



К. И. СОТОНИН

**Сократ. Введение в косметику.
Часть первая, для историков философии
«Сократ — софист, скептик, циник»**

<Фрагменты>

Socrates primus philosophiam
devocavit e coelo.

Цицерон

Эту часть я **хотел бы** посвятить моему дорогому, светлому учителю по истории философии, с работой у которого связаны мои лучшие, может быть, единственные ничем не омрачённые воспоминания, к мыслям о котором я всегда возвращаюсь с радостью и благодарностью за те строго научные методологические навыки, которые он дал мне, и ещё более за ту необычайную чуткость и терпимость, с которой он относился ко мне.

Хотел бы... Но не слишком ли я злоупотреблю его терпимостью, не оскорблю ли я его, посвящая ему часть книги, столь «легкомысленной», что многим могут показаться насмешкой слова о методологических навыках автора? О если бы для **всех** было ясно, что **высшая серьёзность** — в том, чтобы не быть **слишком серьёзным!** Учёный будущего — **смеющийся философ**; даже науку он творит — полушутя: серьёзно — поскольку наука для жизни других; играя — поскольку **его** жизнь для науки; потому что к своей жизни он может относиться только как к игре, — иначе он был бы **слишком серьёзным**.

Книгу о **Сократе**, об этом наиболее смеющемся философе, написать не улыбнувшись, застегнуть её на все пуговицы в профессорский сюртук, — значило бы быть слишком серьёзным, значило бы неумело использовать методологические навыки.

Вот почему, несмотря на «легкомысленность» книги, эту **первую часть** её я решаюсь посвятить — профессору **Александру Дмитриевичу Гуляеву**.

<...>

II. Сократ — софист

<...>

2. Сократ-эристик

Начало софистики падает на молодые годы Сократа, которого традиция изображает врагом софистики. Сицилийская риторика, лёгшая в основу софистического искусства «правое дело представлять неправым», возникла около 465 года; оратор Антифонт родился в 480 г. и действовал в Афинах в том же направлении; Протагор начал, видимо, свою деятельность около 450 года, когда Сократу было 20 лет, нередко бывал в Афинах и притом был там уже до 443 г., когда он получил от Афин почётную командировку в Фурии. Очевидно, что Сократ ещё в молодые годы ознакомился с софистикой и, как показывает его дальнейшая деятельность, усвоил приёмы и принципы софистов настолько хорошо, что вскоре, вступивши на путь самостоятельной деятельности, снискал себе у сограждан славу одного из виднейших софистов в Афинах. И это отнюдь не было ошибкой: **деятельность Сократа в течение всей его жизни во всем основном совпадала с деятельностью софистов.**

Вместе с софистами Сократ низводит философию с неба на землю, делает основным предметом философского исследования человека, основной наукой — этику, основной задачей выяснение условий достижения блага здесь, на земле и именно в условиях социальной жизни, но исходя, как и прочие софисты, из интересов личности, а не общества. Крайний прагматизм Сократа, забота о реальной пользе наиболее ярко выявился в «Воспоминаниях» Ксенофонта, особенно IV. 7 (см. о геометрии: Сократ рекомендовал заниматься ею, поскольку она **полезна** в жизни, но не одобрял занятий геометрией за пределами ясной **полезности**).

Вместе с софистами Сократ хочет сделать людей хорошими гражданами, хорошими правителями и т. д.: вопреки собственным заявлениям Сократа и его учеников, что он ничему не учит, сам же Сократ в «Апологии» (или Платон за него), противореча себе, подчёркивает свою деятельность как высшее благо для афинян, потому что вся она сводится к тому, что он ходит по городу и **убеждает** и молодых и старых заботиться о добродетели, так как она рождает людям и деньги и все другие блага в частной жизни и в общественной (30 AB; слово «добродетель» не может смущать, как и забота о душе, упоминаемая в этом месте: все софисты были, по их собственной рекомендации, учителями **добродетели** и воздействовали, конечно, на **душу**); та же мысль развивается и дальше, 30C — 31C, также и во второй речи 36B — E (заключение: наградить Сократа содержанием в Пританее).

Также и «Воспоминания» вполне отчётливо характеризуют Сократа учителем практической жизни (см. особенно I 613, где Сократ признает себя учителем политики, т. е. учителем искусства управлять государством). Но также и Аристофан изображает Сократа **преимущественно учителем практической жизни**; а что вместе с тем Аристофан изображает Сократа натурфилософом, то это отнюдь не противоречие у Аристофана: ведь и другие софисты оставались и должны были оставаться частично натурфилософами, поскольку именно для сосредоточения внимания ученика на заботах о земной жизни необходимо было освободить его от предрассудков, суеверий и традиций в суждениях о природе и небесном мире; дело только в том, что натурфилософия стала и у Сократа и у прочих софистов не центральной, а пропедевтической частью философии.

Вместе с софистами Сократ развивает начавшуюся с элеата Зенона **диалектику**, искусство вести (научную) беседу, и вместе с софистами превращает её в **эристику**, искусство спора, в искусство во что бы то ни стало убедить слушателей и собеседников в своей правоте, следовательно, в искусство «правое дело представлять неправым» и наоборот. Что Сократ был очень опытен в этом искусстве и постоянно пользовался им, в этом убеждает нас Платон, тот самый Платон, который изображает и себя и Сократа решительным врагом эристики (см. «Федр» 267, 272 и др.) Проанализируем любое из ранних (следовательно, и наиболее близких к Сократу) произведений Платона — и мы увидим, что вопреки и заявлениям Сократа и, вероятно, мнению Платона, Сократ ведёт беседу совершенно в духе софистов и единственной целью имеет опровергнуть собеседника во что бы то ни стало, представить его в смешном виде, поставить его в тупик, «одурачить», правое дело изобразить неправым.

Мы ограничимся **анализом «Апологии»**, этого сочинения, которым Платон искренне хотел защитить своего почти боготворимого учителя от «нелепого» обвинения в принадлежности к софистам, и в котором, поэтому, он должен был быть особенно щепетильным в выборе средств, чтобы ничем не скомпрометировать Сократа. Не смотря на немалые, вероятно, старания Платона решительно отгородить Сократ от софистики, **«Апология» оказалась чисто софистической речью, даже блестящим образцом таковой**, и это обстоятельство можно использовать как лишнее доказательство того, что «Апология» не есть свободное создание Платона, а выражает дух истинного сократизма, т. к. взрослый Платон был как будто чужд софистическим приёмам, и уж если прибегнул к ним, то незаметно для себя и, конечно, только потому, что находился под обаянием действительной речи Сократа на суде, что, в свою очередь, делает несомненным написание «Апологии» вскоре после смерти Сократа. ...

...Если мы признаем ранние сочинения Платона действительно сократическими, то нам сразу станут понятными обвинения Сократа в течение ряда лет и **многими** лицами в том, что он обучает правое дело превращать в неправое и развращает молодёжь: **Сократ действительно** был софистом, и софистом первоклассным: в своей «диалектике» (в действительности эристике) он постоянно пользовался софистическими приёмами, стараясь сбить собеседника с толку, его **правильный**, но недостаточно отчётливый **взгляд представить неправильным**. Хотел ли Сократ **обучать** юношей этому искусству софистической беседы, не важно; но несомненно то, что даже если бы он этого не хотел, он все-таки обучал бы — своим примером, своими демонстрациями, как и сам он указывает на это в «Апологии».

«Апология» не является единственным образцом чисто софистической речи Сократа; другая такая же дана в дошедшем до нас под именем Платона диалоге «Менексен», где Сократ произносит софистическую **похвальную** речь в честь павших воинов.

