляется важным указание в составе иронии на то, что Сократ не делает никаких утверждений. И Фрасимах, противник Сократа, и Алкивиад, его друг, с разными оценками говорят об одном и том же — о притворном самоуничижении Сократа и о его стремлении лишь задавать вопросы, но не отвечать на них.

сказать, другие софисты, любящие вообще-то создавать видимость, не прибегали к созданию видимости собственной немощи в глазах своих собеседников. От этого их авторитет не умалялся в глазах публики, и они оказывали на нее весьма мощное «воспитательное» воздействие.) Если же ирония Сократа не обман и не иллюзия, если она суть продукт (возможно, необходимый) самой его философии, то она должна быть понята как характеристика отношения Сократа прежде всего к собственному знанию (а не к знаниям других людей), должна быть характеристикой его собственной философии.

Как бы там ни было, ирония Сократа полифункциональна — и в случае ее необходимого производства самой сократовской философией, и в том случае, если такой необходимости не было. С высокой степенью вероятности можно предположить, что на поверхности явлений лежит эристическая функция иронии: она позволяла Сократу продвигаться по диалогу к намеченной цели, умело обходя сопротивление его собеседников⁴⁸. В этой своей функции ирония имела целью усыпить бдительность участников рассуждения, иногда — оправдать кажущуюся на первый взгляд бессвязность длинного перечня предлагаемых Сократом вопросов⁴⁹. Используемой именно так иронией Сократ вну-

⁴⁸ Для исследовательской работы ирония не так нужна, как для словесного поединка с собеседником. Судя по текстам, Сократ, вступая в диалог с оппонентом, скорее всего, уже заранее знал в общих чертах, в каком направлении следует вести разговор и каким образом управлять рассуждениями своего собеседника. Трудно представить, опираясь, по крайней мере, на сохранившиеся диалоги, что, имея огромный опыт философствования, он не успел продумать до известных, конечно, пределов одну из проблем сравнительно небольшого их перечня, вышел на беседу слабо подготовленным, надеясь на удачу, и уже во время дискуссии якобы занялся поиском истины. Скорее, наоборот, на удачу чаще уповали его оппоненты. По всему видно, что в беседу Сократ вступал уже заранее зная результат, к которому нужно было прийти в зависимости от характера поведения противника. На это указывает и аргументация Сократа, столь тонкая, изощренная и серьезная, что на ее неожиданное нахождение надеяться довольно трудно; на это же указывает ловкость и изворотливость, с какой он меняет аспекты рассмотрения, чего очень сложно добиться при случайном и скоротечном ведении беседы.

⁴⁹ Имея представление об общем направлении, в рамках которого следует проводить диалог, Сократ строит беседу так, чтобы скрыть логику своих рассуждений: возможно, умышленно, возможно, под напором логики исследования, он часто заставлял человека отвечать на вопросы, на первый взгляд не связанные ни друг с другом, ни с предметом спора. И хотя противник ожидает подвоха, он все же не знает, где этот подвох произойдет. (Следует добавить, что логика рассуждений Сократа не всегда была безупречна, и иногда он прибегал для своих целей к софистическим приемам — подмене, расширению или сужению значений слов и т. п. (см., напр.: *Платон*. Горгий, 445 b 5 и сл.; 447 b 12 и сл.). За это он справедливо получал упреки прежде всего со стороны софистов, знавших толк в рассуждениях. Вообще своими рассуждениями Сократ весьма часто по форме мало отличался от софистов, а его аргументация, если отвлечься от содержания, нередко была несколько прямолинейной, искусственной и надуманной). Когда же картина целого, наконец, начинала вырисовываться и бессвязные на первый взгляд части соединялись в ло-

шал собеседнику мысль о том, что сам он (Сократ) собой никогда ничего серьезного в интеллектуальном плане не представлял и, дожив до седых волос, так ничему и не научился, что с детских лет сохранил в себе наивно-невинную любознательность и до сих пор мечтает найти себе учителя, чтобы познать истину⁵⁰. Усыпив иногда слишком наигранным и чрезмерным уничтожением бдительность собеседника, навязав ему роль наставника над недалеким в умственном отношении стариком, Сократ с юношеским задором и на правах любознательного ученика обрушивал на собеседника ворох вопросов. Вопросы «простоватый» Сократ ставил, конечно же, с умыслом, преследуя свою, скрытую от собеседника цель (часто эта цель состояла в том, чтобы привести противника к противоречию с самим собой). Цель оказывалась достигнутой, когда расслабившийся и не ожидавший подвоха собеседник, соглашавшийся с Сократом в каждом пункте его рассуждений, вдруг неожиданно для себя приходил к положениям, прямо противоположным тем, которые он отстаивал некоторое время назад.

Какова бы ни была истинная причина появления иронии в сократовской философии, ее применение приносило пользу, поскольку многие из его собеседников мнили, что имеют твердое знание о тех или иных проблемах нравственной, политической либо других сфер общественной жизни. Начни Сократ нравоучение с первых же шагов диалога, если бы не поколебал уверенность собеседника в его правоте, он мог бы встретить агрессивный и самонадеянный отпор, существенно затруднивший бы разговор⁵¹.

гическую цепь, то если даже подвох и замечался (что бывало крайне редко, ибо почти невозможно удержать в памяти все изгибы «бессвязной» речи и одновременно следить за все новыми фазами рассуждения), оказывалось слишком поздно что-либо изменить, поскольку очень многое пришлось одобрить, не ведая, куда идет рассуждение. Противник в этом случае вынужден был соглашаться теперь уже со всем, что предлагал Сократ, и, как правило, это приводило его к противоречию со своими первоначальными утверждениями, даже если он в душе с этим и не согласен.

⁵⁰Так вел себя Сократ в беседах, описанных в платоновских диалогах «Евтидем» и «Гиппий Большой». Лишь в тех случаях, когда ему приходилось вести беседу с хорошо знакомыми профессионалами — софистами, Сократ отказывался от роли простака, но сохранял маску искреннего дружелюбия (см., например, диалоги Платона «Протагор» и «Горгий»).

⁵¹Среди платоновских диалогов есть такие, все содержание которых состоит в развенчивании этих иллюзий. В них Сократ, как будто бы изначально поставив перед собой цель обескуражить противника (в особенности если он имел неосторожность хвалиться своей мудростью), «водит» последнего, как на привязи, из стороны в сторону, проводит мимо множества различных положений, после чего заканчивает разговор без какого-либо положительного результата, предложив, например, разобраться с этим вопросом в другой раз. В одних случаях поведение Сократа имеет явно иронический характер, как например, в диалоге «Гиппий Большой», где Сократ уязвляет самомнение софиста Гиппия; в других случаях Сократ как будто просто наставляет, как это происходит в разговоре с юношей

Положительные результаты давал и отказ давать позитивные определения, какова бы ни была его причина. Найдя себя противоречащим себе самому, собеседник впадал в состояние замешательства и недоумения. Растерянность относительно важнейших нравственных категорий, если она искренняя, способна побудить человека к глубокому серьезному исследованию либо самостоятельному, либо совместному с Сократом. Если собеседник, утратив спесь и преодолев обиды, возвращался к Сократу с твердым намерением стать его учеником, последний, по воспоминаниям Ксенофонта, «уже переставал смущать его разными вопросами, но вполне прямо и ясно излагал, что, по его мнению, следует знать человеку и чем лучше всего руководствоваться в своих действиях»⁵². В таком случае сократовская ирония выполняла еще и воспитательную функцию. «Эта ирония, — отмечает А. Ф. Лосев, — имеет своей целью изменять жизнь к лучшему и быть активным рычагом во всем воспитании человека»⁵³.

Воспитательную функцию сократовской иронии отрицать, конечно, нельзя, она слишком очевидна. Однако превращать ее в основную и даже в целевую для деятельности Сократа было бы, наверное, не вполне оправданным⁵⁴. И вряд ли Сократ именно для цели воспитательного характера пришел к необходимости иронично относиться к собеседникам. В иронии необходимо-воспитательного характера нет, а если Сократ приспособил ее еще и для вразумления соотечественников, так это, скорее, стечение обстоятельств. Воспитывать удобнее (или, по крайней мере, можно, и не хуже, чем иронией) положительным примером и предложением вниманию воспитанников положительных определений, а не разрушением тех, которые были, к тому же, сам Сократ не давал таких определений, которых требовал от других. Более того, для воспитательного воздействия ирония, содержащая в себе элемент лукавства, может быть, не очень хороша и способна пробудить в человеке не столько тягу к благому и прекрасному, сколько раздражение и ненависть.

Резонно предположить и еще одну функцию иронии, которую весьма условно можно назвать оправдательной. Имел ли ее в виду Сократ, когда вырабатывал свой иронический метод, или не имел, неизвестно; однако очевидно, что его ирония с успехом могла использоваться и

Еввидемом, мечтавшем о государственном поприще, но не имевшем знания того, что такое справедливость (см.: *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, IV, 2).

⁵² *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, IV, 2, 40.

⁵³ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 78.

⁵⁴ Основной ее считают Дж. Реале и Д. Антисери: «По целям метод Сократа фундаментальным образом имеет этическую природу (воспитание души), и лишь во вторую очередь он логический и гносеологический» (*Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. М., 1994. СПб., 1994. С. 71).

в этой роли. Суть ее заключается в том, что самоуничтожение способно в некоторой степени смягчить эффект возможного поражения в словесном поединке, оправдать и объяснить его. В случае неудачи всегда можно спрятаться за афишируемую собственную незначительность: мол, стоит ли требовать от человека, небогатого задатками, окончательного и правильного разрешения сложных проблем. Не следует сбрасывать со счетов, что как всякий боец от природы — а Сократ был настоящий «словоборец» — он азартен, не лишен хитрости и честолюбия. Поэтому он мог заботиться о защите своей «словоборческой» чести. Близко с ним знакомые, постоянные его спутники иногда указывали на скрытые предметом разговора вполне честолюбивые стимулы беседы. Например, в платоновском диалоге «Протагор» любимец Сократа Алкивиад, желая помирить ссорящихся спорщиков — Сократа и Протагора — отметил, что если бы Протагор признал, что он слабее Сократа в умении вести беседу (как Сократ признал Протагора сильнейшим в составлении длинных речей), то Сократу этого было бы довольно⁵⁵. В плане организации словесной победы над своим собеседником ирония была очень выгодным орудием: мало того, что она давала оправдание в случае поражения, она даже слабость, например, невозможность дать свое позитивное определение, могла превратить в победу. В самом деле, в словесной борьбе оставить уверенного в своем знании собеседника вообще без всякого знания (своего и чужого), в полной растерянности — это, конечно, победа, по крайней мере, с позиции той цели, которую Сократ перед собой ставил. С этой точки зрения можно сказать, что ирония вполне могла использоваться Сократом как маска, как защитное средство. Если при этом учесть, что отказ давать позитивное определение происходил на фоне подчеркнуто гипертрофированного самоуничтожения и шуток, то у окружающих могло сложиться впечатление, что сам Сократ хотя и не определил искомого понятие, знает его тем не менее, но водит всех за нос.

Однако даже если и усматривать в указанных функциях иронии известную правильность, значение их все же не следует преувеличивать: они не связаны внутренним образом с сократовской философией и имеют в такой их интерпретации случайные происхождение и назначение. Между тем ирония, видимо, связана с философскими воззрениями Сократа более существенно и внутренне, имеет, вероятно, глубокие и прежде всего *гносеологические* основания и касается не в последнюю очередь самого Сократа. Возможно, она выражает основное содержание сократовской стратегии, существо которого состоит в том, что сам Сократ выразил фразой: «Я знаю только то, что я ничего не знаю».

⁵⁵См.: Платон. Протагор, 336 с-д.

Некоторые слушатели и почитатели Сократа к этой его мысли относились и относятся не слишком серьезно, всего лишь как некоторому факту его биографии, и не ставят ее в тесную связь с его философией. Точнее говоря, ставят, но не в отношении Сократа к себе самому, а в его отношении к его собеседникам, и в том смысле, что Сократ развенчивал их ложную мудрость и приводил их к пониманию того же самого — к их знанию о самих себе, что они ничего не знают. Разумеется, в этом понимании Сократовой мудрости нет ошибки; она начинается, возможно, там, где исследователь отказывается распространять указанный тезис на самого Сократа.

Изображенный Платоном в диалоге «Федон» Сократ говорил, что он принял за благо считать истинным то, что соответствует отвлеченным понятиям, под которыми он вполне по-элейски понимал мысли, освобожденные от чувственного материала⁵⁶. Очевидно, что Сократ стремился реализовать методологию Парменида, однако сделать это оказалось далеко не просто. В некотором смысле элейцам было значительно легче работать с отвлеченными понятиями, поскольку их теоретическая установка не предполагала реализации их понятийного аппарата в конкретной практической деятельности человека, более того, она категорически ее отрицала. Пармениду достаточно было просто мыслить сущее логически строго и точно, чтобы реализовать свои теоретические установки; Сократу же требовалось не только отвлеченно определить регулятивы человеческой деятельности, но сделать это таким образом, чтобы они имели смысл для «чувственно воспринимаемой» деятельности.

Элейская школа, как известно, показала, что между отвлеченным мышлением и чувственным восприятием нет точек пересечения, что обе области не имеют значения друг для друга, а их совмещение чревато противоречиями. Постэлейская философия направляла свои усилия на нахождение той сферы, в которой отвлеченное мышление и чувственное восприятие были бы тождественны, но ее усилия не увенчались успехом. Сократ философствовал в этом же направлении, с той только разницей, что он искал точку пересечения этих сфер не

⁵⁶О своем отношении к чувственной и отвлеченной формам познания Сократ говорит следующее: «После того, как я отказался от исследования бытия, я решил быть осторожнее, чтобы меня не постигла участь тех, кто наблюдает и исследует солнечное затмение. Иные из них губят себе глаза, если смотрят прямо на Солнце, а не на его образ в воде или еще в чем-нибудь подобном, — вот и я думал со страхом, как бы мне совершенно не ослепнуть душою, рассматривая вещи глазами и пытаясь коснуться их при помощи того или иного из чувств. Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия» (см.: Платон. Федон, 99 d–e). Решение прибегнуть к отвлеченным понятиям фигурирует здесь как побудительный импульс, который совсем еще не означает, что Сократ нашел эти отвлеченные понятия.

в вещественных стихиях, а в человеческой деятельности. Нужно сказать, что и он не добился здесь успеха и его постигла участь, похожая на ту, которая постигла Анаксагора. Последний не знал, как «приспособить» Ум к чувственно воспринимаемым вещам, потому его Ум остался «не у дел» и оказался совершенно бесполезным для понимания мироздания, а Сократ не знал, как можно нравственные, эстетические и т. п. представления определить отвлеченным образом и как можно после этого руководствоваться этими отвлеченными понятиями в своей далеко не отвлеченной конкретной практической деятельности.

В самом деле, логически строго мыслить — значит мыслить в точном соответствии со значением слов. Справится с этой задачей в чисто логическом плане после примера элейской школы уже не представляло серьезного труда. Именно эта отвлеченная форма мышления и называлась элейцами истиной. Но как можно отвлеченно-логически, в соответствии с требованиями элейского мышления, определить «добро само по себе», «прекрасное само по себе», «справедливое само по себе» и т. п.? Определить так, чтобы в содержании каждого из этих понятий не «закралось» что-то отличное от них, чтобы в добре самом по себе не оказалось чего-то не доброго, а в прекрасном — чего-то не прекрасного. Что собой представляет справедливость, если за ее границы вынести справедливость по отношению к друзьям и врагам, по отношению к богам и людям, родственникам и чужим и т. д.? Что такое добро, если его не отождествлять с добром для хороших и плохих, людей и богов, мужчин и женщин? Любая конкретизация, любая связь с неабстрактными обстоятельствами может означать, что нечто определяется через то, чем оно не является, и вместо знания получится мнение. Едва ли не самая сложная проблема в этой отвлеченно-мысленной работе состояла в том, чтобы продемонстрировать, как полученные наивысшей абстрактности определения могли служить основой для практической чувственно воспринимаемой деятельности человека.