Столь же часто **Сократ использует в своей практике**, на ряду с шулерскими приёмами софистов, и **положение Протагора о возможности двух противоположных рассуждений об одном и том же предмете путём перемены точки зрения**, и в этом отношении, может быть, среди софистов даже не было такого искусного учителя, каким был Сократ. Уже и в Платоновой «Апологии Сократа» мы имеем ряд примеров этого приёма (поскольку этот приём используется здесь в целях защиты, он, конечно, тесно связан с подтасовками): Сократа обвиняют в непочитании богов с точки зрения его внутреннего убеждения и влияния на учеников и имея в виду традиционных богов; Сократ, становясь на точку зрения внешних признаков почитания богов, указывает на имеющиеся у него эти признаки (особенно ясно в Ксенофоновой «Апологии Сократа», где Сократ указывает на то, что его многие видели приносящим жертвы на алтарях), и становясь на точку зрения более совершенных религиозных воззрений, чуждых греческой традиции, указывает на внутреннюю свою веру. Сократа обвиняют в развращении юношей с точки зрения **традиционных** этико-политических идеалов, — Сократ призывает в свидетели своих учеников, становясь на точку зрения сознания **ими** полезности общения с ним, Сократом; деятельность Сократа считают вредной для Афин, исходя из **консервативных** политических идеалов, и требуют наказания его, — Сократ, становясь на точку зрения **прогрессивных** политических воззрений, указывает на свою чрезвычайную **полезность** для Афин и требует себе награды; Сократа обвиняют с **социальной** точки зрения в совершении зла, — Сократ защищается, становясь на **индивидуальную** точку зрения и доказывая, что так как никто не совершает сам себе зла добровольно, то и он не мог добровольно совершать зло, потому

что оно было бы злом и для него самого, и т. д. Блестящие примеры рассуждений Сократа за и против одного и того же положения даны в «Протагоре» и в «Лисиде» Платона: в «Протагоре» Сократ сначала доказывает Протагору, настаивающему на изучимости добродетели, что добродетели обучать нельзя, затем заставляет Протагора признать, как будто, что добродетель не есть знание и, следовательно, не должна была бы быть изучимой, сам же утверждает и доказывает, что добродетель есть знание и следовательно Менексена в короткой беседе признать о дружбе ряд исключающих друг друга положений: 1) если один из двоих любит другого, то оба они друзья; 2) дружбы нет, если один из них не любит другого; 3) друг тот, кто любит; 4) друг не тот, кто любит, а тот, кто любим; затем, в беседе с Лисидом: 1) дружба возможна лишь между добрыми людьми; 2) добрый ни в чем не нуждается, значит не нуждается и в дружбе; 3) дружба возможна лишь со стороны «ни доброго, ни злого» в отношении к другому; 4) дружба возможна и между злыми. Таких примеров у Платона можно найти значительное количество. И если софистами называли тех, которые и сами умечи и других учили говорить и за и против одного и того же положения, то разве возможно допустить, что лица, часто слушавшие беседы Сократа, не научились этому искусству и не становились софистами? Разве Платон не у Сократа научился этой софистике? И разве не тому же учился Фидиппид у Аристофановского Сократа? Дело не в том, конечно, в каких **целях** используется это искусство или в каких **целях** Сократ обучал ему. Такого рода умения **можно** было использовать в своекорыстных целях во вред другим (и сам Сократ, по крайней мере, платоновский, при случае, как мы видели в «Апологии», воспользовался своим искусством своекорыстно), — и этого достаточно для того, чтобы Сократа с полной основательностью могли обвинять в развращении юношества, в обучении неправое дело превращать в правое.

Если диалектику понимать как строго научный метод исследования определённого вопроса, чуждый какой бы то ни было хитрости и использования слабых сторон собеседника, причём исследование ведётся в беседе только потому, что эта форма удобна как коллективное исследование и как метод обучения; если диалектика отличается этим от эристики, для которой характерны некоторые предвзятые точки зрения и намерения одного из собеседников, — то **беседы Сократа** безусловно придётся признать не диалектическими, а **эристическими**. С хитростью как с одной из существенных черт эристики Сократа нам ещё придётся встретиться.

Но Сократ — не только практик софистического красноречия; он также и отличный теоретик его и прекрасный преподаватель теории;

однако сущность работы Сократа в области теории софистической риторики сможет стать для нас ясной только по рассмотрении основ его этического релятивизма.

3. Антропоцентризм и утилитаризм Сократа

Не приходится долго доказывать, что Сократ разделяет с софистами их исходную антропоцентрическую позицию и вместе с ними борется против старых философских течений, уделяющих человеку ничтожное внимание в сравнении с другими вещами. В этом отношении Сократ — один из наиболее ярких представителей своего практического века; если Аристофан погрешил в чём-нибудь в отношении к Сократу, так это главным образом в изображении его оторванным от земли умствователем. Наоборот, Сократа интересовала сама по себе только земля, на земле только человек и в человеке только его реальная, практическая жизнь; утверждение Цицерона, что Сократ первый свёл философию с неба на землю, показывает, что Сократ уже в древности представлялся даже большим антропоцентристом, чем софисты. И если не словом, то делом Сократ на каждом шагу доказывал, что **человек** есть мера всех вещей, существующих, поскольку существует он; несомненно, также и словом, — что человек — единственная самоценность, в отношении к которой только и могут оцениваться все вещи, что наука и обучение ей имеют смысл только постольку, поскольку они раскрывают новые ценности для практического человека. Уже из полшутливого объяснения Сократом, почему он не выходит за городские стены: «я ведь человек любознательный. Поля и деревья ничему меня учить не хотят, а в городе-то — люди» («Федр» Платона 230D), — ясно исключительное сосредоточение интересов Сократа (не Платона, несмотря на позднее происхождение диалога!) на человеке. Прямые указания на сознательный антропоцентризм Сократа даёт Ксенофонт: «Сам он рассуждал только об относящемся к человеку (*περί τῶν ἀνθρώπων*)» (I. 1.16); отвергая занятия природой вещей, небесными явлениями и т. п. и показывая смешными занимающихся этим, Сократ интересовался, занимаются ли они этим после того, как сочтут себя достаточно знающими относящееся к человеку, или же они думают, что делают дело, пренебрегая относящимся к человеку и занимаясь божественным (I. 1.12). **Только как обоснованием антропоцентризма следует понимать** и, видимо, часто повторявшиеся Сократом слова, что **единственная его задача — познать самого себя**; в «Федре» антропоцентрический смысл этого желания Сократа особенно явственен: отвергая занятия мифологией и, кажется, естественными науками, поскольку они хотели бы раскрыть действительные процессы в природе, символизируемые тем или другим мифом, Сократ

говорит: «У меня на все это досуга совсем нет... я всё ещё не могу... познать самого себя; и смешным мне представляется, не усвоив этого, заниматься исследованием всего второстепенного» (229E). Вполне очевидно, что Сократ в действительности занимался не познанием самого себя, — для этого была бы совершенно нецелесообразной его постоянная форма «исследований» — беседа с другими на их темы; но очевиден и серьёзный смысл этого утверждения Сократа — смысл углубления и продолжения антропоцентризма софистов как методологической предпосылки науки и философии: я уже отмечал, что антропоцентризм привёл софистов к разработке психологии как фундамента философии; но из всех софистов Сократ наиболее отчётливо осознал необходимость построения философии, науки о благе, на фундаменте психологии, науки о стремящейся к благу личности, и требование Сократа: «познай самого себя» есть метрическое свидетельство о рождении психологии, новый сознательный шаг в антропоцентрической реформе философии. Что Сократа интересует самопознание не само по себе, не из теоретических побуждений, а исключительно как средство для построения практической жизни, ясно уже из того, что он от всякого человека требует самопознания: антропоцентризм у Сократа так же тесно сплетается с утилитаризмом, как и у всех софистов; полезность для него так же является единственным критерием ценности науки и знания, а вместе с тем и обучения; больше того, для Сократа знание всегда есть умение использовать для себя или для других то, что познано: «Сократ интересовался, надеются ли люди, исследующие божественное, выяснивши, что и по каким причинам происходит, сделать, когда пожелают, ветер, дождь, времена года, если нуждаются в этом, подобно тому, как изучающие относящиеся к человеку надеются на изучении делать то, чему они научились, и для себя и для других, если того пожелают, или они (первые) на это не надеются, а им достаточно только знать» (Ксенофонт. Воспоминания. I. 115), — здесь Сократ если и не отрицает возможность знания без умения, то всё же относится к нему очень иронически, считая смешным знание как самоцель. В Воспоминания. IV. 7 Сократ советует изучать различные науки, но только в пределах их полезности, и не заходить в область бесполезных умствований. Также и у Платона полезность для Сократа несомненный критерий знания, и знание отождествляется с умением (см. «Лисид» 210B: «в чем мы разумны, от того мы станем получать пользу»; также «Протагор» 313E — 314B, 318B; «Хармид» и др).