По-видимому, софист Фрасимах хорошо понял то, чего от других добивался Сократ. Он понял и требовал от самого Сократа дать именно отвлеченное определение справедливости и не отождествлять ее с чем-то отличным от нее, с чем-то конкретным, он требовал определить справедливость именно как справедливость, а не как пользу или нечто подобное, он требовал определить справедливость как таковую, саму по себе. Обращаясь к Сократу с требованием дать определение справедливости, Фрасимах настаивал: «Да не вздумай мне говорить, что это — должное, или что это — полезное, или целесообразное, или прибыльное, или пригодное, — что бы ты ни говорил, ты мне говори ясно и точно, потому что я и слушать не стану, если ты будешь бол-

тать такой вздор»⁵⁷. Сократ же, поскольку ему запретили определять справедливость через то, что ею не является, и в этот раз умело ушел от ответа и привычно возложил бремя онога на самого Фрасимаха⁵⁸.

Фрасимах в каком-то смысле справедливо упрекал Сократа в том, что он только спрашивает у других, но сам никогда не высказывается позитивным образом (об этом же говорил и Алкивиад). Спрашивать действительно легче, чем давать ответ. Это тем более верно, если речь идет о предельных вещах и значениях слов и если к тому же эти вещи нелогической природы. Нельзя на элейский манер логически определить, например, красоту или благо, сохранив их при этом как основу для деятельности, поскольку они являются нелогическим типом реальности. Их и им подобные «вещи», как позднее поймет Платон, не определишь, их можно, непосредственно усматривать помимо и до всякого логического определения⁵⁹. Сократ этого еще, по-видимому, не знал, и потому не знал, как можно строго логически определить именно предельные и нелогические «вещи», если при этом не ограничиваться только значением слова и тавтологией типа: «прекрасное есть прекрасное», «благо есть благо» и т. п. Весьма вероятно, что именно поэтому он и говорил о себе, что ничего из того, о чем спрашивает у других, не знает (именно не знает, если под *знанием* понимать мышление в отвлеченных понятиях, т. е. чистые значения слов; все остальное по элейским представлениям и, надо думать, по представлениям самого Сократа есть всего лишь мнение) и располагает только знанием того, что ничего не знает. Это верно, потому что по логике самого Сократа нельзя знать производные вещи, не зная исходных, тех, которые «сами по себе». А этих вещей Сократ, видимо, все-таки не знал.

Скорее всего, в признании собственного неведения Сократ был совершенно искренним, и говорил чистую правду; может статься, что он действительно не имел знания относительно тех явлений, о которых спрашивал, и совсем не притворялся, что не имеет знания, и не лукавил, когда уверял, что хотел бы узнать его от других. Возможно, далеко не случайно большинство его диалогов, из числа сохранных Платоном, не заканчивались никаким позитивным результатом. Если Сократ не обманывал относительно своего неведения, то это значит,

⁵⁷ Платон. Государство, 336 d. — Мотивы Фрасимаха в этой его реплике вполне понятны, поскольку должное, полезное, целесообразное, пригодное и тому подобное не есть справедливость. Фрасимах же требовал ясности и точности, что указывает на то, что он хотел услышать именно строго логическое определение справедливости, строгое и точное раскрытие значения слова «справедливость». Не дождавшись от Сократа такого определения и не веря в правильность такого определения, даже если бы оно и было дано Сократом, Фрасимах предложил свой вариант; далеко не абстрактный, вполне конкретный.

⁵⁸ См.: Там же, 337 а и сл.

⁵⁹ Об этом речь пойдет ниже.

что ему нечем было позитивным образом завершить *в форме знания* поиск тех вещей, о которых он вопрошал⁶⁰.

Хотя Сократ уверял всех в своем незнании, его нельзя считать совершенно лишенным знания. Он знал, но его знание было знанием незнания. Если под знанием понимать что-то определенное, например, чистые значения слов, или отвлеченные понятия, то незнанием будет все, что не является отвлеченным мышлением. Мышление, связанное с чувственным содержанием (мнение), тоже будет незнанием. Мнящий о своем мнении как о знании, не относится к нему как к незнанию. Знающий же о своем мнении как о незнании, должен знать, что собой представляет настоящее знание. Он должен иметь критерий знания, располагать признаками того, каким должно быть знание (иначе как бы он мог знать, что мнение не есть знание). Он должен знать его потому, что свое отношение к мнению определяет именно как знание, а также потому, что он определяет мнение как незнание (знание незнания, т. е. мнения), следовательно, и в том, и в другом случае он знает, каким должно быть знание.

По всей видимости, и Сократ знал, каким должно быть знание (чистое мышление), но самого знания *изучаемых им объектов* не имел. Он располагал ясными признаками знания — отвлеченного мышления, умел управлять им, но не знал в формах этого мышления те регулятивы, которые управляют человеческим поведением, не смог применить отвлеченное мышление к объекту, который отличается от самого отвлеченного мышления. Он не знал, каким должно быть знание о тех вещах, о которых он спрашивал себя и других; он знал только то, каким оно не должно быть. Он не знал, как можно определить эти регулятивы в формах отвлеченного мышления таким образом, чтобы они не были простыми тавтологиями («благо есть благо», «прекрасное есть прекрасное» и т. п.) и чтобы ими можно было руководствоваться в практической деятельности. В своей отвлеченной форме они совершенно бесполезны для поступков. Если же их сделать имеющими смысл для поступков, следовательно, наполнить их некоторым содержанием, отличным от чистого значения слова, то такое положение делается отличным от знания мнением. Сократ знал, как организовано знание, знал, чего не хватает мнению для того, чтобы быть знанием, но не знал знания об указанных вещах.

⁶⁰ Сократ не шутил относительно своего неведения. В одном из последних публичных выступлений — перед судьями, когда Сократу было не до шуток, он говорил о своей мудрости, состоящей в том, чтобы не зная чего-то и не воображать, что знаешь. В этом знании своего незнания и заключалась, по мнению Сократа, именно человеческая мудрость. Мудрость же софистов он называет сверхчеловеческой и признается, что не понимает ее. При этом Сократ заметил, что «хотя бы кому-нибудь из вас показалось, что я шучу, будьте уверены, что я говорю сущую правду» (см.: *Платон. Апология Сократа*, 20 d–e).

В то, что знание изучаемых им явлений есть, нет надобности верить. Очевидно, что оно есть, на это указывает само существование мнения. Если люди имеют разнообразные представления, например, о справедливости, то, несмотря на различия их представлений, они говорят хотя и по-разному, но все-таки об *одном* и том же. Не будь единства в их представлениях, люди говорили бы не по-разному об одном, а просто о различных вещах. В основе всех представлений о справедливости лежит одно единое для них всех, универсальное представление о ней. Оно должно быть лишено конкретных черт, оно должно быть отвлеченным от всего конкретного. В мышлении каждого человека это есть, но люди не знают этого содержания, лишь думают, что знают.

Знание своего незнания развернулось у Сократа в методологию поиска, в методологию бесконечного (поскольку не приходит к позитивному результату) разложения мнения. У этой методологии должна была быть завершающая часть, состоящая из отвлеченных понятий. Их, однако, Сократ не знал, и знал об этом. Твердо, пожалуй, он знал только то, чем должно быть знание, знал, что сам его не имел, и знал, каким образом следует к нему продвигаться — от многого к одному путем разложения мнения и выхолащивания из него чувственного содержания.

Своими вопросами он разрушал иллюзорные представления (мнения) других, показывая, что они на самом деле не знают того, о чем они мнят себя имеющими знания. Отказом давать собственные позитивные определения Сократ показывал, что и сам он ничего не знает из того, о чем ведет речь. Но этими же своими вопросами он показывал, что знает о своем незнании (и о незнании своего собеседника; в отличие от Сократа его собеседники не задавали себе вопросов именно потому, что думали, что знают, либо же потому, что не знали, каким должно быть знание), потому и не удовлетворяется данными ответами и продолжает задавать и задавать их. Он знает только о своем незнании, оттого и ставит вопрос за вопросом, но не знает того места, на котором постановка вопросов должна быть закончена. Его знание было отрицательным и несамостоятельным: оно существовало только в процессе разложения мнения и не могло существовать без опоры на последнее, оно было знанием того, что мнение не есть знание. Возможно, поэтому он считал свою мудрость ничтожно малой, даже почти никакой, малой настолько, что и сам себе не мог дать позитивных ответов на те вопросы, которые ставил перед собой и перед другими.

Ирония Сократа, видимо, не была продуктом его произвольного выбора, а выражала существо его философской позиции, суть которой состояла в знании своего незнания. Если под иронией понимать притворное самоуменьшение знающего, то Сократ не иронизировал. По крайней мере, он не иронизировал в такой степени, чтобы сознательно

сделать иронию своим методом, поскольку Сократ не притворно самоуменьшался, а вполне искренне. Просто дело состоит в том, что формула «знание незнания» сама по себе иронична, так как представляет собой самоуничиженное знание: знание незнания есть незнание (если знание должно как-то соответствовать своему предмету), ничтожное знание, уменьшенное знание, знание, равное незнанию. Она вбирает в себя два взаимоисключающих состояния, и потому обладателя «знания незнания» ставит одновременно в два взаимоисключающих положения — и полного невежи, и знатока. Как знание *незнания* знание равносильно самому незнанию⁶¹, вместе с тем, как все-таки *знание* незнания оно есть именно знание, дающее владеющему им человеку все то, что обычно дает знание — мастерство (мудрость), силу, умение. Знающий свое незнание, действительно, не знает, но его знание своего незнания дает ему силу над незнанием (своим и чужим). Ирония Сократа есть продукт тождества незнания и знания, продукт совмещения в одном философствующем субъекте незнания и его знания. Как незнающий он признавался в своем неведении и демонстрировал свою неспособность к позитивному отвлеченному знанию. Эта сторона поведения Сократа должна была порождать у собеседников предположение о его интеллектуальной немощи. Как знающий Сократ показывал себя дальновидным, уверенным, сильным, знающим свое дело исследователем. Эта сторона деятельности Сократа невольно вызывала у его собеседников ощущение того, что они имеют дело с настоящим знатоком. Обе стороны находились в противоречии друг с другом и не могли не сбивать с толку. Ироничность сократовской позиции в том и состояла, что он заявлял о своем незнании, но вел себя как знающий; ведя же себя как знающий, знания при этом не давал, потому что не знал его. Важно при этом отметить, что его ирония лишь во вторую очередь была направлена против незнания других, тогда как в первую очередь она направлялась на него самого. Его ирония есть прежде всего самоирония и лишь затем ирония.

Сократ не иронизировал по поводу своего незнания, напротив, в этом отношении он был честен и открыт; он не иронизировал и по поводу своего знания, считая его всего лишь знанием незнания. Сократ говорил правду о своем незнании, но ему при этом не всегда верили, и многие были убеждены, что он притворяется, будто не ведает; они полагали, что на самом деле Сократ знает то, о чем вопрошает, только по злонаправию и ироничности своей скрывает свое знание от

⁶¹ Это положение представляется довольно логичным, поскольку между знанием и его объектом должно быть какое-то тождество, некое родство. Знание должно быть в каком-то смысле тождественным своему предмету. В противном случае знание не будет знанием данного объекта.

других⁶². Виной тому был не только противоречивый и объективно-ироничный характер его философской позиции («знание незнания») но и то, что Сократ в определенной мере иногда сознательно, а иногда и неосознанно, подыгрывал этой позиции. Приемы такого подыгрывания были разнообразными. К примеру, будучи, по-видимому, и без того человеком добродушно-дружелюбного склада, он иногда становился нарочито и гротескно добродушным и дружелюбным; даже в тех случаях, когда исследование проводил сам Сократ, а собеседник был в состоянии давать лишь беспомощно-простые ответы (наподобие «да-нет»), Сократ превращал своего собеседника в едва ли не главное действующее лицо, именно ему приписывал достижения, неудачи же исследования брал на себя. Своему неведению Сократ подыгрывал несоразмерным усилением игры в наивность, слабость, неуверенность в собственном положении. Своему знанию и подыгрывать не было никакой нужды.

Сократ не притворялся незнающим, он действительно не знал. Поэтому иронию в строгом смысле слова лишь весьма условно можно назвать частью сократического метода. Если под методом понимать сознательно разработанные приемы и процедуры, то по своему происхождению сократовская ирония — не вполне метод. Ирония действительно была бы методом, если бы Сократ знал то, о чем спрашивал других, но при этом сознательно притворялся несведущим. Сократ же, по-видимому, специально не создавал ироничной части своего метода, она получилась сама собой. Вся «вина» Сократа состояла в том, что он подыгрывал ситуации и позволял себе шутить. Шутка сама по себе вовсе не иронична, ее вполне можно использовать и при ином характере беседы — без самоуничижения и с позитивным итогом в конце рассуждений. Соединившись же с объективно-ироничной позицией Сократа, она усиливала ироничный характер последней.

Будь Сократ серьезным во время беседы, к его заявлениям о собственном незнании относились бы серьезно и просто заподозрили бы его в скептицизме. Однако он шутил и играл роль, и этим вольно или невольно создавал в глазах окружающих иллюзию того, что он что-то знает. То, как он мастерски расправлялся с представлениями своих собеседников, как он уверенно и со знанием дела разлагал их мнения, внушало окружающим мысль, что Сократ знает ту цель, к которой он стремится привести собеседника, и твердо знает то, о чем спрашивает, просто он не торопится высказывать свои знания вслух. Трудно допустить, что человек, так уверенно и практически всегда разруша-

⁶²О *притворном* самоуничижении Сократа говорит его друг Алкивиад (см.: Платон. Пир 216 e). Дж. Реале и Д. Антисери иронию Сократа прямо называют «притворством в незнании» (см.: Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. С. 73).

ющий воззрения других, сам при этом ничего не знал из того, о чем спрашивал; сложно согласиться с предположением, что человек, твердо знающий, как не надо мыслить, сам при этом не знал, как мыслить надо. Кажется, что Сократ создавал иллюзию, когда говорил о себе, что он ничего не знает, кажется, что он знающий. На самом же деле он говорил чистую правду, возможно, именно тогда, когда признавался в неведении; но его незнание и одновременно знание, т. е. самоуничижение его знания до незнания, с одной стороны, и мастерское владение рассуждениями, возвышающее его до знания, — с другой, придавали поведению Сократа ироничную форму, которая переворачивала все «с ног на голову» и создавала иллюзию, будто Сократ на самом деле знает то, о чем спрашивает, но создает иллюзию своего неведения. Шутливая манера ведения беседы превращает в нашем сознании правду Сократа в иллюзию нашего его восприятия; шутка так устроена, что высказанная в шуточной форме правда вызывает у нас недоверие к ней как к правде и как будто бы автоматически побуждает нас верить как в правду в противоположное ей.

Признаваясь в *своем* незнании, Сократ вольно или невольно противопоставлял себя большинству софистов, которые мнили о своем всеведении и потому полагали себя вправе учить других. В этом смысле он был антисофист, совсем не софист, если под софистом понимать человека знающего. Сократу нечего было сказать на том же самом уровне, который он своими вопросами предлагал другим. Он был знатоком того, как должно происходить разрушение мнения, но он не был знатоком того, что должно прийти на смену мнению. Потому Сократ и не учил никого, а стремился учиться сам у своих собеседников (за это, к стати, справедливо платить, а не брать плату, и Сократ поступал по справедливости). Сократ как ничтожное оценивал человеческие представления — и свои и чужие — но о ничтожности своих представлений говорил публично, а ничтожность представлений своих собеседников выявлял своими вопросами. Мудрым может быть только божество, тогда как человеческая мудрость состоит в знании собственного незнания. Это единственное знание, доступное ему. Стоит отметить, что подобным предположением Сократ вновь обнаружил себя не как софист: последние, как известно, весьма часто сомневались в существовании богов (Бога), а знание делали принадлежностью человека; Сократ демонстрировал на себе и на них, что человек настоящего знания не имеет и что оно есть прерогатива божества.

Вероятно, вначале своего вопрошающего пути Сократ искренне надеялся от кого-то из людей услышать слова мудрости (как он сам об этом говорит); но со временем, убедившись в неспособности ни своих собеседников, ни себя самого дать ответы на соответствующие вопросы, он, видимо, утратил надежду на их обнаружение, и, утвердившись

в мысли, что мудрым по-настоящему может быть только божество, двигался в своей философии как бы по инерции, находя благо в самом вопрошании (поскольку разрушать самомнение и спесь и тем самым уничтожать иллюзию и восстанавливать истину, конечно же, является благом).

Уже говорилось о сообщении Ксенофонта о том, что Сократ все-таки предлагал позитивное знание тем, кто, преодолев обиду, просил его об этом. Ксенофонт, однако, не очень сильный философ и не слишком хорошо разбирался в логической проблематике. Доверять ему во всей полноте в вопросе о том, давал ли Сократ своим слушателям действительно знание или все-таки мнение, не стоит, по крайней мере, полностью. Возможно, Сократ и определял некоторые искомые вещи, как он это делал с представлениями о добродетели или о мужестве. Однако те определения, которые он давал, не являются определениями искомых «вещей» самих по себе, они наполнены конкретными признаками и не удовлетворяют требованиям, которые к ним предъявлял сам Сократ⁶³. К примеру, прекрасное, как уже говорилось выше, сближается у него с целесообразностью, но понимание прекрасного от этого не делается яснее и определеннее; совершенно не понятно от их сближения, чем прекрасна целесообразность? Что в ней есть такого, что делает ее прекрасной? Дело осложняется тем, что ведь и нецелесообразные вещи могут быть прекрасными: например, прекрасным кажется утренний восход солнца или вечерний его закат, причудливость формы облаков и похожих явлений, однако целесообразность этих и подобных им вещей усмотреть непросто. Целесообразность, разумеется, при известной изворотливости ума можно найти едва ли ни во всем, в том числе и в указанных явлениях, но они кажутся прекрасными не благодаря этой целесообразности, которую мы не усматриваем, а благодаря чему-то иному, которое усматриваем. Кроме того, и сам Сократ видел, что целесообразности может быть и не прекрасной. Как выясняется в разговоре Сократа с Критобулом, человеческое лицо может быть целесообразным, но при этом некрасивым; более того, может сложиться такая ситуация, что чем более целесообразны по своему каждый из элементов лица, тем менее красиво само лицо⁶⁴.

Как говорилось выше, добро он сближал с полезностью⁶⁵, что тоже нельзя назвать определением добра самого по себе. Если добро и по-

⁶³ Речь идет о том, что Сократ вопрошал о «вещах» самих по себе, отвлеченных, а не конкретных. Когда же он сам отвечал, он предлагал варианты определений, в которых фигурировали не сами по себе добро, добродетель и т. п., а конкретные представления о них.

⁶⁴ См.: *Ксенофонт*. Пир, 5, 4–7.

⁶⁵ В платоновских диалогах это делается не единожды. Например, сближение благого и полезного имеет место в «Меноне» (87 d–e), а также в «Протагоре» (358 b–c), в «Горгии» (474 d–e).

лезность суть одно и то же, тогда нет надобности употреблять разные слова для одного и того же; если они различны, то в таком случае не следует одно определять через другое, поскольку тогда определится не благо само по себе, а благо, выраженное в ином — в полезности, отчего полезность станет благой. Равносильны ли суждения «благо есть польза» и «польза есть благо»? Ситуация несколько прояснится, если припомнить, что и прекрасное сближалось с благом. Более того, и справедливость тоже⁶⁶. Ведь не мог же Сократ сказать, что справедливость не есть благо. Кроме того, она и полезна и прекрасна... Можно ли уравнивать положения «справедливость есть благо» и «благо есть справедливость». Если их уравнивать нельзя, то это будет означать, что одно определяется через иное, и определение не говорит о вещи «самой по себе».

То же самое следует сказать и об определении добродетели, которое можно найти в его рассуждениях. отождествление добродетели с знанием (оперирование отвлеченными понятиями), возможно, справедливо для человека в его зрелом возрасте, но не справедливо для ребенка, животного, того или иного инструмента и т. п. (известно, что добродетелью греки считали свойство, могущее быть обнаруженным не только у людей, но и у животных и неодушевленных предметов), и потому не является определением добродетели самой по себе.

То, что Сократ, давая такие определения, заявлял в то же время о собственном неведении, свидетельствует в пользу того, что он понимал их ограниченность, их мнимый характер и не отождествлял их со знанием. Он не отождествлял их со знанием и тем не менее разрабатывал. Это вполне понятно и оправданно, поскольку человек должен действовать даже в том случае, если отвлеченно-мысленные определения блага, справедливости и тому подобного ему не образовать. Человек не может не действовать, а действуя, не может не руководствоваться какими-нибудь представлениями (желательно наиболее совершенными). Вероятно, и Сократ давал мнимые определения, которые хотя и не являлись отвлеченными понятиями, все же позволяли как-то действовать на их основе⁶⁷.

⁶⁶ Справедливость Сократ отождествлял с законностью (см.: *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, IV, 4, 18). Справедлив, по мнению Сократа, тот, «кто знает постановления законов, касающиеся людей», и поступает в соответствии с ними (Там же, 6, 6–7). «Правители в государствах, — говорит он софисту Гиппию, — самые лучшие те, которые являются главными виновниками того, что граждане повинуются законам. Государство, в котором граждане наиболее повинуются законам, и в мирное время благоденствует, и на войне неодолимо» (Там же, IV, 4, 15). Хотя первые строки указывали на то, что справедливость отлична от блага, последние свидетельствуют в пользу их близости.

⁶⁷ Позже Платон станет частично оправдывать мнение, допуская, что правильное мнение в практической деятельности может не уступать знанию.

Так выглядит в основных своих моментах философская позиция Сократа. Конечно, ее нельзя назвать систематичной, продуманной во всех деталях; многое в ней заимствовано из других философских и религиозно-философских учений, многие важнейшие понятия получили в конце концов довольно абстрактные определения (следовательно, допускали возможность различной и даже противоположной их трактовки), и целый ряд проблем не нашел окончательного разрешения. Эта неоднородность, некоторая незавершенность учения и отсутствие у него систематической строгости и стали, надо полагать, причиной того, что после смерти Сократа его ученики, не сдерживаемые однозначностью базовых понятий (поскольку сам учитель такой однозначной их интерпретации не дал), «разбрелись» в разные стороны в поисках блага и истины. Дело заключалось в том, что многие из его слушателей пришли к нему уже зрелыми людьми со сложившимися взглядами, знакомыми с иными доктринами, от которых не было основания отказываться во всей полноте (хотя бы потому, что Сократ не имел учения о природе); у всех у них были разные происхождение и образование, разные судьбы; наконец, все они были просто психологически разными людьми, со своими симпатиями и антипатиями, со своими привычками и жизненными целями. Именно поэтому каждый из них усмотрел в Сократе в качестве главного момента его учения и образа жизни как раз то, что сам склонялся считать главным, и воспринял лишь то, что отвечало его воззрениям и интересам.

Можно констатировать, что по некоторым важнейшим параметрам позиция Сократа несущественно изменилась по сравнению с позицией элейской школы и ее ближайших последователей. Разумеется, различия имели место, но они касались прежде всего объектов исследования: элейцы изучали чистое мышление, «младшие» физики подвергали рассмотрению явления природы, а Сократ размышлял о человеческой деятельности. Однако важно отметить, что теоретико-методологическая позиция Сократа осталась близкой позициям элейцев и некоторых из «младших» физиков, поскольку всем им было свойственно исходить из предположения, что реально существуют только чувственно воспринимаемые вещи, которым противостоят взаимоисключающие познавательные способности — ощущения и отвлеченное мышление. Сократ, как и элеаты, счел за благо признать истинность за отвлеченным мышлением, что в сложившейся ситуации было, к слову сказать, совершенно не обязательным: Протагор, например, истинным считал ощущение, и нужно признать, что к чувственно воспринимаемым вещам ощущения подходят больше, чем отвлеченное мышление. Между отвлеченным мышлением и чувственно воспринимаемыми вещами нет ничего общего, и отвлеченное мышление, которое Сократ рассматривал в качестве уподобления вещам, на самом деле именно в

чувственной воспринимаемости вещей ничего не отражало и не было им подобным: в чистом, отвлеченном мышлении нет ничего чувственно воспринимаемого.

Позицию Сократа нельзя назвать устойчивой, поскольку мышлению, на которое делается ставка, самому оказывается не на что опереться в реальном (чувственно воспринимаемом) мире. Такая неустойчивость мышления связана с тем, что у отвлеченного мышления нет собственного объекта, который был бы этому мышлению одноприроден. Из-за отсутствия собственного предмета, эляаты, как известно, определения отвлеченного мышления переносили на чувственно воспринимаемые вещи. Однако чувственно воспринимаемые вещи не принимали формы отвлеченного мышления, и дело заканчивалось апориями. Сократ не собирался отвлеченное мышление переносить на чувственно воспринимаемые вещи, но он хотел, чтобы этому мышлению подчинялась чувственно воспринимаемая человеческая деятельность. Он хотел, чтобы отвлеченное мышление стало стимулом для чувственной деятельности, однако его чаяниям не суждено было сбыться, и у него не получалось создать предельно отвлеченные определения, которые были бы и отвлеченными, и в то же время могли бы служить опорой для человеческих чувственно воспринимаемых поступков. Отвлеченно-логические определения, если бы они существовали, были бы совершенно бесполезны для чувственно воспринимаемой практической деятельности человека, не могли бы ею управлять, а она не могла бы ими руководствоваться. В свою очередь, то, что имело смысл для практической деятельности, не было знанием, но было мнением. В философии Сократа между отвлеченным мышлением и чувственным восприятием продолжала существовать такая же непроходимая пропасть, какую обнаружили между ними эляаты, и это при том условии, что Сократ был убежден в существовании знания и в том, что между знанием и чувственным восприятием должно иметь место единство, делающее возможным мнение.

Сократ оказался «закатым» между неистинным мнениями, которыми в подавляющем большинстве руководствуются люди в практической деятельности, и истинным знанием, которое в своей отвлеченной форме оказалось совершенно бесполезным для человеческой деятельности. Сократ был убежден в существовании отвлеченно-мысленного знания, отличного от простой тавтологии, но при этом не утратившего своей отвлеченности и не ставшего в результате своей конкретизации мнением; однако сам он такого знания не имел и полагал, что такое знание доступно богам, но не людям. Невозможность найти единство отвлеченного мышления и чувственного восприятия выразилась в том, что Сократ признал себя незнающим: он не знал того знания, которое,

будучи знанием, могло бы стать основанием чувственно воспринимаемой деятельности.

Как ни печально, но Сократ не дал людям никакого истинного руководства в практической деятельности. Он всю жизнь стремился к тому, чтобы сделать философию полезной для человека, чтобы она приобрела практическое применение, но не смог преодолеть пропасти между отвлеченным мышлением и чувственным восприятием и так и оставил его (отвлеченное мышление) в бесполезном для практической деятельности состоянии. В самом деле, конечно, совсем неплохо, что Сократ разрушал далеко не истинные мнения своих соотечественников, но что он предлагал взамен? Мог ли он на место разрушенного мнимого представления поставить новое, истинное? Увы, нет, в чем сам охотно сознавался. С чем же он тогда оставлял сограждан? Он заставил их сомневаться в прежних представлениях, а новых не предложил. В результате люди могли потерять веру в старые, но и новых не приобрести. Поиск ради поиска, поиск без надежды на нахождение результата бессмыслен, а в известных условиях он может принести больше вреда, чем пользы. Но даже если в нем нет вреда, то какая же в нем польза?

Возможно, понимая сложную ситуацию, в которую попала философия в лице Сократа, Платон в будущем подвергнет переосмыслению значимость мнения и смягчит жесткость противостояния знания и мнения в их отношении к деятельности, допустит существование своего рода компромисса между ними в виде так называемого «правильного мнения». Хотя оно и мнение, но тем не менее правильное, и по своему содержанию оно ничем не отличается от знания. Оно, конечно, не есть чистое знание, однако, будучи своим содержанием тождественным знанию (по форме они все-таки отличаются), мнение в отличие от него может быть основанием человеческой деятельности.

В силу указанной позиции Сократ не мог дать внятное разрешение поставленного еще софистами вопроса о достоверности наших представлений. Поскольку Сократ не вышел за пределы мнения, в котором не существует чистого ощущения и чистого мышления, но которое одновременно объединяет в себе и мысленный, и чувственный аспекты, его позиция не исключала возможности поиска достоверности и в мышлении, и в чувственном восприятии.

В самом деле, очевидно, что если нет никаких предметов кроме чувственно воспринимаемых, то чувственное восприятие (ощущения) должно стать тем, что достойно доверия (достоверно), по крайней мере, в некоторых пределах. Было бы странным отказать чувственному восприятию в достоверности, если оно и построенные на его основе мнения в большей степени согласуются с чувственно воспринимаемыми вещами, нежели отвлеченное мышление, которое чувственно не вос-

принимаемо. В чем могла бы состоять необходимость, основываясь на которой можно было бы отдать предпочтение достоверности именно отвлеченного мышления перед достоверностью ощущения, если не забывать, что в строгом смысле слова отвлеченное мышление не говорит ни о чем из реально существующих вещей? Почему следует уповать на отвлеченное мышление, если ему ничего не соответствует в реальном мире и если на его основе нельзя построить практическую деятельность?

Вместе с тем хотя мышление и не имеет адекватного себе предмета, хотя оно и вынуждено соотноситься с не похожими на него чувственно воспринимаемыми вещами, в нем тоже есть некоторая достоверность: мы на опыте (причем чувственном) видим оправданность и правильность тех или иных рассуждений, поскольку продуманные действия оказываются более полезными и более успешными, чем непродуманные. Такая практическая полезность мышления свидетельствует о том, что мышление что-то все-таки отражает в вещах и позволяет предполагать возможность поиска достоверности также и в формах мышления.

В этом состоит существо позиции Сократа: он двигался к знанию, но не дошел до него, не сумел продемонстрировать его единоличную и преимущественную по сравнению с чувственным восприятием достоверность, поэтому оставил своим слушателям возможность признавать достоверность как за мышлением, так и за чувственным восприятием. Если нет никакой необходимости отдавать предпочтение мыслительной либо чувственной достоверности, каждый может избирать для себя приоритеты на собственный вкус и искать благо как таковое либо в логической, либо в чувственной областях.

В результате те из слушателей Сократа, кто был близок настроениям элейской школы, стали считать благом ум и его определения. Этим путем двинулись мегарцы. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что, возможно, увидев трудности Сократа, они сняли с себя задачу согласовывать чувственную деятельность с отвлеченным мышлением и сочили за благо, как и элеаты, работать только с отвлеченным мышлением и довольствоваться параллелизмом в отношениях между последним и чувственным восприятием.

В свою очередь, тем из последователей Сократа, кто делал акцент на том, что подлинно существуют все же чувственно воспринимаемые вещи (против чего он и сам не возражал), ничто в его учении не мешало искать благо именно среди чувственно воспринимаемого: ведь достоверное благо стоит искать среди реально существующего, а не среди эфемерного, а реально существуют именно чувственно воспринимаемые вещи. По этому предуготованному Сократом пути двинулись киренаики.

Между этими крайними позициями — мегарцами и киренаиками — прокладывали каждый свой путь киники и Платон. Киники по ряду позиций тяготели к киренаикам, а Платон — к мегарской школе. Для развития философии большое значение имело учение Сократа о логическом определении. По свидетельству Аристотеля, Сократ не считал отделенными (т. е. самостоятельно сущими) от вещей ни общее, ни логические определения⁶⁸, но некоторый повод для возможного такого рассмотрения в будущем дал уже хотя бы тем, что создавал эти определения. Они не принадлежали чистому знанию (скорее, мнению), но дело заключалось даже не столько в результате, сколько в самом подходе, который практиковал Сократ. Он был убежден в том, что в основе множества частных представлений об одном объекте лежит представление универсальное, единое в них и общее для них всех⁶⁹. Оно суть такое же реальное единичное представление, как и те, которые на нем основываются; разница между ними состояла лишь в том, что оно есть чистая мысль, тогда как многие частные представления (мнения) являются соединением этой чистой мысли с чувственно воспринимаемым содержанием. Сократ был убежден в том, что «за спиной» каждого мнения стоит знание, он предполагал, что чувственный элемент мнения и его отвлеченно мысленный элемент должны быть в чем-то едины, должны общаться. Этот чисто мысленный элемент во мнении существует в преломленном через чувственность виде, проявляется через инородную (чувственную) среду. Задача определения состояла в том, чтобы выделить отвлеченно мысленный элемент, обособить его от чувственного, от среды его проявления, сделать его ясным, чтобы практическая деятельность человека могла осуществляться с опорой на сознательное использование знания.