В частности, и самопознания Сократ требует только потоку, что оно полезно: самопознание есть определение своих сил и способностей к выполнению того, что человеку приходится делать, оно даёт человеку понимание того, в чём он нуждается, облегчая достижение желаемого,

уклоняя от ошибок в поступках, и т. д. (Ксенофонт. Воспоминания. IV 2.24 и сл.). Также и у Платона мы находим этот смысл призыва Сократа к самопознанию: зная самого себя, «мы тотчас узнали бы, как позаботиться о себе самих; а не зная первого, нельзя знать и второго» («Алкивиад» 1 129А; см. также «Хармид»). А так как сам Сократ постоянно указывал в качестве основной задачи всей своей деятельности побуждение каждого встречного к самопознанию, то понятно, что он вместе с другими софистами свою научную и практическую деятельность рассматривал и строил с точки зрения **утилитарности** (см. особенно конец первой и вторую речь в «Апологии» Платона).

Довольно признанным в литературе является утилитаризм Сократа в области этики и политики. Добро как полезное, зло как вредное, добродетель как делание полезного — со всем этим мы постоянно встречаемся и у Ксенофонта и у Платона: всё то, чем человек пользуется, есть благо в отношении к тому, к чему оно пригодно, и дурным, в отношении к чему оно непригодно (Воспоминания III 8); благо и полезное — одно и то же; полезное есть благо для того, для кого оно полезно (Воспоминания IV 6.9), — чем это отличается от положения: «человек есть мера всех вещей», поскольку мы рассматриваем его в приложении к морально-политической области?

Но у Сократа уже достаточно отчётлив переход от утилитаризма к гедонизму; его требование самопознания стоит в тесной связи с этим переходом. Сократ знает, что если человек есть мера ценности всех вещей, то в человеке этой мерой будет его **самочувствие**; он знает, что **добро это приятное самочувствие, зло — неприятное самочувствие, что мера ценности всех вещей, мера добра и зла — приятность и неприятность, как бы ни назвать её — приятностью, радостью, веселием или как угодно иначе** («Протагор» 358А); таким образом, и полезное становится полезным для **получения радости**. Сократ знает далее, что **радость получается как результат удовлетворения имеющихся в нас потребностей, что нужда, потребность в чём либо только и руководит всеми нашими поступками, что не нуждающийся ни в чем ничего не будет любить, ни к чему не будет стремиться** («Лисид» 215АВ и 221В). Итак, добродетель как делание доброго, хорошего, хорошее как полезное, полезное как пригодное для достижения радости, радость как результат удовлетворения потребностей — таков путь, который проделал Сократ от утилитаризма через гедонизм к требованию самопознания: **познание своих потребностей и своих сил для их удовлетворения — вот орудие для сознательного стремления к благу**. Но если так, — а Сократ несомненно думал так, — *то какой чудовищной ошибкой представляется теперь уверенность всех тех писателей о Сократе, которые противопоставит Сократа софистам*, освещали его как основателя объективной этики, как искателя

абсолютного блага, в противовес субъективистическим тенденциям софистов с их релятивистическим, не выходящим за грани личности благом! *Так не понять Сократа, этого тончайшего субъективиста в этике*, наиболее отчётливо из всех софистов **указавшего основательнейшую форму релятивистической этики — этику психологистическую!**

4. Этический релятивизм Сократа;

Сократ — основатель психологистической этики

«Мудрость есть знание? Я думаю —... Человеку невозможно быть мудрым во всем? — Разумеется, нет. Следовательно, кто что знает, в том он и мудр? — Я думаю, что так. — Евтидем, не следует ли таким же образом рассмотреть и благо? Думаешь ли ты, что одно и то же полезно для всех? — Конечно, нет. — Стало быть, не находишь ли ты, что полезное для одного для другого может быть вредно? — Даже очень часто. — Но скажешь ли ты, что благо есть иное, чем полезное? — Нет. — Следовательно, полезное есть благо для того, для кого оно полезно? — Кажется, так» (из разговора Сократа с Евтидемом. Ксенофонт. Воспоминания. IV. 68–9). Едва ли нужны более веские доказательства полной непричастности Сократа к приписываемым ему исканиям абсолютного, объективного блага, — к приписываемым ему на почве досадного и ничем не оправдываемого смешения с действительными исканиями Сократа объективных, общезначимых, «абсолютных» **определений этических понятий**, в частности и особенности, понятий **блага и добродетели**. Насколько эти вещи — объективное благо и объективное определение понятия блага — чужды друг другу, — явствует из того, что определение ультрасубъективистического представления о благе как о состоянии удовлетворённости данного человека в данный момент может быть дано ничуть не в менее объективной, общезначимой форме, чем и определение блага, которое будет благом для всех существ; дело только в том, что первое определение будет иметь гораздо меньшее количество указаний на конкретное содержание блага, чем второе определение, исчерпывающее (в идеале) всю конкретную сущность блага. Но ведь у нас нет никаких фактических указаний на то, что Сократ якобы искал определений, **исчерпывающих** конкретное содержание определяемой вещи; больше того, у нас есть прямые указания на то, что Сократ не признавал возможности определить благо и добродетель исчерпывающим образом, так, чтобы определение включало в себя всё конкретное содержание блага и добродетели, а это есть новое доказательство того, что Сократ не признавал абсолютного блага, — оно ведь, как абсолютное и неизменное, могло бы целиком быть исчерпано определением. Наиболее

решительное отрицание абсолютного блага в смысле идеалистов Сократ даёт у Ксенофонта (III 8, 3): на вопрос Аристиппа признаёт ли Сократ что либо благом, Сократ ответил вопросами: спрашивает ли Аристипп о благе против лихорадки, против глазной болезни, против голода, и получив отрицательный ответ, говорит: «А если ты меня спрашиваешь, знаю ли я такое благо, которое служит благом против ничего, такого блага я не знаю и мне его знать не надо». Здесь благо признается относительный с точки зрения даже не разных личностей, а одной и той же личности, но в различных её потребностях.

Другое такое же прямое доказательство — учение Сократа, что добродетели нельзя обучать, несмотря на то, что добродетель (и благо) может быть предметом знания, — нельзя обучать добродетели так, как обучают игре на лире, врачебному и другим искусствам — путём простой передачи знания от учителя к ученику. Это учение, наиболее ярко запечатлённое в диалоге «Протагор», отразившем несомненно действительные насмешки Сократа над софистами, берущимися обучать добродетели, стоит в решительном противоречии с признанием Сократа основателем объективной этики и, наоборот, чрезвычайно гармонирует с признанием его крайним субъективистом в этике и даёт новые доказательства этого его субъективизма. Если существует единое неизменное для всех абсолютно-значимое благо, если существуют постоянные, для всех одинаковые нормы нравственного поведения и если они могут быть познаны, то бессмысленно утверждать, что им нельзя обучить. Наоборот, если не существует таких абсолютных норм, если благо для одного может быть злом для другого, если нормы поведения одной личности отличаются от норм поведения другой, поскольку сами личности отличны друг от друга, если сущность блага определяется субъективными свойствами каждой личности, — то обучение добродетели в смысле простой передачи знаний от учителя к ученику ещё оставалось бы возможным при условии, что все личности совершенно однородны по своим свойствам; если же личности разнообразны, если они отличаются своими способностями, потребностями, свойствами, — а Сократ прекрасно видел, что они отличны, — то попытка такого обучения действительно должна была казаться безрассудной, потому что то, что для учителя является благом и добродетелью и чему он стал бы учить ученика, для последнего могло бы оказаться злом и злодеянием. Для Сократа было несомненным, что правильно одно из двух: или добродетели вообще обучать невозможно, или для обучения ей должен быть употреблён существенно иной приём, чем какие употребляются софистами; если такой новый приём найдётся, то делание людей добродетельными этим методом было бы правильнее вообще называть не обучением, а как то иначе. И Сократ нашёл такой метод; он назвал его — майевтикой,