Это не элейское, а именно Сократово изобретение — искать во многих представлениях одно как их основание. Элейцы не предполагали, что чистая мысль и чувственное восприятие могут быть едины и в состоянии общаться друг с другом. Если иметь в виду объективный итог учения, то нужно признать, что чистая мысль и чувственное восприятие существовали у элейтов параллельно, не пересекаясь. Ну а если пересечения случались, то они грозили апориями.

Сократово изобретение имело очень мощный эвристический ресурс. Любому желающему, кто захотел бы в будущем поставить перед собой вопрос об отношении слов к вещам, достаточно было воспользоваться сократовским методом создания определений, и то, что Сократ проделывал со словами, сделать теперь уже с самими вещами. Это использование Сократовой методологии по отношению к другому,

⁶⁸ См.: *Аристотель*. Метафизика, 1079 б 31.

⁶⁹ Там же, 1086 б 2–3.

нежели речь, предмету, грозило быть очень продуктивным и по сути обрекало того, кто пошел бы этим путем, на обнаружение чисто мысленного содержания уже не только в словах (точнее, мнениях), но и в самих вещах.

В самом деле, философия уже давно искала способ объединить чувственно воспринимаемое и отвлеченное мышление, существующее в словах. А потому рано или поздно она должна была поставить перед собой ряд вопросов, а именно: есть ли и в вещах, как и в наших представлениях, какие-нибудь сущности, единые для того или иного множества предметов, и если есть, то какими они должны быть и в каких формах они могут постигаться — в ощущениях или с помощью мышления? Если никаких единых для многих вещей сущностей нет, то откуда в этих вещах берутся подобие их друг другу и общие для всех закономерности? Этот вопрос есть только другая формулировка вопроса о том, чем являются и к чему относятся наши логические определения: к единичным чувственно воспринимаемым предметам, представляя собой только имена, имеющие собирательное значение, или к реально и самостоятельно существующему общему (например, общий для всего народа интерес, общая для всего государства цель, если речь идет о представлениях; единая родовая сущность, если имеются в виду физические вещи), мысленному, логическому. Не важно, кто конкретно сформулировал такие вопросы, важно другое — то, что они рано или поздно должны быть поставлены. Намеченный путь оказался именно тем, каким пошел Платон.

2. Сократические школы — софистическое продолжение сократовского учения

К сократическим обычно относят киренскую, киническую, мегарскую и элидо-эретрийскую школы⁷⁰; сильное влияние сократического мышления испытал на себе также ранний Платон. Общей для них была любовь к Сократу, симпатия к его образу жизни и учению; отличались они друг от друга тем, что заимствовали из сократовского учения лишь те или иные отдельные фрагменты и пытались совместить их с элементами воззрений физиков.

Сократ, несколько смущенный кризисом античной физики и подвигнутый аргументацией софистов, счел правильным иметь дело только с *достоверным* знанием и этим в определенной степени замкнул себя в субъективной сфере — в сфере сознательной практической деятельности человека, управляемой речью. И все, кому будет суждено в дальнейшем в создании своих учений отталкиваться от Сократа, не

⁷⁰Элидо-эретрийская школа в силу ее незначительности в данной работе рассматриваться не будет.

смогут этой сферой пренебречь. Они также, но в разной степени, будут искать условия достоверности познания и деятельности, и своим исходным пунктом будут иметь сферу сознательной деятельности. Некоторые из них на софистический манер достоверным сочтут удовольствие, иные — свободу, а третьи, подобно элейцам, — логическое мышление. Одни из них так и останутся в субъективной сфере (киренаики и киники), а другие попытаются выйти за ее пределы (возможно, мегарики и совершенно точно — Платон).

Но даже и эти последние предпримут указанное движение, как бы проходя вонне сквозь призму речи и сознания, опираясь на формы осознанной (пропущенной через речь) субъективной деятельности, и потому внесубъектное бытие они будут моделировать, сознательно опираясь на мышление и речь⁷¹.

КИРЕНСКАЯ ШКОЛА

Киренская школа была основана Аристиппом из Кирены (ок. 435–360 гг. до н. э.), когда после смерти Сократа он вернулся из Афин на родину. Кроме Сократа он был близок также и к некоторым другим софистам и, подобно им, стал первым из учеников Сократа брать деньги за преподавание⁷². Киренаики строили свое учение на основе сократовского положения о достоверности нашего познания, несколько его изменив. Подобно Сократу, они полагали, что вполне разумно направлять свои усилия на познание лишь того, что может быть исследовано с высокой степенью достоверности. Как и Сократ, киренаики считали, что достоверным может быть только то познание, которое имеет своим объектом знание и построенные на нем действия, поскольку все это ближе, доступнее и очевиднее для сознания. Совершенно лишены достоверности суждения о физических явлениях и их причинах, на что указывает опыт физиков, говоривших об одном и том же предме-

⁷¹Разумеется, человек не может выйти (в особенности в теории) за пределы своего сознания и форм его деятельности. Но существует большая разница между неосознанным переносом на объект субъективных форм и переносом вполне осознанным. Физики, конечно, тоже объективировали свои субъективные состояния, но делали это неосознанно, наивно полагая, что имеют дело с «чистым» объектом. Изучением же субъективных форм деятельности они пренебрегали, с чем в значительной мере и был связан кризис физики. Следующие за софистами и Сократом мыслители уже знают о различии между объектом и субъектом познания и должны теперь удерживать оба момента: и субъект, и объект. И, понимая неизбежность переноса субъективного на объективное, они озабочены только тем, чтобы переносить наиболее объективное из субъективного.

⁷²Диоген Лаэртский сообщает, что Аристипп часть денег, заработанных таким образом, пытался отсылать Сократу, но последний возвращал их назад, мотивируя свой отказ запретом демона (см.: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М., 1979. С. 124).

те столь неодинаково и, следовательно, недостоверно. Когда человек переживает какое-либо воздействие со стороны того или иного физического предмета⁷³, можно безошибочно сказать, что он ощущает, например, белый цвет или сладкий вкус, либо что-то подобное, но нельзя с уверенностью сказать о том, что именно произвело в человеке данное ощущение. Ведь можно, полагали они, кого-нибудь заставить переживать и белый цвет, и сладкий вкус при помощи небелого и несладкого. При этом киренаики апеллировали к весьма популярным в то время в философской среде медицинским наблюдениям о том, что больной желтухой видит желтым воздействующий на него предмет независимо от того, каким в действительности цветом обладает этот предмет; страдающий же гноением глаз от любого предмета имеет ощущение красного цвета. Достоверным и истинным в данной ситуации можно признать только содержание ощущений (т. е. то, что в данный момент человек переживает именно желтое или красное), но что сам воздействующий предмет — желтый или красный, недостоверно и неистинно. Причем такое положение дел признавалось верным не только для аномального, но и для нормального состояния человека⁷⁴. Возникающая в нас аффекция не показывает нам ничего больше себя самой, поэтому только аффекция есть то, что нам является; то же, что находится вне нас и что способно произвести аффекцию, может быть, и существует, но не является⁷⁵. Исходя из соображений подобного рода, киренаики отрицали возможность существования науки о природе.

Но не все обстояло просто и в сфере сознания. Ведь последнее состоит из различных элементов, кажущихся не в одинаковой степени достоверными. В человеке есть ощущения и речь и по уровню достоверности, т. е. по силе непосредственной подчиненности человека тому и другому, по степени его зависимости от них, а следовательно, по силе убедительности ощущения, в понимании киренаиков, имели перед речью неоспоримые преимущества. О самостоятельности мысле-речи по отношению к физическому (чувственно воспринимаемому) миру уже говорилось выше. Речь в отличие от ощущений произвольна и может продуцировать нечто такое, во что не в состоянии поверить ни ее автор, ни тот, кому она адресована. Можно говорить и не верить в то, что говоришь, тогда как ощущая, нельзя не видеть реальности и очевидности ощущения и его содержания. Человек видит свое господство над ре-

⁷³Секст Эмпирик, говоря о таких воздействиях объекта на субъект, использует термин *πάθη*, который можно перевести на русский язык словом «претерпевание», а в философской литературе он обычно заменяется более привычным словом «ощущение» (см.: *Секст Эмпирик. Против ученых. Кн. VII, 191 // Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1976*).

⁷⁴См.: *Секст Эмпирик. Против ученых. Кн. VII, 192–194*.

⁷⁵См.: Там же, 194–195.

чью, видит, что содержание речи зависит от его каприза и произвола, видит также и свою свободу по отношению к речи; и в то же время он усматривает произвольный характер ощущений и невозможность по желанию отказаться от содержания того или иного ощущения. Именно эти произвольность и принудительность содержания ощущения для сознания человека, с одной стороны, и произвольность и необязательность мысле-речи для него — с другой, и послужили киренаикам основанием для того, чтобы ощущения считать более достоверными и более фундаментальными, чем речь и мышление.

К этому добавляется еще одно обстоятельство, из-за которого мышление и речь уступали по своей ценности ощущениям. Дело в том, что и мысль и слово обладают той или иной степенью общности, а последняя как раз и лишена достоверности, отчего ее самостоятельное существование проблематично. Люди, к примеру, используют слова «белый» и «сладкий» для обозначения соответствующих ощущений. Значения этих слов имеют общий характер и должны охватывать неопределенное множество таких ощущений. Но оказывается, что «белого вообще» и «сладкого вообще», одного для всех своих состояний⁷⁶ и для всех людей, никто не ощущает. Каждый достоверно воспринимает лишь собственное ощущение и совершенно не в силах воспринять ощущение другого человека, а потому и не знает, что ощущает другой, когда называет что-либо «белым» или «сладким». Не спасет положение и то обстоятельство, что разные люди получают обозначаемые одним именем впечатления от одного и того же предмета. Имея неодинаковое строение органов восприятия — у одного глаза голубые, у другого серые, у третьего черные и т. п., — люди могут неодинаково переживать воздействия от одной и той же вещи⁷⁷. «Но если относительно нас не возникает никакой общей аффекции, — полагали киренаики, — то необдуманно говорить, что являющееся мне таковым, таким же является и стоящему возле»⁷⁸. Словом, достоверно и необходимо существуют для нас только наши единичные, уникальные ощущения, общность же (единство, наличествующее во многом), присутствующая в речи, недостоверна и не необходима и представляет собой лишь собирательное значение, запечатленное в имени.

Решение вопроса о достоверности наших теоретических знаний в значительной степени предопределило позицию киренаиков в практической (нравственной) деятельности. Человек — существо целесообразно деятельное, а его активность его же собственной природой бессознательно направлена к добру. Однако в человеке большое значе-

⁷⁶ В здоровом состоянии и в болезни ощущения одного содержания могут быть разными.

⁷⁷ См.: *Секст Эмпирик*. Против ученых. Кн. VII, 196–198.

⁷⁸ Там же, 197.

ние имеет сознательное (т. е. опирающееся на знание) целеполагание и, следовательно, сознательное определение того, что человек будет считать добром. Достижение или не достижение добра зависит от того, насколько правильно это добро отражается в его знаниях. Здесь важно не запутаться, не выбирать в качестве цели что-то смутное, неясное и недостоверное, чтобы неожиданно не достигнуть зла вместо добра, а основывать свою деятельность только на ясном и достоверном знании. Как видно из предшествующего рассуждения, таковыми не могут быть наши представления о физических предметах и их причинах; лишено достоверности также общее содержание мышления и речи, и единственное, на что остается уповать, — это достоверность наших ощущений. Благо как последнюю цель своих стремлений нужно искать, полагали киренаики, только в ощущениях, и совершенно бессмысленно стремиться к каким-то общим (общенародным, общегосударственным, групповым и т. п.) целям. Сама природа указывает на то, к чему надо стремиться и что считать благом и злом в сфере наших ощущений. Природа сама делит их на приятные, неприятные и нейтральные. Разумеется, благом следует считать только приятные ощущения (их цель — удовольствие), злом — неприятные (их цель — страдание), а нейтральные не являются ни тем, ни другим⁷⁹. Удовольствие привлекательно для всех живых существ, а страдания отвратительны. Телесные удовольствия представлялись им много выше душевных, а телесные страдания много тяжелее⁸⁰. По наблюдениям киренаиков, удовольствие связано с плавным движением, а всякое резкое движение причиняет боль и страдание⁸¹. В полном соответствии со своей теорией достоверности киренаики полагали, что удовольствия самоценны и являются благом даже тогда, когда они порождаются безобразнейшими вещами⁸². Ведь, строго говоря, мы не знаем достоверно, каковы вещи и хороши ли они, но зато достоверно отличаем наслаждение от страдания. И потому нужно стремиться к наслаждению, даже если поступок будет считаться недостойным.

Совокупность таких самоценных наслаждений киренаики называли счастьем, но самоцелью последнее не делали, поскольку считали стремление к соединению всех наслаждений слишком утомительным и могущим породить разного рода беспокойства и даже страдания⁸³.

Все остальное, что отличается от самоценных ощущений, носит вспомогательный характер и имеет значение лишь в той степени, в ка-

⁷⁹ Там же, 199–200.

⁸⁰ См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 132.

⁸¹ Там же. С. 86.

⁸² Там же. С. 88.

⁸³ Там же. С. 90.

кой оно полезно для достижения удовольствия. С этой точки зрения разумение, конечно, является благом, но не само по себе, а только как средство, помогающее достигнуть удовольствия. В такой же степени благом следует считать богатство, расширяющие наши возможности получать наслаждения, а также друзей, наличие которых дает нам выгоды для достижения все тех же целей⁸⁴, и многое другое.

Следует отметить, что киренаики были весьма близки к софистам в понимании сущности социальных институтов и общественных представлений. На их взгляд, не существует ничего справедливого самого по себе, некоей объективной справедливости, нет прекрасного и безобразного по природе; все это представляет собой искусственно созданные человеком для достижения своих целей установления и обычаи. Однако, несмотря на явно недостоверный и нефундаментальный характер общественных установлений, киренаики советовали с ними считаться и воздерживаться от дурных поступков, избегая наказания и дурной славы, соседствующих с разнообразными страданиями⁸⁵.

В строгом соответствии с данными принципами прожил свою жизнь Аристипп. Диоген Лаэртский говорил о нем, что это был человек редкой приспособляемости к любой обстановке, и, исходя из правила, что достоверно и ценно только ощущение и недостоверен и безразличен источник наслаждения, Аристипп не слишком-то был разборчив в выборе последнего и извлекал наслаждение из того, что в этот миг было доступно, не утруждая себя его разысканием в недоступном⁸⁶.

Столь безраздельное господство ощущений в ценностной ориентации Аристиппа и его учеников не означало, что они безудержно и бесконтрольно предавались оргиям до пресыщения и отвращения. Они полагали, что «мудрец наслаждается, а невежа страдает не постоянно, но лишь по большей части и что достаточно бывает наслаждаться отдельными случайными удовольствиями»⁸⁷. Аристипп был убежден, что лучшая доля, достойная мудреца, состоит не в том, чтобы воздерживаться от наслаждений, а в том, чтобы властвовать над ними, не подчиняясь им⁸⁸. В этом же духе он давал наставления своей дочери Ареге, приучая ее презирать всякое излишество⁸⁹.

Нужно полагать, что Аристипп был весьма интересным человеком, остроумным, веселым, наблюдательным, находчивым, имеющим очень верткое и гибкое мышление. Сохранилось некоторое количество исторических анекдотов, характеризующих его именно с этой стороны.

⁸⁴Там же. С. 91.

⁸⁵Там же. С. 93.

⁸⁶Там же. С. 66.

⁸⁷Там же.

⁸⁸Там же. С. 75.

⁸⁹Там же. С. 72.

Аристипп часто гостил, а иногда и подолгу жил во дворце сиракузского тирана Дионисия, обучая его философии, где попутно вкушал плоды роскошной жизни, дававшиеся, впрочем, непросто. Однажды Дионисий, прогневавшись, плюнул в лицо Аристиппу, и последний стерпел, а когда кто-то начал за это бранить философа, он сказал: «Рыбаки подставляют себя брызгам моря, чтобы поймать мелкую рыбешку; я ли не вынесу брызг слюны, желая поймать большую рыбу?»⁹⁰. На язвительный вопрос Дионисия, почему философы ходят к дверям богатей, а не богачи — к дверям философов, он ответил: «Потому что одни знают, что им нужно, а другие не знают»⁹¹. Случилось ему один раз заступиться перед Дионисием за своего друга, и, не добившись успеха, Аристипп вынужден был броситься к ногам тирана. Увидев это, придворные стали над ним смеяться, но он спокойно и деловито сказал: «Не я виноват, а Дионисий, у которого уши на ногах растут»⁹². Однажды Аристипп сильно поиздержался и остро нуждался в деньгах. Он обратился с просьбой к Дионисию, но тот не без сарказма заметил: «Ты ведь говоришь, что мудрец не ведает нужды». — «Дай мне денег, — перебил Аристипп, — а потом мы разберем этот вопрос», и, получив деньги, он самодовольно резюмировал: «Вот видишь, я и вправду не ведаю нужды»⁹³.

Аристипп, будучи озорным человеком и пользуясь покровительством тирана, позволял себе некоторые шалости. Как-то раз дионисиевский казначей Сим, слывший человеком не очень хорошим, показывал Аристиппу пышные комнаты с мозаичными полами; Аристипп кашлянул и сплюнул ему в лицо, а в ответ на его ярость сказал: «Нигде не было более подходящего места»⁹⁴.

Учениками Аристиппа были прежде всего его дочь Арета, Эфион и Антипатр. У Ареты учился Аристипп Младший, прозванный также «учеником матери», а у него — Феодор, которого сначала звали «безбожником», а потом «богом». От Антипатра шла другая ветвь киренаиков, а наиболее известными здесь были Гегесий по прозвищу Учитель смерти и Анникерид⁹⁵. Не все киренаики считали себя последователями Аристиппа, но одни признавали своим учителем Гегесия, другие — Анникерида, третьи — Феодора.

Гегесианцы по ряду положений тесно примыкали к учению Аристиппа. Похоже, что в практической сфере они так же, как и Аристипп, усматривали два состояния, являющихся основными ценност-

⁹⁰ Там же. С. 68.

⁹¹ Там же. С. 69.

⁹² Там же. С. 79.

⁹³ Там же. С. 129.

⁹⁴ Там же. С. 75.

⁹⁵ Там же. С. 86.

ными ориентирами для человеческих устремлений, — наслаждение и боль. Только наслаждение обладает самоценным характером и достоверностью. Сами предметы от природы не бывают ни сладкими, ни несладкими, ни какими-либо другими; на особенности тех или иных восприятий влияют условия и частота их переживаний. Только редкость, новизна, с одной стороны, или изобилие благ и пресыщение — с другой, бывают одним в сладость, а другим не в сладость⁹⁶. Для самого же наслаждения безразличны, например, бедность и богатство (ибо нет разницы между наслаждением богача и бедняка), рабство и свобода, знатность и безродность, честь и бесчестие и т. д.⁹⁷, и потому мудрец не делает различия между источниками наслаждений⁹⁸. Как и Аристипп, Гегесий отрицал самостоятельное существование и самоценность дружбы, благодарности, благодеяния и тому подобного; он полагал, что к этим вещам мы стремимся не ради них самих, а только из-за выгод, всегда им сопутствующих⁹⁹.

Наметились и некоторые отличия учения Гегесия и его последователей от положений Аристиппа. Гегесианцы совершенно отрицали счастье, полагая, что оно невозможно: тело наше исполнено многих страданий, а душа разделяет страдания тела и потому волнуется; сверх этого, случай часто вносит свои коррективы и разрушает человеческие планы, порождая в нас страдания. Кроме того, гегесианцы не доверяли полностью ощущениям, полагая, что они не ведут к точному знанию, и предпочитали действовать так, как представляется лучше для разума. Мудрость они усматривали не столько в умении наслаждаться благами, сколько в избегании зла, а конечную цель полагали в том, чтобы жить без боли и огорчений¹⁰⁰. И наконец, что уж совсем было не характерно для остальных киренаиков, Гегесий не делал существенного различия между жизнью и смертью и полагал, что предпочтительны как одна, так и другая¹⁰¹.

Анникеридовцы почти во всем соглашались с остальными киренаиками, кроме нескольких положений. Они стали считать достойными стремления и самостоятельными ценностями (благами) и дружбу, и благодарность, и почтение к родителям, и служение отечеству, т. е. надъиндивидуальные вещи, и потому, отказываясь от индивидуализ-

⁹⁶ Там же. С. 94.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Там же. С. 96.

⁹⁹ Там же. С. 93.

¹⁰⁰ В этой части учения гегесианцы отходят от принципиальных позиций Аристиппа (конечным благом для него было телесное наслаждение) и сближаются с учением Эпикура, стремившегося к спокойствию и безмятежности, наступающей по устранении боли.

¹⁰¹ Может быть, потому, что жизнь и смерть мудреца, с точки зрения конечной цели, одно и то же — отсутствие боли и огорчения.

ма, обрекали себя на разнообразные неудобства и страдания. Следуя этому, они изменили и критерии мудрой жизни, полагая, что мудрец, даже терпя поношения, будет тем не менее счастлив и при немногих уладах¹⁰². Учитывая то, что всегда легче и желаннее испытывать наслаждения, чем терпеть страдания, они полагали разум недостаточным для достижения мудрости и говорили о необходимости выработки привычки преодолевать смолоду присутствующее в нас дурное предрасположение¹⁰³. Благом анникеридовцы считали не только телесные, но и душевные удовольствия. Например, к другу, полагали они, нужно относиться по-доброму не только ради пользы, но и ради возникающего при этом доброго чувства, за которое не жалко и боль принять. «Хоть мы и полагаем конечной целью наслаждение, хоть и сокрушаемся лишаясь его, — рассуждали они, — однако из любви к другу мы все это готовы принять»¹⁰⁴.

Феодоровцы весьма значительно изменили свое учение по сравнению с первоначальными установками киренской школы. Благом, точнее, благами, они считали уже не телесные наслаждения, а разумение и справедливость, злом — их противоположность; наслаждение же и боль, привычно определяемые у остальных киренаиков в качестве блага и зла, феодоровцы рассматривали как нечто среднее и не являющееся ни тем, ни другим. Конечной целью они считали, по-видимому, радость, а причину ее усматривали в разумении; конечным состоянием неразумия, как бы его конечной целью, считали горе. Дружбе они никакого значения не придавали. Ее нет ни между неразумными, ни между мудрыми — у первых, как минует нужда, так исчезает и дружба, а мудрец довлеет себе и вообще не нуждается в друзьях. Не станет разумный человек и жертвовать собой за отечество, ибо не откажется от своего разума ради пользы неразумных. Для настоящего мудреца отечество — весь мир¹⁰⁵.

Вполне софистически относились феодоровцы к различным социальным порокам: кража, блуд, святотатство — все это при случае допустимо, ибо по природе в этом ничего мерзкого нет, нужно только не считаться с обычным мнением об этих поступках, которое установлено только ради обуздания неразумных.

¹⁰²См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 134.

¹⁰³Там же. С. 96.

¹⁰⁴Там же. С. 97.

¹⁰⁵См.: Там же. С. 134.

Киники

Киники — это довольно большая группа философов, в разной мере исповедовавших воззрения Антисфена Афинского, в свою очередь, слушателя Сократа. Антисфен — человек довольно трудной судьбы. Его отцом был свободный афинянин, а матерью — фракийская рабыня, и потому по афинским законам он считался незаконнорожденным ребенком со всеми вытекающими отсюда правовыми последствиями. Большую часть жизни он провел в крайней нужде и, видимо, постоянно сталкивался с притеснениями и насмешками, связанными с его социальным статусом и происхождением. Будучи человеком гордым и понимая свое внутреннее превосходство над большинством полноправных афинян, подобные ситуации он переживал болезненно.

Свое философское образование он начал с обучения у софиста Горгия, и стоит заметить, что софистика оказала довольно сильное влияние на его мышление. До встречи с Сократом Антисфен уже был известен как софистический оратор и учитель философии. К Сократу он пришел уже зрелым человеком и вполне самостоятельным философом, привлеченный его приверженностью этической проблематике, виртуозностью мышления, но особенно силой характера и скромным, умеренным образом жизни. Близость к Сократу и глубокая симпатия к нему не смогли, однако, преобразовать всецело сложившиеся прежде философские и жизненные интуиции и ориентации Антисфена. Он копировал с Сократа лишь те черты его характера и те положения его философии, в которых усматривал наиболее яркое выражение и подтверждение своих собственных чаяний и устремлений. После смерти Сократа Антисфен отмежевался от других сократиков и жестко полемизировал с ними.

Свои взгляды Антисфен изложил в многочисленных сочинениях, посвященных проблемам риторики, натурфилософии, этики, логики и т. п. Диоген Лаэртский упоминает более шестидесяти принадлежащих Антисфену произведений разного объема, объединенных в десять томов¹⁰⁶. Все они, к сожалению, поглощены временем, до нас дошли лишь небольшие фрагменты в переложении других авторов.

Однако свою школу Антисфен создал не столько литературным изобилием, сколько непосредственным преподаванием и определенным образом жизни. Для занятий с учениками он облюбовал находившийся вне стен города гимнасий Киносарг — один из трех государственных гимнасиев, посвященный Гераклу¹⁰⁷ и предназначавшийся для неа-

¹⁰⁶ См.: Там же. С. 238–239.

¹⁰⁷ Киносарг означает «Белая собака». Можно, конечно, предположить, что имя киников Антисфен и его последователи унаследовали от названия гимнасия (см.: Назов И. М. Философия киников. М., 1982. С. 41, 51). Но более вероятным пред-

финян и незаконнорожденных. Денег со своих учеников Антисфен не брал, но, несмотря на это, последних все равно было мало, потому что не каждый мог выдержать навязываемые здесь строгость и суровый аскетизм. Несколько раздосадованный этим и разуверившийся в людях, Антисфен заключил, что им вообще не нужна добродетель, и совсем перестал допускать к себе учеников.

Именно в это время начал настойчиво добиваться внимания со стороны Антисфена молодой человек по имени *Диоген* из Синопы — будущий самый яркий представитель кинизма. Его судьба тоже не была простой. Если верить Диогену Лаэртскому, ссылавшемуся, в свою очередь, на Диокла, он был сыном менялы Гикесия, заведовавшего казенным меняльным столом, нечистого на руку и занимавшегося изготовлением фальшивых денег. А Эвбулид в книге «О Диогене» говорит, что сам Диоген принимал в этом криминальном деле довольно активное участие¹⁰⁸. Инициатива закончилась изгнанием и, вероятно, многолетним скитанием, во время которого отец Диогена умер. Как изгой Диоген уже фактически был киником, и когда судьба занесла его в Афины и вывела на Антисфена, он понял, что нашел именно то, что ему надо.

Антисфен, однако, был не слишком дружелюбен, гнал Диогена от себя и однажды готов был уже ударить его посохом. Диоген же для удобства мудреца с готовностью подставил под удар свою голову, бормоча: «Бей, но ты не найдешь такой крепкой палки, чтобы прогнать меня от тебя, пока ты что-нибудь не скажешь»¹⁰⁹. Увидев тщетность своих усилий, Антисфен смирился с неизбежностью постоянного присутствия возле себя Диогена. А вынужденные бедность и бродяжничество сделали из наиболее талантливого ученика символ кинической философии.

Крыши над головой Диоген, как правило, не имел: зимой спал в банях, а летом — где придется, не слишком утруждая себя выбором места¹¹⁰, подстелив под себя одну часть плаща и укрывшись другой. Необходимыми атрибутами его всесезонной экипировки (кроме грубо-

ставляется предположение, что самоназвание избрано ими по принципиальным соображениям: они сознательно проповедали именно «собачий» образ жизни, полагая, что жить свободно значит жить не сообразно социальным (искусственным) установлениям, а по природе, как живут собаки и иные животные: спят, где хотят, едят, что найдут и т. д. Впрочем, нельзя исключать и объединения указанных обстоятельств.

¹⁰⁸ См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 240.

¹⁰⁹ См.: Там же. С. 21.

¹¹⁰ Однажды, как сообщает Диоген Лаэртский, он в письме попросил кого-то позаботиться о его жилище, но тот промешкал, и Диоген устроил себе жилье в глиняной бочке (для хранения запасов зерна или вина) при храме Матери богов (см.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 241).

го плаща, надетого на голое тело) были посох да наплечная сума для хранения в ней пищи, немногочисленной посуды и книг. Питался он очень скромно, заботясь лишь о том, чтобы не умереть с голоду, а любимым его блюдом была чечевичная похлебка. Диоген считал необходимым строго следить за уровнем простоты своей жизни (чем проще, тем лучше и независимее) и всегда искал способы ее усовершенствовать. Увидев однажды, как мальчик пил воду из горсти, он выбросил из сумки чашку, упрекнув мальчика в том, что тот превзошел его в простоте жизни. В другой раз он выбросил и миску, когда увидел другого мальчика, который, разбив свою плошку, ел чечевичную похлебку из куска выеденного хлеба¹¹¹. Заботила его также крепость его воли, душевная, и телесная привычка к невзгодам. Желая закалить свое тело и сделать его невосприимчивым к зною и холоду, он летом перекачивался с боку на бок по горячему песку, а зимой обнимал статуи, запорошенные снегом¹¹². Однажды его застали за странным занятием: он просил подавания у... статуи; на недоуменный вопрос о том, зачем это он делает, Диоген ответил: «Чтобы приучить себя к отказам»¹¹³.

К толпе, т. е. людям, ведущим обычный образ жизни, Диоген относился высокомерно и презрительно, а поступки его часто шокировали своей неожиданностью и экстравагантностью. Рассказывают, что однажды он увлекся объяснением каких-то сложных вещей, но вскоре с удивлением обнаружил, что слушатели разошлись. Тогда он принялся верещать по-птичьему; когда люди, как и следовало ожидать, окружили его немалой толпой, он принялся их стыдить за то, что ради пустяков они сбегаются, а ради вещей серьезных даже не пошевеливаются¹¹⁴. В другой аналогичной ситуации он поступил несколько иначе. На призыв Диогена «Эй, люди!» сбежался народ в предвкушении чего-то интересного, но Диоген набросился на сбежавшихся с палкой, приговаривая: «Я звал людей, а не мерзавцев!». ¹¹⁵ Неудивительно, что после такого приема желающих вести с ним беседу находилось немного, и их буквально приходилось искать «днем с огнем», чем он и занимался. Однажды его видели бродящим ясным днем с зажженным фонарем в руках и говорящим себе под нос: «Ищу человека»¹¹⁶. Из всех представителей так называемой толпы он особенно «тепло» отзывался о женщинах. Как-то, увидев женщин, удавившихся на оливковом дере-

¹¹¹См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 245.

¹¹²Там же. С. 241.

¹¹³Там же. С. 249.

¹¹⁴См.: Там же. С. 242.

¹¹⁵Там же. С. 243.

¹¹⁶Там же. С. 246.