повивальным, акушерским искусством, говоря, что этому искусству он научился у своей матери, повивальной бабки. Майевтика Сократа отличается от обучения так же сильно, как работа повивальной бабки, лишь помогающей родить беременной женщине, от акта родов, как он происходит у беременной, или, лучше, от акта зарождения, в котором ученик является матерью, учитель — осеменяющим отцом того знания, которому обучается ученик; Сократ не признает себя отцом тех знаний добродетели и блага, которые будут у его учеников; он ничего не внедряет в учеников, не осеменяет их, — нет, наоборот, он помогает появлению на свет, наружу из недр ученика того плода, которым ученик уже беременен; ребёнок может появиться на свет с большими или меньшими страданиями матери; и ребёнок и мать могут понести большой или меньший ущерб в зависимости от искусности повивальной бабки; но в ребёнке всё же не будет ни капли крови, ни крошки плоти от повивальной бабки, и она не может ручаться за то, что воспринятый ею ребёнок не окажется впоследствии злодеем; её дело — помочь родам, кто бы ни родил и кто бы ни родился.

Благо личности должно быть определено изнутри её самой и не может быть внедрено другим человеком; не присматриваясь к человеку, сказать ему, что для него будет благом, — это хуже, чем если бы врач стал лечить больного, совершенно не посмотрев, чем он болен и болен ли вообще. Только на почве всестороннего изучения данного человека, его потребностей, способностей, свойств можно ещё было бы сказать, что для него будет благом, **как он должен поступать**, но и это в действительности невозможно, потому что жизнь и поступки человека до бесконечности многообразны, и нельзя заранее предрешить способ наилучшего поведения данного человека при всех случайных стечениях обстоятельств, которые у него будут; **обучить добродетели**, таким образом, вообще невозможно, раз благо для одного может быть злом для другого, раз благо для каждого человека то, что находится в соответствии с его личными потребностями. **Возможно только обучить человека умению во всех новых стечениях обстоятельств разбираться, самостоятельно узнавать, что для него будет благом, какой его поступок будет добродетельным. Помощь, которую Сократ признавал возможным оказать человеку при первых его попытках высунуть своё благо и которую он действительно оказывал каждому встречному, он и называл майевтикой.**

Но майевтика Сократа — довольно сложная работа, включающая в себя и обучение, хотя при желании и его можно было бы осветить как только воспринимание чужого плода. Это обучение умению определять своё благо начиналось с вкоренения (с пробуждения, если угодно) в ученике сознания того, что благо не существует вне личности, что благо — то, что удовлетворяет личность, что люди различны

и по своим свойствам и по условиям, в которых находится, и потому **благо для одного может быть злом для другого**. Здесь начинался второй этап обучения, второй класс Сократовой школы добродетели; если программа первого класса может быть определена как **этический релятивизм**, то обучение во втором классе проходило под лозунгом; «познай самого себя» и программой его был **психологистический индивидуализм в этике**: благо одной личности потому не совпадает с благом другой, учил здесь Сократ, что благо есть полезное для удовлетворения имеющихся у человека потребностей, а люди различны по своим потребностям; поэтому для того, чтобы данный человек мог знать, что для него будет благом и добродетелью, он должен знать свои потребности, свои свойства, свои способности; только самопознание может дать тебе знание того, что **для тебя** будет благом и добродетелью, как **ты** должен жить и действовать; никто **другой** не сможет сказать тебе **об этом**, потому что **твое благо неразрывно связано с твоей природой, с твоим самочувствием, с твоей душой**. Познай, чего ты хочешь, что для тебя важно и что совсем не важно, что даст тебе устойчивую радость и что за короткую радость заставит тебя претерпеть много страданий; познай, что ты можешь и чего не можешь, чего ты в силах добиться и что превышает твои силы; познав всё это, ты будешь знать, что для тебя будет благом и что злом, какой твой поступок будет добродетельным и какой дурным; ты сможешь построить свою жизнь так, чтобы взять из неё наибольшее количество радости и избежать ненужных, вызываемых ошибкой страданий.

Третий этап обучения, третий класс Сократовой школы был собственно **майевтическим**. Здесь Сократ занимался практической помощью своим ученикам в деле их самопознания, в определении их склонностей, влечений, способностей и в нахождении наиболее пригодных для них форм поведения. Здесь готовились люди, живущие сознательно, зная, почему они делают так, а не иначе, контролирующие каждый свой шаг; здесь готовились крайние индивидуалисты, знающие, что чем бы они ни были, они не будут ни хуже, ни лучше, если только они таковы **сознательно**; здесь готовились теоретические учёные, с головой **сознательно** ушедшие от жизни в науку, и люди практики, ни одного шага не делающие без надежды на материальные выгоды; святые простецы, за бесполезную правду готовые отдать жизнь, и увёртливые хитрецы, вся жизнь которых построена на лжи и обмане; сластолюбцы и аскеты; честнейшие государственные деятели, бескорыстно жертвующие собой ради любимого отечества, и самые беззастенчивые демагоги, своекорыстнейшие политиканы, государственные преступники, за тридцать серебрянников готовые продать отечество. Лишь бы они были таковыми **сознательно**, лишь бы они изнутри себя поняли, что в этом их наибольшее благо!

Итак, призыв Сократа к самопознанию имеет только один смысл — смысл утверждения этического индивидуализма, или, что то же самое, ниспровержения всякой этики, как учения о чём-то должном и, следовательно, авторитарном. **Авторитарные этические нормы должны быть заменены автономными психологистическими нормами, устанавливаемыми каждой личностью для себя изнутри себя путей самопознания; философия не может существовать как наука о благе и способах её достижения; она может быть только методом, пользуясь которым, каждая личность самостоятельно решает для себя вопрос о благе,** — таков смысл и итог всей Сократовой деятельности — деятельности одного из величайших софистов, важнейшей заслугой которых была борьба с авторитарной этикой. Своим учением о невозможности обучения добродетели Сократ не разрушал софистики, он развивал и упрочивал её, устраняя её слабые пункты, таившиеся в ней сначала противоречия. Положения, к которым пришёл Сократ, его требование самопознания — не только не противоречат учению софистов, в частности Протагора, но находятся в полном соответствии с ним, и уже из положений Протагора можно было бы вывести требование самопознания, к которому пришёл Сократ; если Протагор не сделал таких выводов, то это только упущение, которое восполнил Сократ. А что Сократ сам (по крайней мере, у Платона) освещает своё учение как противовес софистам, так ведь софисты — это не партия; вражда и борьба, расхождения между ними в отдельных пунктах не представляют ничего удивительного.

Но Сократ не только разбивает общие софистам взгляды этического релятивизма, но приходит даже к наиболее крайним выводам этического индивидуализма — к установлению абсолютной эгоистичности человека и к признанию полной правомерности эгоистических притязаний личности, — вполне совпадая с Полосом, Калликлом и Фразимахом; это учение выявлено прекрасно в диалоге Платона «Гиппарх» (см. ниже в главе «Сократ скептик»).

Впрочем, этический релятивизм Сократа мог происходить и не от софистов: как ученик Архелая, он уже и у него мог приобщиться релятивизму: Диоген Лаэртский сообщает, что Архелай «философствовал о законах, о прекрасном и справедливом», что по его мнению «справедливое и постыдное существуют не по природе, а установлены людьми», и что Сократ был продолжателем этической работы Архелая (Дильс 47А1). Возможно также, что Архелай является общим источником релятивизма софистов и Сократа, как это можно думать и по характерной для софистов постановке вопроса: по природе — по установлению.

5. Сократ — теоретик софистической риторики

Мы уже видели, насколько прекрасно Сократ владеет техникой софистического построения речей, если понимать под таковым построение не в целях дать строго научное, серьёзное представление о рассматриваемом предмете, а в своекорыстных целях убедить слушателей и собеседников в своей правоте, независимо от того, считает ли говорящий правильным или неправильным защищаемое положение; насколько свойственно было Сократу пользоваться в своей практике такой софистической техникой, — это мы уже видели. Но **Сократ не был** в этом отношении **подражателем софистов**, он не заимствовал у них отдельных их приёмов. Нет, сам он — **один из родоначальников софистической риторики, разрабатывающий**, наряду с Протагором и Горгием и почти независимо от них, **основные приёмы софистического доказательства любого положения, внесший большой вклад в теорию софистической риторики**, — а она и до сих пор постоянно употребляется.

Сам Сократ, у Платона, неоднократно называет своим учителем **софиста Продика в деле различения близких по смыслу слов**. Это искусство Продика Сократ усвоил прекрасно и, как мы уже видели в анализе «Апологии» и как можно было бы показать на примерах из других сочинений Платона, очень ловко использует его в софистической своей практике, зная, что слушатели и собеседники не уловят такой тонкости; на неспособности собеседников достаточно точно различать смысл близких друг к другу по значению слов строится очень часто и изобличение Сократом невежества собеседников; в направлении выработки такого умения у учеников развивается и значительная часть педагогической практики Сократа. И **завершением развития искусства Продика является Сократово осознание соподчиненных понятий, которые и нуждаются особенно в различении, а отсюда открытие общих понятий вообще и их определений**. Это открытие Сократа, значение которого выходит, конечно, далеко за пределы нужд одной только софистической риторики, было всё же, у Сократа, тесно связано с развитием риторики, с выработкой техники **словесного** выражения своих мыслей. Ведя в дальнейшем к возникновению логики, это открытие как будто в корне подрывало всякую софистику; но с другой стороны, особенно на первых порах, когда открытие Сократа было еще совершенно чуждо широкой публике, оно же давало в руки софистам новое очень ценное оружие, и сам Сократ дал массу примеров его софистического использования. Но не это открытие общих понятий, не специфически софистическое и даже не специфически риторическое, лишь побочно полезное для софистической риторики как логический фундамент для риторики вообще, — составляет главный вклад Сократа в теорию софистической риторики;

этот вклад имел своей основой тот же фундамент, осознание Сократом того же факта, на котором он строил свою релятивистическую этику и пришел к требованию самопознания как метода нахождения своего блага; этот фундамент Сократовой теории риторики — факт различия личностей.

Много позднее написания «Апологии», «Менексена» и других сочинений, в которых выявилась софистическая ловкость Сократа, Платон вспомнил, что **Сократ действительно прекрасно знал технику построения софистической речи и сам разрабатывал один из существеннейших моментов теории ораторского (софистического) искусства — вопрос о массовой психологии слушателей и об использовании её оратором.** В «Федре» (261–273) в уста Сократа Платон вкладывает замечательное рассуждение об ораторском искусстве; изложенные здесь мысли Платон освещает как новые, отличные от учений предшествовавших Сократу теоретиков риторики, как Тисий, Феодор, Эвен, Горгий, Протагор и все софисты, а также Лисий; может быть, эти мысли были в зачаточном состоянии только у «медуостого Адраста» (вероятно, имеется в виду ритор Антифонт — 269А), да в своей ораторской практике Перикл приближается к идеалу оратора, каким он должен быть сообразно развиваемой в «Федре» теории (о Перикле Сократ говорит здесь: «Кажется, Перикл... достиг наивысшего совершенства в риторическом искусстве» — 269Е; см. также 270А). Таким образом, эта теория может принадлежать только или Сократу, или самому Платону; и вопрос об её авторстве без большою труда решается в пользу Сократа на основании её содержания, если отбросить безусловно Платоновские элементы (учение об идеях), которыми дополнена теория и без которых она ничего не теряет; в этом очищенном от идеалистических дополнений виде мы и изложим теорию, перейдя затем к вопросу об её «авторе».

Наиболее частое практическое использование риторики в V веке имело место в суде, и особенно в этом направлении развивалось софистическое искусство. Но «в суде вообще никто нисколько не заботится в каждом данном случае об истине, а заботится только об убедительности речи. Поэтому желающий говорить искусно должен обращать внимание главным образом на правдоподобие. В обвинительных и защитительных речах иногда даже не следует говорить о самих деяниях, если деяния эти стоят в противоречии с справедливостью, но только о правдоподобном. Вообще оратор должен искать правдоподобия, зачастую сказав истине: прости» (272Е). Это говорится с намеком, что так думают другие, — но так закругленно, как выразил здесь задачу софистической риторики Сократ, едва ли другие софисты выражали по крайней мере в письменной форме. Впрочем, для Сократа риторика имеет более широкую область, чем только

судебные речи; это — «искусство касательно всего, о чём говорят, такое искусство, при помощи которого всякий будет в состоянии **всё, что возможно, уподоблять всему, чему возможно, и выводить на свет другого, если он прячется за делаемые им уподобления**» (261E) — здесь уже вполне явно риторика отождествляется с тем искусством бесед, в которых несравнимо искусен был сам Сократ, и он выдвигает в своем определении риторики именно ту сторону, которую развил он сам и в которой, как он знал, никто не был так силен, как он, — игру на уподоблениях, на близости смысла двух слов. Пусть Сократ относит тотчас же своё определение к риторике софистов, откровенно от неё: «ведь я, по крайней мере, вовсе не причастен к искусству красноречия» (262D), пусть он затуманил этим голову даже Платона, — мы-то теперь прекрасно видим, что Сократ хочет излагать **свою** теорию риторики, и эта риторика — **искусство обманывать**, как он тут же заявляет, развивая тонкую теорию техники обмана: указанную игру на уподоблениях, обман с помощью этих уподоблений, приведение слушателей таким путем к мнению противоположному в сравнении с бывшим у них, — это надо делать незаметно, не делая скачков от утверждения одного положения к утверждению другого, расходящегося с предшествующим, а «помаленьку переходить от одного к другому»: обман бывает скорее в малом, чем в большом различии вещей; поэтому «собирающемуся обмануть другого, а самому в обман не попасться следует тщательно знать сходство и несходство вещей» (262A); невозможно «человеку, не знающему свойства каждого из предметов, показывать своё искусство в постепенных переходах, при помощи указания сходства, направляя других каждый раз от существующего к противоположному и самому при этом оставаться незамеченным» (262 B). Как возгордился бы Продик, услышав эти слова, делающие его основателем тончайшей теории софистической риторики: ведь Сократ только развивал его, Продиково, искусство различения слов. Но Продик и все софисты обрадуются ещё более, узнав, что это ещё только незначительное начало, **первое, общее положение риторики**, гласящее: **оратор может ставить какие угодно цели своей речи**, — поучать ли тому, что признает он сам, сбивать ли слушателей с толку и обманывать их, — **но сам он** во всяком случае **должен обладать точным знанием вещей**, с которыми имеет дело; говорящий должен знать «истину о том, о чем он собирается говорить, чтобы сказать это действительно хорошо и прекрасно» (259 E; сказать хорошо и прекрасно — это значит только: обмануть других и самому при этом оставаться незамеченным в обмане, хотя Сократ, конечно, не поясняет этого напрямик).