ве, он радостно воскликнул: «О, если бы все деревья приносили такие плоды!». ¹¹⁷

Жизнь свою Диоген закончил рабом. Он попал в плен и был продан на торгах. Но, несмотря на эти события, в Диогене ничего не изменилось. Перед продажей его спросили, что он умеет делать, ответ последовал незамедлительно: «Властвовать людьми»; а за ответом шла просьба к глашатаю: «Объяви, не хочет ли кто купить себе хозяина?». Купившему его Ксениаду по пути домой он деловито растолковывал, что хотя он и раб, Ксениаду надлежит его слушаться, как слушался бы он купленного врача, если бы был болен. Ксениад сделал его воспитателем своих сыновей, и Диоген обучал их помимо прочих наук езде верхом, стрельбе из лука, владению дротиком и пращей; заставлял учить наизусть отрывки из творений поэтов, историков и самого Диогена; учил их скромной и воздержанной жизни. Дети отвечали ему любовью и заботой и заступались за него перед родителями, если это было нужно ¹¹⁸. Умер Диоген, как говорят, почти в девяностолетнем возрасте и был погребен сыновьями Ксениада. Написал Диоген больше десятка диалогов, несколько трагедий и посланий ¹¹⁹.

Последователями кинизма и учениками Диогена были раб Мони́м Сиракузский, Телет, Онесикрит, Менандр, Гегесий Синопский, Филиск Эгинский, Метрокл Маронейский, Гиппархия и некоторые другие.

Кинизм. Философия «постсократовского», кинизирующего Антисфена имела по преимуществу этический характер и, подобно киренскому учению, не занималась или почти не занималась вопросами природы. Правда, два произведения (из шестидесяти двух, приписываемых ему) были ей посвящены и назывались «О природе» и «Вопрошение о природе» ¹²⁰, но, видимо, темы, обсуждавшиеся в них, не были чем-то принципиально важным для кинизма (кроме того, они могли быть написаны в ранний период философствования Антисфена). Можно допустить, что киники довольствовались общими положениями учений кого-либо из физиков и софистов и не слишком заботились об их согласовании как между собой, так и с этической частью своей доктрины. Из принадлежащих Антисфену высказываний о природе сохранилось лишь несколько. В одном из них он утверждает, что души схожи с телами, в которые они заключены ¹²¹. В «Физике» он подвер-

¹¹⁷ Там же. С. 250.

¹¹⁸ Там же. С. 242–243.

¹¹⁹ Там же. С. 259.

¹²⁰ См.: Там же. С. 239. — Филодем упоминает сочинение Антисфена, которое называлось «Физика» (см.: Антология кинизма. М., 1984. С. 124, п. 39А). Возможно, что Филодем «Физикой» называет сочинение Антисфена, которое у Диогена Лаэртского фигурирует под именем «О природе», но, может быть, Диоген Лаэртский просто не знал о сочинении «Физика».

¹²¹ См.: Антология кинизма. С. 102, п. 33.

гает критике расхожие мнения о богах и говорит: «Согласно мнениям людей, существует множество богов, по природе же — один»¹²². Здесь же он высказал предположение, что «Бог ни на кого не похож, поэтому-то никто не может узнать его по изображению»¹²³. Известна легкая перебранка Антисфена с его учеником Диогеном¹²⁴, с одной стороны, а с другой — с Платоном, в которой раскрывается понимание участниками полемики структуры бытия и сущности разума. «Что касается меня, — заметил один из вышеназванных киников, — то стол и чашу, Платон, я вижу, а вот “стольность” и “чашность” — нет». Платон на это ответил, что «у тебя есть глаза, которыми ты можешь увидеть и стол, и чашу, а вот ума, чтобы увидеть “стольность” и “чашность”, не хватает»¹²⁵. Киники, как следует из этой пикировки, признавали самостоятельно существующим лишь то, что доступно нашему чувственному восприятию, разум же они не считали чем-то самосущим и рассматривали его как нечто производное от телесного, как функцию сложного тела, от чувственного материала исходящую и в чувственном же имеющую цель¹²⁶. Что же касается «общего», которое заключено в слове, то киникам оно представлялось лишь нашей субъективной абстракцией, выраженным в имени вещи собирательным значением, существующим только в нашем сознании и совершенно отсутствующим в самих вещах. Видимо, такими эпизодическими суждениями и случайными сочинениями киническое исследование природы и ограничивалось.

Не утруждали они себя и тем, чтобы, подобно киренаикам, дать надежное и достоверное обоснование своего отказа изучать природу. Им достаточно было усмотреть лишь бесполезность знаний о природе для нравственного совершенствования человека, чтобы раз и навсегда сделаться равнодушными к этому объекту. Добродетель, полагал Антисфен, состоит в делах и не нуждается ни в многословии, ни в науках¹²⁷, кроме одной самой важной — той, которая «учит отучаться от зла»¹²⁸. Сходно с ним мыслил и Диоген, считавший, что музыкой, геометрией, астрологией и тому подобными дисциплинами можно не заниматься как бесполезными и ненужными¹²⁹.

Философская позиция Антисфена много ярче, чем доктрины других философов, выражала социальную судьбу ее создателя. Его от-

¹²² Там же. С. 124, п. 39 А.

¹²³ Там же, п. 40 С.

¹²⁴ В данном случае, как часто бывало, античная доксография одну и ту же мысль приписывает разным философам.

¹²⁵ См.: Антология кинизма. С. 153, п. 182.

¹²⁶ Там же. С. 126, п. 50 В.

¹²⁷ См.: Там же. С. 107, п. 58.

¹²⁸ Там же. С. 115, п. 108.

¹²⁹ Там же. С. 169, п. 300.

страненность от общественной жизни превратилась в оторванность от общезначимых сторон индивидуальной жизни, имеющих вес для большинства современников. Гордый изгой станет искать оправдания и обоснования своего изгойства. Умный раб свою безысходность и непоколебимость внешней несвободы постарается превратить во внутреннюю свободу. Положение раба тягостно, невыносимо и беспросветно, но оно становится еще тяжелее, если раб пытается освободиться из него внешним способом, и чем настойчивее он это делает, тем ему больнее.

Умный раб не только прекращает попытки внешнего освобождения от внешнего рабства, но добровольно принимает на себя роль внешнего раба и этим достигает внутренней свободы. Приучи себя к тяготам и в них находи удовольствие, и тогда неволя уже не гнетет. Сделай бедность и неудобства желанной нормой жизни, и они для тебя исчезнут. Найди недостатки жизни свободного гражданина и достоинства в положении раба, добровольно откажись от первых и прими как высшие блага вторые — и ты уже не раб, а свободный. Кинизм — это философия гордых рабов, стремящихся к своему внутреннему освобождению, причем рабство здесь понимается не только в социальном смысле, хотя этот последний играл очень важную роль¹³⁰, но и в философском.

Как и у других сократиков, одним из центробразующих пунктов в кинизме было понятие блага¹³¹. Высшим благом для человека, благом самим по себе, киники считали свободу¹³², которую трактовали как независимость от всего того, что в любой мере угнетающе и губительно сказывается на человеке. Причем в это понятие они включали независимость от других людей, от общепринятых социальных норм, от ложных представлений и ценностей и, наконец, от всевозможных страстей, боли, нужды и горестей. Ни от чего не зависеть и ни к чему не стремиться, поскольку стремление «привязывает» к объекту стремления, — в этом заключается программное требование кинизма. Свобода, если человек ее все же достигает, делает его подобным богу, поскольку лишь боги, как считал, например, Диоген, ни в чем не нуждаются, а богоподобные люди хотя и нуждаются, но в очень малом¹³³.

¹³⁰ Представители кинической школы принадлежали главным образом к низшим слоям общества. Антисфен — незаконнорожденный и, следовательно, неполноправный член общества, Диоген Синопский — изгнанник из отечества, впоследствии стал рабом; его ученик Мони́м тоже раб, Бийон — сын вольноотпущенника и гегеры, Менипп был также рабом и т. д. Впрочем, были среди киников и выходцы из других социальных слоев (Кратет, Метрокл, Гиппархия и др.).

¹³¹ Благом принято было считать не только само по себе полезное, к которому нужно было стремиться ради него самого, но еще и то, что к нему приводит; иначе говоря, благо есть не только цель, полезная сама по себе, но и ведущее к ней средство.

¹³² Как писал о своих единомышленниках Кратет Фиванский, они «чтут лишь царство одно — бессмертное царство свободы» (Антология кинизма. С. 172, п. 10).

¹³³ Антология кинизма. С. 165, п. 281.

Свободный, т. е. мудрец, почти самодовлеющ: вполне довольствуется собой, и все, что ему нужно, он находит в себе самом. Он автономен, живет по своему закону, который находит только в себе, в своей природе, а не в социуме. Он представлялся таким человеком, который ни на что не надеется, а потому ничего не боится¹³⁴.

Только свобода, по мысли киников, дает человеку счастье¹³⁵. Свобода и счастье — две стороны одного и того же определенного способа жизни. И если свободу можно в некоторой степени отождествить с объективной стороной, то счастье — это субъективное переживание свободы. Оно, как полагал, например, Диоген, состоит единственно в том, чтобы постоянно пребывать в радостном состоянии духа и никогда не горевать, где бы и в какое бы время мы ни оказались¹³⁶, чтобы разум и душа всегда пребывали в покое и веселье¹³⁷. Счастлив только тот, соглашается с ним Телет, кто не знает страстей и тревог. Не может быть счастлив человек и не может ему нравиться жизнь, если он живет, испытывая боль, печаль или страх. Если человек способен испытывать печаль, он не избежит и от других чувств. Печаль — коренное чувство, возникающее в душе в связи с кажущимся недостатком или избытком чего-либо в сравнении с ожидаемым (печалит, к примеру, недостаток богатства, власти, краткость жизни, избыток болезней или избыток богатства ближнего). Счастливый должен быть беспечальным и потому бесчувственным к разного рода горестям. Тот будет счастлив, говорит Телет, кто не станет горевать из-за кончины друга или даже ребенка, тем более по поводу собственной смерти¹³⁸.

Веселье и радость, составляющие содержание счастливой жизни, предполагают богатое эмоциональное наполнение, тесно связанное с наслаждениями (удовольствиями). При этом к наслаждениям у киников было сложное отношение. Они и не признавали без каких-либо оговорок наслаждения благом, и не вполне отрицали их в этой роли, как это могло бы показаться, если исходить из некоторых их суждений¹³⁹. Наслаждения естественны (и даже божественны), поскольку они вытекают из самой нашей природы и потому в известном смысле хороши. Плохи лишь чрезмерные наслаждения, точнее, рабская при-

¹³⁴ Там же.

¹³⁵ «Счастлив только свободный», — говорил киник Демонакт (Там же. С. 279, п. 25).

¹³⁶ Там же. С. 141, п. 70.

¹³⁷ Там же, п. 71.

¹³⁸ См.: Там же. С. 199.

¹³⁹ Антисфен, к примеру, говорил, что лучше быть безумным, чем наслаждаться, и призывал своих учеников, чтобы они для достижения удовольствия не шевельнули и пальцем (см.: Антология кинизма. С. 110, п. 65). Киник Телет также полагал, что не может благо состоять в удовольствиях, поскольку в жизни больше неприятностей (см.: Там же. С. 196).

вязанность человека к наслаждениям¹⁴⁰. Ведь всякая непреодолимая зависимость человека от чего-либо иного (неважно, идет ли речь о зависимости от воли другого человека или от потребности испытывать удовольствия) есть рабство. Удовольствия, по мере их удовлетворения, обладают способностью приучать к себе человека, подчинять его волю все больше и больше и навязывать ему себя как высшую ценность, как самоцель¹⁴¹. Хотя в нашей природе и имеются известные границы удовольствий (животное, например, не станет наслаждаться сверх того, что требует от него его организм), испорченный разум (считающий удовольствие благом, т. е. невежественный, незнающий¹⁴²) способен эти границы перейти. Тогда удовольствия станут безудержной страстью, и в результате этого жизнь человека превратится в бесконечную и бессмысленную погоню за ними, часто связанную с риском, заканчивающуюся, как правило, пресыщением, разочарованиями, болезнями, а иногда гибелью. Удовольствие есть благо, говорил Антисфен, но только тогда, когда оно не вызывает раскаяния¹⁴³, само же по себе оно благом не является.

Беспорным благом как средством достижения свободы и счастья считался у киников правильно действующий разум¹⁴⁴. Только он может стать препятствием на пути превращения удовольствий в страсти и порабощения человека. Он способен давать правильные определения предметам, вносить тем самым ясность в наши представления, верно намечать приоритетные цели и средства их достижения, и уже в силу этого устанавливать меру удовольствиям. Прежде всего он позволяет ясно усматривать и различать то, что является «моим», т. е. зависит только от меня и находится всецело в моей власти, а что «чужим», т. е. мне не принадлежащим, находящимся вне моей власти. По мысли Антисфена, «не мое» — это все иное по отношению к сознанию: богатства, родственники, друзья, слава, привычные ценности, общение с людьми и т. п. Сюда можно добавить здоровье, свое тело и жизнь. «Мои» могут быть только собственные представления сознания. «Они, — учил

¹⁴⁰Мудрец, говорит Диоген Синопский, «считая природные органы чувств божественными, будет пользоваться ими разумно, ничего не делая сверх своих сил, оберегать их и благодаря этому получать удовольствия и пользу. Кто разумно станет обходиться сам с собой, тот будет черпать удовольствия и в слухе, и в зрении, и в пище, и в любви» (Антология кинизма. С. 134, п. 2). Сходно рассуждал и Кратет Фиванский, говоря, что умеренность, которая вводит наслаждения в определенные границы, спасает семьи, спасает и государства (Там же. С. 176, п. 45).

¹⁴¹Страсти тем сильнее, говорит Диоген, чем больше они удовлетворяются (см.: Антология кинизма. С. 137, п. 27).

¹⁴²Там же. С. 102, п. 35.

¹⁴³См.: Там же. С. 110, п. 64.

¹⁴⁴Разум, управляющий душой, — прекрасная вещь и высшее благо для людей, полагал Кратет. Он ведет к счастью и дает опору в жизни (см.: Там же. С. 262, письмо 31).

он, — никому не подвластны, зависят только от меня, и никто не может им помешать, никто не заставит пользоваться ими иначе, чем я хочу»¹⁴⁵. В своем сознании каждый сам себе господин и волен расставлять в собственных представлениях те акценты, которые считает нужными, и определять для себя главными те цели, которые сам выберет. В своих представлениях человек свободен и зависит лишь от себя самого, привязанность же к иному порабощает его этим иным. Рабство человека начинается с его мышления, с определения ложных ценностей и следования им, из-за чего мы терпим над собой так много господ¹⁴⁶. Мудрец не станет пытаться присваивать себе то, что ему не принадлежит, и стремиться к тому, что не находится в его власти. Разум мудреца убедит его, что из этого «чужого» ему ничего не надо, но если без иного все же нельзя обойтись, он будет пользоваться им, но так, чтобы при этом сохранить свою независимость, а именно он будет довольствоваться лишь тем, что имеет. А если вдруг он потеряет и это малое, то не расстроится и обойдется еще меньшим. По убеждению Антисфена, бедность и богатство людей заключаются не в хозяйстве, а в душе. Многие богачи считают себя все еще бедными и все свои силы тратят на увеличение богатства, причем каковыми бы ни были их старания, они сочтут их тем не менее недостаточными. Это похоже на то, как если бы человек много ел, но никогда не был сыт¹⁴⁷. И причина этой болезни коренится не в недостаточном количестве пищи, а в неумеренности аппетита. Мудрец же (т. е. киник) порог чувствительности имеет столь низкий, что сколь бы мало он ни ел, всегда бывает сыт, и сколь бы мало ни пил, никогда не испытывает жажды; в тонком плаще не мерзнет так же, как не мерзнет богач в дорогих одеждах; а когда он занимается любовью с опустившимися женщинами, то испытывает от этого наслаждение ничуть не меньшее, чем богач, имея дело с женщинами изысканными¹⁴⁸. «У нас все есть, — писал в одном из писем киник Кратет, — хотя мы ничего не имеем, а вы, обладая всем, вечно нуждаетесь, терзаемые соперничеством, завистью, страхом и стремлением к пустой славе»¹⁴⁹. Ничего не желай, гласит правило кинической мудрости, и все твое¹⁵⁰.