Дальше Сократ развивает и конкретизирует это общее положение. По его мнению, существуют два весьма отличных друг от друга рода

понятий: с одной стороны понятия, содержание которых для всех ясно, понимание которых у всех одно и то же, — как «железо», «серебро»; и с другой стороны — понятия мало определенные, неясные, расплывчатые (при их понимании «один уносится мысленно туда, другой сюда, и мы расходимся друг с другом и сами с собой» 263A), как «справедливость», «благо». И очевидно, что «мы легче можем попасться в обман» на втором роде понятий, поэтому и риторика «больше силы имеет» при оперировании с такими понятиями (263B); отсюда возникает новое риторическое требование: **«кто собирается заниматься риторическим искусством, тому нужно, прежде всего, методически различать это, т. е. уловить характерные свойства каждого из двух предметов: того, в котором толпа, неизбежно, заблуждается, и того, в котором не заблуждается... При каждом отдельном предмете нужно не упускать из виду, но зорко наблюдать, к какому роду принадлежит тот предмет, о котором собираются говорить»** (263B). **Построение речи на строгом учете массовой психологии, психологии толпы!** — вот поистине гениальное софистическое завоевание Сократа! И как он был искусен в этом учёте в своей практике! Это ведь именно та теория, которой Сократ неуклонно следовал в своих беседах: от вполне понятных собеседнику «железа» и «серебра» перевести беседу на расплывчатые понятия «блага» и «справедливости» — какой софист был в этом более искусен, чем Сократ!?

Но Сократ не ограничивается этим общим указанием на психологию толпы как на основу риторики; порассуждавши вдоволь, по воле Платона, на более отвлеченные и прямо не относящиеся к делу, во всяком случае мало полезные для риторической практики, темы об образовании родовых понятий **в духе Платона** (Сократ учил этому существенно иначе, не выходя за пределы практических потребностей, — см. гл. «Сократ — скептик»), Сократ возвращается к своему конкретному вопросу об основах софистической риторики, связывая уже этот вопрос с обучением риторике. Чтобы быть «знаменитым оратором», надо, по Сократу, «будучи оратором по природе..., присоединить еще сюда знание и практику» (269D), и нужные для риторического искусства знания сходны со знаниями, требующимися во врачебном искусстве: «и в том и в другом нужно уметь различать природу — тела во врачебном искусстве, души — в риторическом, если хочешь — не при помощи рутины только и натасканности, но по всем правилам искусства — телу предлагать лекарства и пищу, которые приносили бы ему здоровье и силу, душе — речи и надлежащие за-

нения, которые вселили бы в неё желательное для тебя убеждение и добродетель» (270В)*.

Поясняя смысл проведенной аналогии, Сократ еще раз указывает на *душу* слушателей как на главный предмет изучения будущего оратора: «тот, кто при помощи искусства наставляет другого в составлении речей, точно укажет ему сущность природы того, на что он направит свои речи. А это будет, конечно, душа» (270Е) и разъясняет, в чём заключается необходимая для практики сущность вещи, с которой мы имеем дело: следует «размышлять о природе каждой вещи таким образом: во-первых, просто ли, или имеет много видов, то, в чём мы сами пожелаем быть искусными и в чём в состоянии сделать таковым другого; затем, если оно просто, надо исследовать его природную силу, какова она и к чему служит, может ли она действовать активно и какому влиянию и в зависимости от чего она может подвергаться. Если оно имеет много видов, то, сделав подсчет им, следует рассмотреть каждый из них в отдельности... именно: каков этот вид, в чем он сам по себе может проявлять, по природе, свое активное действие, какому влиянию и в зависимости от чего он может подвергаться» (270D)**.

«Итак, все усилия его (оратора) направлены на неё (на душу), потому что в неё именно он и стремится вселить убеждение» (271 А). Приближаясь к установлению наиболее рискованных с точки зрения общественного мнения, наименее социальных и наиболее демагогических правил софистической риторики, Сократ (Платон?) принимает меры самообороны против возможных упреков и обвинений — в при-

* Аналогия, как очень часто у Сократа, — далеко не вполне безукоризненная и может служить одним из многочисленных примеров его освещенной им только что софистической игры на уподоблениях и обмана путем незаметных переходов: правильная аналогия риторики с врачебным искусством требовала бы предлагать душе «речи и надлежащие занятия, которые вселили бы в неё» не «желательное для тебя убеждение», а потребное для самой души слушающего, т. е. полезное для него. Но тогда это была бы не софистическая риторика, а методика научного преподавания. Понятно, что софист Сократ в данном случае, развивая теорию софистической риторики, не пошел по этому пути, хотя там, где ему нужно, он пользуется правильной аналогией, предлагая ученикам, самопознание как метод достижения блага и ученикам в области риторики вселяя не то, что желательно для него, учителя, а то, что действительно полезно им, будущим софистам. Но почему Платон, заинтересованный, как можно судить по его вставкам и окончанию «Федра», не в обмане, а в полезном для слушателей, — всё же не воспользовался и более правильной и более соответствующей его целям аналогией, — это пока не понятно; к этому вопросу мы ещё вернемся

** Это — несомненно платоновское переложение несомненно же сократовых слов об изучении вещей, особенно души, к которой эти мысли прилагаются дальше и Платоном и с подобным изучением которой мы уже встречались в Ксенофоновом изложении призыва Сократа к самопознанию).

веденной фразе Сократ переходит от нормативной формы изложения к описательной: раньше было: «следует», «нужно»; в непосредственно предшествующей разбираемому месту фразе 270E, цитированной выше, имеем уже более мягкое: «кто наставляет... точно укажет»; и теперь совершенно описательно: все усилия оратора направлены... Следующей фразой, подготовивши таким образом читателя, Сократ всю ответственность за развиваемые мысли переносит с себя на Фразимаха и софистов вообще: «ясно, следовательно, что Фразимах и всякий другой, кто ревностно преподаёт риторическое искусство, во-первых, со всею тщательностью опишет душу и выяснит, есть ли она, по своей природе, единое и схожее, или же она, в соответствии с видом тела, имеет много образов. Это-то мы и называем “вскрыть природу”... Во-вторых, в чём и на что душа от природы способна активно действовать и в зависимости от чего подвергаться влиянию, в третьих, он определит виды речей и души, рассмотрит их свойства, установит их причинную связь, приравливая каждый вид к соответствующему и поясняя, при каком свойстве, в зависимости от каких речей, по какой причине, неизбежно, одна душа поддается убеждению, другая не поддается» (271AB). Но Фразимах сделал своё дело, его имя использовано в качестве самообороны Сократа и Платона; не оставлять же за ним авторство на такую чудную теорию! Дело, конечно, не в ученой объективности, не в нежелании вызвать у читателя ложное представление об исторических фактах, — нам, Сократу, а тем более его ученику Платону, наплевать на эту объективность: мы делали и не такие исторические подмены; но отказаться от авторских прав на такие замечательные мысли, могущие составить славу у потомства, да ещё отказаться в пользу какого-то презируемого нами софиста Фразимаха, — нет, это слишком! Открыто заявить свои авторские права? Это рискованно. Но не даром же мы, по крайней мере один из нас, софисты! Выход очень прост, и подготовку к нему мы сделали уже раньше (266–269), авторские права на имеющие быть изложенными мысли совершенно отвергнувши в отношении ко всем этим софистам, компрометирующим обществом которых мы гнушаемся; немного ближе к этим мыслям мы поставили Антифонта (впрочем, хотя это личность и почтенная, но всё же приговорённая афинянами к смерти, — поэтому мы предпочли не называть его собственным его именем), и наиболее близким к нашим мыслям признали Перикла, — раз Перикл, последний общеафинский герой, разделял такие мысли, так это достаточная гарантия их общественной безопасности и безукоризненности; а с другой стороны, Перикл не опасен и как претендент на авторские права в отношении к излагаемым мыслям: он же не был теоретиком, и никто достаточно образованный не скажет, что наши мысли принадлежат ему; самое большее, он *бессознательно* руко-