Знание различия «своего» и «чужого» киники, видимо, следуя Сократу, считали подлинной добродетелью (сущностью добродетели), а разумное воздержание от «чужого» и довольствование только «своим» — справедливостью. Добродетель создает свои законы, не совпа-

¹⁴⁵ Там же. С. 112, п. 75.

¹⁴⁶ Там же. С. 237, п. 3.

¹⁴⁷ См.: Там же. С. 108, п. 61.

¹⁴⁸ Там же. С. 109, п. 61.

¹⁴⁹ Там же. С. 254, п. 7.

¹⁵⁰ Там же. С. 273, п. 1.

дающие с законами государства, по которым автономно и неизменно живет мудрец¹⁵¹. А потому самой добродетели, считали они совсем по-сократовски, можно научиться¹⁵², правда, при наличии здорового разума. При этом процесс обучения добродетели для них никоим образом не сводился только к теоретическому усвоению тех или иных моральных правил. Киники всемерно старались подчеркнуть, что добродетель не нуждается в многословии и состоит прежде всего в делах¹⁵³. Жить так, как предлагали киники, надо признаться, довольно трудно, и потому киническая добродетель не проникает в душу сама собой, как это делает порок, а нуждается для этого в усилении и упражнениях¹⁵⁴. Причем этим последним и формирующейся на их основе привычке киники отводили в воспитании добродетели едва ли не центральную роль. В жизни, рассуждал Диоген, невозможно достичь никакого блага без упражнений, а благодаря им можно все одолеть и ко всему приучить свою душу. Привычкой мы можем добиться того, что презрение к наслаждению само по себе будет доставлять высочайшее удовольствие. И как те, кто привык жить испытывая наслаждения, с отвращением относятся к неудовольствиям, так приучившие себя к последним извлекают радости из презрения к самим удовольствиям¹⁵⁵. Это важный момент кинизма. Он показывает, что киники не лишали себя совершенно радостей земной жизни и не вполне искореняли удовольствия. Они лишь иначе определяли источники удовольствий, полагая, что лучшее удовольствие (т. е. не порабощающее человека) появляется от презрения к самим удовольствиям.

Точно так же, как разум обходится со страстями, он должен справляться и с ударами судьбы. Судьба тоже есть нечто, не зависящее от человека («чужое»), и все, что человек может сделать с судьбой, состоит в том, чтобы выработать правильное к ней отношение. С обстоятельствами не стоит спорить — исход всегда будет печальным, и вовсе не из-за обстоятельств, а вследствие твоего собственного характера и твоих ложных представлений, полагал киник Телет. Поэтому не следует пытаться изменить обстоятельства, а лучше самому подготовить себя к любому обороту событий, как это делают, к примеру, моряки. Ведь они не прилагают усилия к тому, чтобы изменить на-

¹⁵¹Так полагал Антисфен (см.: Там же. С. 107, п. 58).

¹⁵²Добродетели, по Антисфену, можно научиться (см.: Там же. С. 107, п. 52).

¹⁵³В нем, полагали они, скорее нуждается зло (см.: Там же. С. 107, п. 58; с. 127, п. 86).

¹⁵⁴См.: Там же. С. 225, письмо 12. — Наряду с упражнениями бедность, полагали киники, сама собой способствует развитию добродетели. Бедность сама пролагает путь к философии. То, в чем философия пытается убедить на словах, говорит Диоген, она вынуждает осуществлять на деле. Бедность он называл самоучкой добродетели (см.: Там же. С. 140, п. 64, п. 66).

¹⁵⁵См.: Там же. С. 169, п. 296.

правление и силу ветра или состояние морей, но готовятся к тому, чтобы примениться к ним. Мудрец должен уметь приспособливаться к обстоятельствам, а не переделывать их. Постарел — не строй из себя мальчика, слаб — не старайся казаться сильным, если ты беден — не старайся жить, как богач... Но, к сожалению, мы не умеем довольствоваться наличным, пока для нас так много значат жизненные удобства, работу же мы считаем позором, а смерть — худшим из зол. Если же достичь того, чтобы и удовольствия презирать, и к трудам не относиться с предубеждением, быть равнодушным к славе и бесславию и смерти не бояться, тогда можно поступать как угодно и не причинить себе боли¹⁵⁶. Киники уподобляли человека актеру, уровень профессионального мастерства которого выражается в умении одинаково хорошо играть любую роль из приготовленных ему постановщиком спектакля — судьбой. Потерпел кораблекрушение — будь на высоте в роли потерпевшего, из богача превратился в бедняка — хорошо играй роль бедняка. Будь доволен своей одеждой, образом жизни. Когда обстоятельства не позволяют, нечего стремиться к роскоши и тому подобному, благоприятствуют добиться чего-то — пользуйся, не благоприятствуют — жди. Приходится тебе переживать войну, нужду, болезнь — питайся раз в день, обслуживай себя сам, надевай плащ философа, в крайнем же случае ступай в царство Аида — советовал своим последователям киник Телет¹⁵⁷.

Одним из важнейших программных положений кинизма было крайне негативное отношение к социальным законам. По представлениям киников, в юридических законах, моральных и политических нормах наиболее отчетливо выразились страстные людские влечения, ложные представления и неправильные ценности, исказившие изначально истинную и даже божественную природную основу человеческой жизни.

Законы и природа находятся в человеке в постоянном конфликте, причем обычно законы подчиняют себе природу и попирают ее совершенство, размеренность и гармонию. В этой ситуации киники полагали за благо жить в соответствии именно с природой, пренебрегая при случае законами государства, и именно с помощью природы рассчитывали обрести свободу, в то время как все находятся в рабстве у закона или пороков¹⁵⁸. Их идеалом был Геракл, который всему предпочел сво-

¹⁵⁶ Там же. С. 182.

¹⁵⁷ См.: Там же. С. 198. — Образцом отважного принятия ударов судьбы и мастерского исполнения своей роли Телет считал того матроса, который, потерпев кораблекрушение, воскликнул: «Привет, Посейдон! Иду ко дну». Так же и киник, по мысли Телета, должен смело и свободно смотреть в лицо судьбы, как бы говоря: «Привет, судьба! Перед тобой настоящий мужчина, а не рохла» (см.: Там же. С. 201).

¹⁵⁸ Там же. С. 262, письмо 29.

боду¹⁵⁹, а сами они находили, что образом, лучше всего выражающим стиль их жизни, является поведение собаки.

Возможно, более других в отрицании законов государства и привычных для всех социальных ценностей прославился Диоген. Он, к примеру, не видел ничего плохого в краже из храма¹⁶⁰ и ничего нечестивого не усматривал в употреблении в пищу человеческого мяса¹⁶¹; высокое происхождение, славу и тому подобное он высмеивал, называя их украшениями испорченности¹⁶². Единственным совершенным государственным устройством Диоген считал Вселенную, а себя называл гражданином мира¹⁶³.

Итак, высшим благом киники считали свободу и разум, цель жизни видели в неприязнательности¹⁶⁴, судьбе они противопоставляли отвагу, закону — природу, а страстям — разум¹⁶⁵.

Благодаря своей простоте и тесной связи с условиями жизни кинизм оказался очень жизнеспособным учением и, претерпевая некоторые изменения, просуществовал до VI в. н. э. Этика кинизма способствовала появлению стоицизма и в дальнейшем продолжала оказывать на него сильное влияние.

МЕГАРСКАЯ ШКОЛА

К сожалению, сведения об этой очень популярной в свое время школе, имевшей большое значение для дальнейшего развития философии, сохранились не в вполне достаточном объеме для того, чтобы составить целостный или хотя бы сносный портрет ее мировоззрения. Все, что можно сделать с сохранившимися сведениями — это описать его на абстрактном уровне исходного принципа (самого по себе тоже довольно абстрактного).

Основателем школы был Евклид Мегарский¹⁶⁶, о жизни которого

¹⁵⁹ Там же. С. 169, п. 296.

¹⁶⁰ Было бы неправильно думать, что цинизм по отношению к религиозным ценностям был обязателен для киников. Доксографы приписывают Антисфену суждения, содержание которых имеет вполне религиозный характер. Тот, кто хочет быть бессмертным, говорит Антисфен, должен вести благочестивую и праведную жизнь (см.: Там же. С. 116, п. 118). И добавляет, что нельзя считать совершенным мужа, пока он не познал то, что выше людей. Тот, чьи интересы связаны лишь с земными благами и чей ум ограничен узкими ценностями, — не мудрец, но подобен животному (см.: Там же. С. 124, п. 27).

¹⁶¹ См.: Там же. С. 169, п. 299.

¹⁶² Там же. С. 169, п. 297.

¹⁶³ Там же. С. 157, п. 222.

¹⁶⁴ См.: Там же. С. 108, п. 59.

¹⁶⁵ Там же. С. 146, п. 113.

¹⁶⁶ Название школы происходит от названия города Мегары, в котором жил Евклид.

сохранилось крайне мало сведений. Известно, например, что во времена враждебных отношений между Мегарами и Афинами он пробирался в Афины в женском платье (невзирая на угрозу смертной казни), чтобы послушать Сократа. Сообщают также, что после казни Сократа некоторые ученики и слушатели последнего, включая Платона, пережидали смутные времена именно у Евклида в Мегарах.

Как и многие другие слушатели Сократа, Евклид пришел к нему, уже имея определенное философское воззрение. До участия в сократовских беседах Евклид серьезно увлекался элейским учением и, как видно из его дальнейшего философского развития, старался сохранить последнее, невзирая на авторитет Сократа. Даже по тем жалким крохам, которые сохранились от учения Евклида, видно, что он пытался совместить содержание наставлений Сократа с принципами Парменида, т. е. помыслить основные положения сократовского воззрения в терминах и методом элейской школы. Возможно, что, совмещая позиции учений Сократа и Парменида, он думал, что доделывает за Сократа не сделанную им работу и придает нравственным категориям форму мысли (отвлеченного мышления).

От Сократа Евклид заимствовал положение о благе (центральный пункт сократовского, да и вообще телеологического воззрения) и учение о логическом определении. И оба эти положения он постарался совместить с нормами и требованиями элейского мышления (отсутствие противоречий, пренебрежение данными чувственности, самостоятельное существование мышления по отношению к чувственно воспринимаемым вещам и т. д.). В результате этого синтеза получалось, что истинным бытием является только благо, лишь его Евклид считал существующим, также, видимо, вечным, неизменным, неподвижным и т. п., перенося на него все характеристики Парменидова сущего¹⁶⁷.

Раз благо в сущности своей, т. е. благо как таковое, разыскивается логическими средствами, умом и в уме, оно должно быть адекватным и этим средствам, и месту своего нахождения, т. е. быть логическим — существовать в логической сфере и подчиняться логическим законам. Только так понятие благо есть благо для всего и для всех и на все времена. Все же остальные формы его выражения, связанные с переменной чувственностью, относительно и потому не истинны.

Не существует и зла как чего-то самостоятельного, противоположного благу (в этом оно аналогично элейскому не-сущему). И это тоже вполне согласуется с сократовским учением о зле, поскольку и он полагал, что зло коренится лишь в незнании (в частном мнении, которое, как показали элеаты, связано с допущением небытия), а само по себе

¹⁶⁷ В сократовском учении были определенные основания для такого союза с некоторыми элейскими положениями, поскольку Сократ при отыскании сущности чего-либо руководствовался главным образом данными логического мышления.

в мире, устроенном мудрым умом, не существует. Не только человек, но и мир разумен, и эта разумность, исходящая от ума, есть благо. Собственно этот ум и есть указанное благо, а благо есть ум, как его и называют многие, слегка отличаясь друг от друга: иногда именуя его разумением, иногда богом, а иногда умом или чем-то подобным¹⁶⁸.

К сожалению, это все, что сохранилось от Евклидовых построений. Как он распорядился сократовским учением о логических определениях, можно только догадываться, потому что прямых указаний на это нам не известно. Но зато намеки на это учение можно найти у ученика Евклида — Стильпона, о котором речь пойдет впереди.

В качестве преемника Евклида называют *Евбулида* Милетского, выполнявшего в рамках мегарской школы такую же роль, какую играл Зенон Элейский у элеатов. Он так же создавал разного рода парадоксальные задачки (софизмы), призванные защитить учение Евклида и продемонстрировать неистинность того мышления, которое не выдерживает строгости логических норм. Сохранились сведения только о семи софизмах Евбулида, в их числе софизмы «Лжец», «Спрятанный», «Электра», «Человек под покрывалом», «Куча», «Рогатый» и «Лысый»¹⁶⁹.

Сущность софизмов заключалась в следующем. Евклид исходил из того, что истинное положение должно обладать свойством всеобщности, т.е. быть не зависимым от множественности — от времени и различных относительных обстоятельств (об этом говорили элеаты, и этого же требовал от логических определений Сократ). Такое положение должно быть однозначным для всех конкретных условий, и потому требует для себя однозначного и простого (без учета обстоятельств) способа выражения. Если держаться этих строгих правил, то никогда не попадешь в затруднительное положение. Между тем слова, тесно связанные с конкретными чувственно воспринимаемыми условиями, часто бывают многозначными, причем их значения могут быть прямо противоположными друг другу. И если отойти от истины, ее всеобщности, однозначности и тождественности себе, если отказаться от строгой элейской логики, избегающей множественности, различий и противоречий, то многозначность слов может стать причиной путаницы и различных несуразиц.

С соблюдением вышесказанного построен, например, софизм «Рогатый». То, чего ты не потерял, полубеждал и полуспрашивал Евбулида очередную жертву своих софизмов, то ты и имеешь. И если ответ был утвердительным («да»), то следовала вторая часть: ты не терял

¹⁶⁸См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 137.

¹⁶⁹См.: Там же. С. 138.

рогов, значит ты рогоносец¹⁷⁰. Первая половина софизма направлена на то, чтобы склонить собеседника к принятию совершенно определенного значения слов «не потерял»: не потерять можно какую-то имеющуюся у тебя вещь. Но ведь слово «терять» многозначно и включает в себя значение, противоположное первому: нельзя потерять также и того, чего не имеешь. Если собеседник, убежденный логикой первой половины софизма, принимает первое значение слова «терять» и говорит «да», то Евбулид тотчас же подставляет второе значение этого слова и приводит своего оппонента в замешательство.

Интересен и парадокс «Лжец», имеющий следующее содержание. Некто лжец сказал: «Я лгу». Из этого простого суждения вытекает, что если он действительно лжет, то он сказал правду, а если он сказал правду, то он лжет, поскольку правда не согласуется с суждением «Я лгу». В данном случае однозначный ответ невозможен, поскольку парадокс опирается на противоположности, а последние объединены таким образом, что если утверждаешь одну из них, она тотчас превращается в другую.

Софизмы «Спрятанный», «Человек под покрывалом» и «Электра» довольно однотипны. Перед человеком стоит под покрывалом или за ширмой тот, кого он вообще-то знает, но из-за покрывала не видит и поэтому не знает, кто там находится. Вывод из этого делается такой, что человек не знает того, кого знает. Смысл софизма заключается в том, что если знание понимать не логически (универсально, всеобщее), а чувственно (т. е. зависящим от обстоятельств, текучим, переходящим в противоположность), то логические законы, по своей сути всеобщие, надчувственные и безусловные, отомстят и обязательно ввергнут нас в противоречие, превратив на наших глазах знание в незнание. Мнение сглаживает и вуалирует «острые углы» и несообразности нашей речи, а строгая логика, полагали мегарцы, обнажает их и делает очевидными.

В таком же духе построены и софизмы, имеющие название «Куча» и «Лысый». Если к зерну добавить еще одно зерно, то будут ли они составлять кучу? А если добавить третье, четвертое, пятое и т. д.? С какого зерна начинается куча? Или если из головы выдернуть один волос, станет ли человек лысым? А если выдернуть второй, третий, пятый, восьмой и т. д.? Какого по счету волоса лишившись, голова станет лысой?

Более или менее известными учениками Евбулида были Алексин из Элиды (получивший за любовь к спорам и насмешкам прозвище Укусин), Аполлоний Кронос, Ихтий, Клиномах Фурийский, который,

¹⁷⁰ На случай отрицательного ответа была, вероятно, заготовлена какая-то иная хитрость.