водился ими в практике. А что мы упомянули Фразимаха и других в связи с нашими мыслями, так это не только можно исправить на основании изложенной подготовки, но ещё и использовать в наших же целях. Вот он, выход: «Если объяснять или говорить иначе [чем как излагалось перед тем об изучении души], наверно никогда не удастся искусно ни сказать, ни написать ничего. **А нынешние составители — ты слышал о них — руководств по составлению речей, — хитрецы и скрывают всё это, хотя и обладают прекраснейшими сведениями о душе»** (271 ВС). Фразимах и другие — **ты слышал о них** (с такими софистами, как Сократ и Платон — теперь мы видим, что если чему Платон и научился у Сократа, так это софистике, и как блестяще он научился ей! — надо держать ухо очень остро: это «ты слышал о них» имеет, конечно, прежде всего смысл отрицания авторства за упомянутыми раньше риториками; но эта вставка не имеет ли ещё и другого предназначения — отвести глаза от совершаемой здесь самим **Платоном** литературной кражи, от присвоения им авторских прав кого-то другого, не упомянутого: если кражи не заметят — хорошо; а если обвинят в ней Платона, он с негодованием укажет, что отрицал авторство только упомянутых лиц); — так эти теоретики риторики скрывают из хитрости важнейшее используемое ими средство при составлении речей — массовую психологию, хотя они и обладают прекраснейшими сведениями о душе. Раз они скрывают — значит не они авторы изложенных мыслей; а что они их все же знают, — так за скрытые мысли венков не присуждают; мы — Сократ и Платон — первые высказали их, мы и получим лавры от тех, кто склонен увенчивать; а кто больше склонен обвинять и сжигать на костре, злоба тех за наши мысли падет скорее на вас, лишённых авторства, чем на нас, — мы даже ещё можем получить от них лишний лист в наш венок: мы же изобличаем, мы указываем на ваши хитрые затаённые мысли, которых вы не высказываете, но которые в своей затаённости ещё более опасны. Гениальное софистическое построение! Но как странно, что этим дьяволом в маске святости, этим преступнейшим злодеем-софистом в хитоне невинности оказывается — Платон! Поистине в тихом омуте... да и не в омуте, а в светлых, божественных свержнебесах идеализма — черти водятся!

Обезопасив себя от обвинений тойгой цензора нравов, беспощадного изобличителя, Сократ (рваный плащ которого, кстати, очень подходил для исполнения в нём, за неимением тоги, роли цензора нравов) мог спокойно вернуться для окончания своей теории риторики к более пригодному в этом практическом руководстве нормативному способу изложения: «я хочу сказать о том, как следует писать тому, кто собирается, насколько это возможно, быть искусным в своем деле» (271С). И вслед за этим Сократ делает наиболее детальные указания о психо-

логических основах софистической риторики, прекрасные, тонкие, но несколько испорченные, сознательно (из осторожности) затуманенные Платоном: «Так как сила речи состоит в “душеводительстве”, то будущему оратору непременно нужно знать, сколько видов имеет душа. Их столько-то и столько то, они такие-то и такие-то. Отсюда одни люди бывают такие то, другие такие-то. Когда это разобрано, следует указать, что и речей бывает столько-то и столько-то видов, причём каждый вид таков-то. Такие-то люди легко поддаются убеждению такими-то речами, по такой-то причине, в таком-то направлении; другие люди такого-то рода, они с трудом поддаются убеждению такими-то речами, по такой-то причине. Когда всё это в достаточной степени обдуманно, следует затем применить это наблюдение к текущей действительности, быть в состоянии остро подмечать это в своём чувственном восприятии. В противном случае, никакой большой помощи, по сравнению с теми речами, какие будущий оратор слышал ранее, он не получит. Когда он будет достаточно сведущ, чтобы сказать, какой человек и в зависимости от чего поддается убеждению; когда он будет в состоянии, различая данное лицо, объяснить себе, что оно именно таково и что природные свойства его, о которых речь была ранее, именно таковы и теперь являются существующими для него в действительности; что к этим природным свойствам в данном случае нужно обращаться с такими-то речами для убеждения в том-то, — когда он всё это усвоил, а сверх того сообразил, при каком удобном случае и когда следует говорить и воздерживаться; распознал, когда своевременно и несвоевременно говорить кротко, жалостно, преувеличенно, применяя все виды речи, какие только он изучил, — тогда и только тогда разработка искусства доведена до прекрасного совершенства» (271D — 272A).

Та же мысль о дифференциальной психологии как основе риторики, первая в истории человеческой культуры идея *психотехники* формулируется несколько позднее, к концу диалога (277BC), вторично, более кратко и ясно: «пока не исследуешь природу души, и не найдешь для природы каждой души соответствующего вида речи, пока не будешь составлять и построить речь таким образом, чтобы к многогранной (*ποικίλη*) душе обращаться с разнообразными и вполне соответственными этой многогранности речами, а к простой душе — с речами простыми, — до тех пор ты не будешь в состоянии овладеть каким бы то ни было родом речей и для того, чтобы поучать чему-нибудь, и для того, чтобы убеждать в чем-нибудь».

В главе о Платоне мы еще вернемся к этому месту «Федра», очень чреватому выводами. Пока мы имеем несомненные факты: 1. В уста Сократа Платон вложил замечательную теорию построения риторики на психологии и именно на психологии масс и дифференциаль-

ной психологии; 2. Эта теория излагается как существенно новая по сравнению с бытовавшими до Сократа; 3. Эта теория излагается нормативно, как руководство, и предлагается в качестве исправления и дополнения к прежним руководствам; 4. Существеннейший момент предложенной реформы в риторике — психологический фундамент — вполне логично обоснован исключительно с точки зрения понимания риторики как искусства обманывать в речах; 5. Вся теория сознательно построена как теория софистической риторики, искусства убеждать в своей правоте во что бы то ни стало, независимо от полезности или вредности для убеждаемых...

...Кому — Сократу или Платону принадлежит изложенная теория? Этот вопрос решается очень легко, если мы будем мыслить Платона в традиционном освещении — как идеалиста, заинтересованного в земном мире только постольку, поскольку от познания его можно перейти к познанию мира идей. *Этому* Платону совершенно чужды интересы и к дифференциальной психологии и к практическим нуждам людей, возникающим в процессе социальной борьбы *сегодняшнего* дня, ему не только чужды, но и решительно враждебны заботы о софистической риторике. *Такой* Платон не мог быть автором изложенных теорий, а раз они могли бы принадлежать только ему или Сократу, то, значит, они **принадлежат Сократу**. Но что *таким* Платон *не был*, это становится довольно вероятным из проведенного анализа части «Федра»: он не только излагает софистические взгляды, хотя бы и Сократа, но и явно симпатизирует им, что проявляется прежде всего в «редакционных» исправлениях их, в приведении их в связь с несомненно Платоновским учением об идеях; но и больше того: сам Платон, помимо изложения софистических приемов, прибегает к ним в самом написании «Федра», в таких случаях, которые никак не могут быть объяснены софистичностью *Сократа*. **Софисты в «Федре» — и Сократ и Платон**; к более подробному обсуждению этого неожиданного факта мы ещё вернёмся в главе о Платоне; во всяком случае, этот факт затрудняет решение вопроса об авторстве рассматриваемой теории. Но в пользу авторства Сократа говорит то обстоятельство, что по крайней мере некоторые очень существенные моменты теории безусловно принадлежат Сократу: таким является, прежде всего, исходное положение о построении речи на уподоблениях, сознательно проводимое Сократом в своей практике; таково далее положение о большой пригодности для софистической речи понятий с расплывчатым содержанием, — постоянное использование Сократом этого положения на практике также вне сомнений; наконец, установленная связь Сократова призыва к самопознанию с учением об относительности блага и с необходимостью определять благо применительно к свойствам психики данного человека явно указывает на интересы

Сократа к дифференциальной психологии. Кроме того, у Ксенофонта мы находим такую мысль Сократа, изложенную в связи с вопросом о самопознании: «человек, умеющий судить о других, от обращения с ними извлекает хорошее и избегает дурного» (IV 2.26); значит, нужно не только самопознание, но и знание психических свойств *других* людей, чтобы из этого знания извлекать *пользу для себя*; а отсюда уже один шаг до учения об использовании в своих целях знания психических свойств других людей *с помощью речей*. Невероятно, чтобы Сократ, будучи софистом, живя в период, расцвета софистики, сам всю жизнь занимавшийся *речами*, — сделавши все предшествующие шаги, не сделал бы последнего, самого по себе напрашивающегося шага, не продумал бы психологических основ речи и не пришел бы без всякого труда к тем мыслям, которые изложены в «Федре», к которым оставался один шаг для Сократа, как мы уже знаем его, и шаг очень простой, — но до которых оставался далеко не один шаг, а потребовался бы почти невероятный скачок — *от Платона*, как мы знаем его по его сочинениям.