по сообщению Диогена Лаэртского, первым стал писать об аксиомах, категориях и тому подобном, и Сильпон Мегарский, слушатель кого-то из учеников Евбулида¹⁷¹.

Сильпон в свое время был очень популярен и своей изобретательностью и софистикой превосходил остальных настолько, что едва не увлек в свою мегарскую школу всю Элладу. Сильпон отвергал, т. е. подвергал критике, общеупотребительные представления за их связь с чувственно воспринимаемой стороной бытия. Вопреки расхожему и некритическому мнению о соответствии нашей речи чувственным вещам, он полагал, что слова (логические определения) ничего чувственного не выражают, а отражают лишь нечто всеобщее и невещественное. Кто говорит «человек», убеждал Сильпон, тот говорит «никто». Так получается потому, что значение слова «человек» (если отвлечься от того, что мы в данную минуту, произнося это слово, мним какого-то определенного человека, т. е. в чувственном воображении представляем именно его), не равно какому-то конкретному человеку, а включает в себя нечто большее (указание на всех остальных людей), и потому «человек» — это не этот только человек и не тот, и не третий, и т. д., и вообще никакой конкретный человек. То же самое он говорил и об «овоще», которому не тождественны конкретные овощи и который, по заверениям Сильпона, существовал и за тысячу лет до нас, и до конкретного овоща. Поэтому, резюмировал он, овощ, который перед нами, — не овощ.

Подобно элеатам, мегарцы отрицали все, что мыслится противоречиво, т. е. мышление чего связано с допущением даже мельчайшего различия, следовательно, не-сущего, а именно: движение, возникновение, прошлое (что было, но чего уже нет) и будущее (чего нет, но что будет). Аристотель сообщает, что мегарцы отрицали существование возможности (т. е. бытия того, чего пока нет) и, исходя из Парменидова предположения, что «есть только то, что есть, а того, чего нет, — нет», описывали категорию возможности без допущения не-сущего, в терминах лишь сущего. В результате они просто отождествили возможность и действительность, и возможным у них считалось только то, что действительно (т. е. то, что реально существует в настоящем), а то, чего нет, даже если оно в будущем обязательно будет, рассматривалось как невозможное. «Нечто может действовать только тогда, — передает мегарскую позицию Аристотель, — когда оно действительно действует, когда же оно не действует, оно и не может действовать; например, тот кто не строит дом, не может строить дом, а это может лишь тот, кто его строит, когда он его строит»¹⁷².

¹⁷¹ См.: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. С. 138–140.

¹⁷² *Аристотель. Метафизика*, 1046 б 30–33.

Этот же принцип — мыслить без допущения не-сущего, — распространенный на чувственное познание, обязывал мегарцев признавать, что вещи есть «нечто» (теплое, сладкое и вообще чувственно воспринимаемое) только тогда, когда они воспринимаемы человеком, и в этом они были вынуждены соглашаться с Протагором¹⁷³.

Вырастая из двух источников — из элейской логики и сократовских поучений, мегарцы, конечно, некоторыми моментами отличались от первого и второго. Что касается Сократа, то мегарцы, как видно, преодолели его запрет не заниматься вещами, находящимися за пределами сознательной деятельности. Они высказывались о движении, времени, генезисе, о возможности и действительности, о «человеке», «овоще» и т. п.¹⁷⁴ Причем не исключено, что общности, лежащие в основе значений слов и зафиксированные в именах, виделись мегарцам существующими вполне объективно и самостоятельно, отдельно по отношению к чувственным вещам (как можно предположить, опираясь на их рассуждения о «человеке» и «овоще»¹⁷⁵). Однако настаивать на этом категорически не представляется возможным.

Были у мегарцев некоторые отличия и от элейской школы, связанные теперь уже с Сократом. Если элейцы совершенно отрицали множественность (поскольку никакого множества, кроме чувственного, немысленного, не знали) и мыслили только об «одном» и с позиций «одного», то у мегарцев множественность есть — это логическая множественность сократовских определений и просто значений слов, самих по себе сверхчувственных. И каждое такое значение или определение («человек», «овощ» и т. п.) мыслится ими обладающим важнейшими свойствами элейского «одного» — существующим независимо от пространства, времени, чувственных вещей, неподвижным (ибо как может двигаться значение слова?), единым, неделимым, не имеющим частей и, должно быть, не возникающим и не исчезающим. Иначе говоря, мегарское учение говорит о существовании надчувственных общностей, имеющих признаки «одного» и не зависящих от физических вещей, но при этом одновременно как-то с последними связанных, дублирующих их в мышлении и их обозначающих (для каждой чувственной вещи найдется слово, обозначающее ее и множество подобных ей вещей и потому указывающее на что-то для них общее, выходящее за пределы каждой конкретной вещи). При этом приходится констатировать, что из мегарской позиции совершенно не ясно, существуют

¹⁷³Там же, 1047 а 4–7.

¹⁷⁴Прямых рассуждений о времени, движении и генезисе в свидетельствах не сохранилось, однако имеющаяся аргументация мегарцев о других предметах имеет такой вид, какой возможен при ясном и вполне сознательном «проговаривании» с позиций элейского мышления вышеуказанных понятий.

¹⁷⁵По их выражению, «овощ» *существовал* за тысячу лет до нас.

ли указанные «общности» только в речи или же и вне нее в самих вещах.

Судьба мегарской школы в общих чертах повторяет судьбу элейцев. Они ставят очень серьезную новую проблему, формулируют принцип, который станет отправной точкой для нового направления мысли, стимулируя тем самым историко-философский процесс, и с этим сходят с исторической арены. При этом они обречены не воспользоваться новизной своей позиции в силу абстрактности начал и норм собственного мышления. Как и в случае с элейцами, учение мегариков представляло собой лишь поворотный пункт, могущий изменить направление последующего движения, но сами они этим новым направлением не двинулись. Что можно сделать с положением «только благо есть и оно едино», пренебрегая при этом существованием многого и не имея ни малейшего желания согласовать «благо» и «общности» с чувственно воспринимаемыми вещами? Можно только порождать софизмы, показывать противоречивость мышления множественности, свидетельствующую, по их мнению, о неистинности последней, запутывать собеседников и одерживать победы в спорах с думающими иначе. И подобно тому, как интереснейшая и плодотворнейшая находка элеатов — чистое логическое мышление — породила лишь споры и апории, так и учение мегарцев об универсальном благе и самостоятельном существовании общностей завершилось эристикой (искусством спора). Но, не умея воспользоваться своими достижениями, они, вероятно, в той или иной степени способствовали появлению более глубокого учения, связанного с именем Платона. В целом же мегарцы не вышли и не стремились выйти за пределы софистики; их элейские симпатии не могли сделать мегарскую мысль несофистической, поскольку она не была у них чисто элейской и поскольку не может вывести за границы софистики то, что к ней и привело.

3. Логическое место философии софистов

Как бы ни относился современный исследователь к софистам (здесь к числу софистов причисляются в том числе Сократ и сократики), к их манере философствовать, к их нравственным представлениям и т. п., он все-таки должен признать высокое значение философии софистов и ее необходимое место в логике развития мысли. Правда, софистика есть выражение кризиса натурфилософии, даже просто существование (способ существования) философии в состоянии ее кризиса; но при этом софистика представляла собой исследование как раз именно того объекта, непроясненность которого ввела философию в состояние кризиса, а неисследование его софистами не позволило бы философии

выйти из кризиса. Если оставить без внимания нюансы и частности, коими можно было бы разнообразить объект исследования софистов, если выделить в сфере их интересов самое существенное, то вполне можно остановить свою мысль на том, что софисты изучали человеческую практическую деятельность.

Самой логикой развития философии, ее кризисом именно человеческая деятельность была вытолкнута на роль преимущественного объекта исследования. Физика изучала природу, но заметила в ней деятельность человека — мысль. Найдя в мышлении множество достоинств, философия попыталась внести формы мыслительной деятельности в природу, сочтя логичным усмотреть в природе то, что нашла в деятельности. Отвлеченная мысль и природа — чувственно воспринимаемая реальность — показали себя как принципиально различные сферы, живущие каждая по своим законам и совершенно не пересекающиеся друг с другом. Таким было положение дел в элейской школе.

Желание «младших» физиков все-таки определить формы единства мыслительной деятельности и природы, втянули физику в логический процесс, оказавшийся для нее разрушительным. Неумение физики построить единую непротиворечивую модель космического целого, вытолкнула как раз именно деятельность на роль основного виновника неудачи. Деятельность отвлеченного мышления, практикуемую физиками, заподозрили в иллюзорности. «Одно», «истину» и подобные им представления было логично в этой ситуации представить в виде иллюзорных, вводящих человека в заблуждение. Между исследователем и его объектом стояла деятельность, которую подозревали в неадекватности объекту изучения и искусственном создании того, чего в самой природе нет. Стремление руководствоваться достоверностью знаний подталкивало мыслителей к тому, чтобы не использовать мышление для познания природы, поскольку имеется риск, что оно произведет то, чего в природе нет (Одно, космический ум, божество и тому подобные иллюзорные представления), но выдаст это за природное. В этой ситуации природой логично считать то, что остается в ней после вычитания из нее продуктов мышления, т. е. в ней остается только чувственно воспринимаемое содержание, причем его следует понимать именно таким, каким оно дано в непосредственном чувственном восприятии.

Оставив природу без специального и глубокого рассмотрения и потеряв интерес к высокой теории, софисты перенесли свое внимание в область практических действий, приобретающих в силу известных социально-политических процессов крайне высокую значимость. Место преимущественного объекта исследования сама собой занимает деятельность, причем, что очень важно, не теоретическая, а лучше ска-

зять, не столько теоретическая, сколько практическая¹⁷⁶. Выяснилось в процессе ее рассмотрения, что деятельность имеет свою структуру, которая включает в себя цель (благо), исходную мотивацию и средства достижения цели. Внутрисофистическая полемика Сократа и остальных софистов показала, что содержание деятельности зависит далеко не в последнюю очередь от речи и мышления, точнее, от того, насколько правильно человек ими пользуется. Он может выбирать для себя цели, расположенные в природе и чувственном восприятии, но может руководствоваться исключительно содержанием отвлеченного мышления, т. е. умозрительными ценностями.

Правда, софисты (прежде всего Сократ) не все сказали о деятельности, что можно было бы сказать, и, что самое главное, не разработали механизм взаимодействия отвлеченного мышления и чувственно воспринимаемого. Но они все-таки сделали то, что могли и что должны были сделать — выявили наличие целесообразного единства между телом и умом. Их нельзя упрекать в том, что они только выявили указанное единство, но не исследовали его досконально. В рамках софистической философии деятельность была изучена настолько полно, насколько в этом имела потребность у самой философии, т. е. насколько философии требовалось уяснить себе этот вопрос¹⁷⁷ для того, чтобы двигаться дальше и применить полученное в софистике к продолжению исследования космоса. Более того, софисты и не могли, оставаясь софистами, изучить механизмы взаимодействия отвлеченного мышления и чувственно воспринимаемого, потому что для этих целей требовалось вновь развернуть исследование природы, возвратиться к физической проблематике и отказаться от софистических установок.

То, что софисты сконцентрировались преимущественно на практической деятельности, было очень важно для философии и давало ей шанс разобраться с тем, что представляло для нее трудное в теоретическом отношении обстоятельство. Рассматривая в границах физического подхода космос, философия стремилась понять непосредственный, т. е. практический характер связи отвлеченного мышления и чувственно воспринимаемого¹⁷⁸, но безуспешно. Тогда как-будто самой логикой развития философии ей дается (хочется сказать — подсовывается) для изучения именно тот объект, в котором отвлеченная мысль суще-

¹⁷⁶ Это важно именно потому, что непосредственное взаимодействие мышления и чувственного восприятия происходит не в теоретической, а именно в практической деятельности, которая совершенно не рассматривалась физиками.

¹⁷⁷ Речь идет о структуре человеческой деятельности, о местоположении в ней и о взаимодействии друг с другом отвлеченного мышления и чувственно воспринимаемого.

¹⁷⁸ Упорядочивающая деятельность ума в анаксагоровской модели есть не теоретическая, а именно практическая его деятельность.

ствуует в единстве и взаимодействии с чувственно воспринимаемым — практическая деятельность человека. Эта последняя свидетельствует о себе, что непосредственное единство отвлеченного мышления и чувственно воспринимаемого не только возможно, но вполне реально и даже очевидно. Более того, полемика софистов показала, что человек лишь тогда достигает точности, последовательности в своих практических действиях, когда он руководствуется точным и однозначным средством определения своей цели, т. е. отвлеченным мышлением (Сократ). Следует только понять, как это происходит внутри человека, что значительно легче, чем рассматривать под этим углом зрения космос.

Таким образом, философия движется основательно: не усмотрев непосредственного единства отвлеченного мышления и чувственно воспринимаемого в космосе, она привлекла к рассмотрению такой объект, в котором указанные мышление и чувственно воспринимаемое находятся в непосредственном и очевидном единстве. Сократ это, кажется, очень хорошо понимал, заметив, что, не будучи в силах исследовать процесс взаимодействия космического ума с космическим телом, он перенес исследование от оригинала к уподоблению. С правильностью такого решения непременно нужно согласиться, подчеркнув лишь, что таким образом поступил не только Сократ, но и вся философия, точнее, сама философия, приняв форму софистики.

Тот, кто пожелал бы вернуться к физике, не мог игнорировать сделанное софистами, ибо они предоставили ту самую очевидную для изучения взаимодействия отвлеченного мышления и чувственного восприятия модель микрокосма, которая стала ключом к пониманию отношений между космическим умом и космическим телом. Не учитывать наработок софистов и при этом возвращаться к физике — значит встать на позиции «младших» физиков, знающих об отвлеченном мышлении, либо, что еще хуже, скатиться на позиции «старших» физиков, не знающих о нем ничего. Оба варианта попятного движения не выглядят привлекательными, потому что ставят исследователя в положение, отталкиваясь от которого ему предстоит пройти однажды уже пройденным путем кризиса и разочарований. Разумеется, такое движение по кругу возможно лишь при условии, что исследователь честен, не преследует посторонних для поиска истины целей, «видит» отвлеченное мышление и старается руководствоваться его логикой. Если же он преследует иные цели (например, политические или идеологические) или просто не воспринимает отвлеченного логического мышления в силу своей природной конституции, то он вполне может не замечать логических потребностей философии и отстаивать взгляды, потерявшие для философии свою актуальность и значение много лет назад.

В свою очередь, использование для нужд физики того, что делали софисты, означало необходимость встраивания деятельности в структуру универсума. Причем сделать это следовало так, чтобы не вступать в противоречие с требованиями отвлеченного мышления и его логики. Деятельность уже нельзя было игнорировать, ей надлежало найти достойное место, т. е. ее нужно было сделать или продуктом природы, или же ее (природы) началом, поменяв таким образом природу и искусство местами в сравнении с тем положением, в котором они находились у софистов¹⁷⁹.

Представления софистов явились поворотным пунктом в развитии философии. Следующая за софистами философия, которая подвергнет отрицанию софистику, постарается онтологизировать ум и слово, т. е. искусство; эта будущая философия сделает то, против чего категорически стали бы возражать сами софисты — она искусство превратит в основание и начало естественного. Такое переворачивание отношений между искусственным и естественным позволит наконец найти способ представить ум и слово в качестве создателя и управителя космоса.

Итак, можно утверждать, что историческое предназначение софистики состояло в том, чтобы сделать предметом рассмотрения практическую деятельность человека, в рамках которой происходит реальное непосредственное взаимодействие отвлеченного мышления и чувственно воспринимаемого. Нельзя сказать, что софисты исследовали деятельность глубоко, но необходимо отметить, что они поняли ее как проблему и как объект исследования, они указали то место, где следует искать ответ на вопрос, поставленный физикой.

¹⁷⁹ Само собой понятно, почему требовалось искусство и природу поменять местами: ведь если этого не делать и продолжать считать искусство иллюзорной надстройкой над природой, то этим можно только сохранить позицию софистов, но не преодолеть ее.