Итак, каким бы ни оказался в дальнейшем действительный Платон, но уже и теперь мы можем сказать с полной уверенностью, что **автор изложенных в «Федре» правил софистической риторики — Сократ**, а не Платон; Платон внес довольно значительные изменения в словесную формулировку теории Сократа, мог внести небольшие изменения и дополнения в существо теории, но **основные положения софистической риторики принадлежат Сократу**.

Но если автор психологических основ софистической риторики, изложенных в «Федре» — Сократ, то ведь не мог же Платон не заметить (как мог он не заметить этого в «Апологии»), что это именно софистическая риторика? Значит, **Платон знал Сократа как софиста? — Конечно!** Он мог не замечать ещё софиста в Сократе во время написания «Апологии» и понять его таким в позднейших размышлениях и воспоминаниях, — но теперь это предложение весьма невероятно, так как **он должен был слышать интимные беседы Сократа, изложенные в Федре, и не мог не понимать их смысла при своём возрасте и уме**. Но если Платон и во время написания «Апологии» понимал Сократа как софиста, то **он должен был заметить софистические приемы в «Апологии»? — Конечно.** — И он должен был сознать свою ложь в характеристике Сократа как безусловно правдивого врага софистики? — Конечно, конечно. — И Платон мог преклоняться пред Сократом-софистом, сделать его героем большинства своих произведений, в его лживые софистические уста вложить свои самые идеалистические учения? — На этот вопрос мы только пожмём плечами и попросим читателя повременить со своими негодующими

недоумениями; пока, впрочем, можем утешить его: да и на то ли ещё окажется способным Платон!

6. Метафизический индифферентизм Сократа

Общность у Сократа и софистов метафизического индифферентизма, безразличия к проблемам бытия, игнорирования, отбрасывания метафизических проблем не раз отмечалась в литературе; и мне представляется интересным не доказывать наличие у Сократа этого индифферентизма, а осветить некоторые упущенные прежними исследователями детали метафизического индифферентизма Сократа и сопоставить их с элементами софистики.

В «Воспоминаниях» Ксенофонта есть одно очень наивное место, которым он надеется в корне уничтожить обвинение Сократа в безбожии и которое враги Сократа могли бы использовать в неизменном виде в качестве доказательства его безбожия: «В необходимом Сократ советовал действовать так, как, по их (людей. — К. С.) мнению, может быть сделано наилучше; но относительно неизвестного, как оно выйдет, посылал спросить богов, делать ли... Безумствуют, говорил он, спрашивающие богов о том, что боги дали людям различать наукою... Он полагал, что спрашивающие об этом богов поступают преступно, и говорил, что то, что боги дали делать, научившись, должно изучать, а что неизвестно человеку, пытаться узнать от богов через мантику» (I. 1.6,9). Ну и хитрец, этот Сократ! — можем мы воскликнуть, прочтя сообщение Ксенофонта; другой на его месте сказал бы прямо, что мантика, а вместе с ней и вера в богов, в лучшем случае бесполезна, когда, к ней обращаются с вопросами практически не важными иди неразрешимыми человеческим умом, а в худшем случае вредна, когда обращаются к ней с вопросами, поддающимися человеческому разрешению; вредна потому, что человеческий ум, даже плохой, как-никак, а всё-таки ум, не забывающий о практических целях вопроса, и всегда из двух возможностей изберет ту, за правильность которой говорит *больше половины* всех шансов, мантика же и боги, они же и случай, всегда дают решение вопроса в такой форме, что шансы за и против правильности этого решения делятся *ровно пополам*; поэтому в вопросах, поддающихся разрешению человека, хотя бы в форме сколько-нибудь основательною мнения, безусловно нецелесообразно и вредно обращаться к богам. Но сказавший так очень рисковал бы и вызвал бы многочисленные недовольства. Сократ же говорил то же самое, и однако не только не рисковал и не вызывал недовольств, но даже заслужил похвалы и восхищения со стороны столь благочестивых людей, как Ксенофонт. Прямодушные люди, видя вред религии, так и будут говорить, что она вредна; а хитрый Сократ, будучи уверен во вреде

религии, всё же говорит, что она полезна, но только там, где... где уже ни сам человек, ни другие люди и ничто известное ему не может быть полезным, где религия безусловно не может повредить больше, чем любое гаданье. Сократ предоставляет религии широкую и почетную область решения тех вопросов, которые не разрешимы человеческим умом, которые человек мог бы разрешить только закрывши глаза и, повертев руками с вытянутыми указательными пальцами одна вокруг другой, сближая их и загадывая: сойдутся пальцы — сделать одно, не сойдутся — другое. Чем боги хуже наших пальцев? Сократ был слишком умен и слишком ценил свои силы, чтобы бороться с суевериями только потому, что это суеверия, хотя бы они и были безвредными; но он был настолько практик, что *обезвредить* суеверия считал необходимым, хотя бы даже с помощью самих же суеверий: в числе ваших суеверий есть вера в преступное — так *преступно* пользоваться суевериями (виноват, верой в богов) там, где человек хоть как-нибудь может сам себе помочь.

Протагор сказал прямо: «я не знаю, существуют ли боги или не существуют» — и поплатился жизнью, хотя мог бы сказать и ещё откровеннее — что боги не существуют. Сократ был вполне согласен с Протагором в последнем, хотел бы сказать то, что тот сказал не очень откровенно, но сказал ещё более обиняком: боги, конечно, существуют, но людям лучше было бы поступать, как если бы богов не существовало; даже и это он сказал и гораздо менее откровенной форме... Впрочем, Сократ тоже поплатился жизнью, но, во-первых, на десять лет позднее Протагора, во-вторых, создавши у очень многих впечатление (а это главное), что он погиб совершенно невинным мучеником.

Мы видели, что софисты обосновывали свой метафизический индифферентизм различным образом, подводя под него фундамент то релятивизма, то агностицизма, то нигилизма. Сократу наиболее приемлемой из этих трех возможностей представляется *агностицизм*, который он и развивает в случае, если уж оказывается необходимым хотя бы для виду обосновывать и без того прочное здание метафизического индифферентизма. **«Я знаю только то, что ничего не знаю»** — это скромное признание было очень хитроумной выдумкой Сократа, употреблявшейся им в самых различных целях — и для самоуничтожения, и для самовосхваления, и для того, чтобы вступить в беседу с кем хочется, прикидываясь учеником, и для того, чтобы отделаться от вопросов, на которые ему не хотелось отвечать, и для того, чтобы оправдать свои занятия тем, чем ему хотелось заниматься, и для того, **чтобы объяснить свое пренебрежение к метафизическим вопросам**, и для многого другого; во всяком случае, агностический смысл легко было придать этому положению, и по крайней мере в «Апологии

Сократа» Платона ему придан именно этот смысл. Но агностицизм как фундамент (внешний) метафизического индифферентизма мы находим и в более определенной форме — в изложении Ксенофонта: «Он даже находил странным, что для них (для лиц, исследующих вопросы природы вещей) неясно, что человеку невозможно исследовать это, потому что даже очень гордящиеся говорением об этом излагают не одинаково друг с другом и даже относятся один к другому подобно иступленным» и т. д. (I. 1,13–14); в числе примеров расхождения мыслителей одного с другим, указываемых в этом месте, интересно отметить: «одни не считают дурным делать или говорить что либо в толпе, другие находят, что не следует даже показываться между людьми» — моральная проблема абсолютных нравственных норм, которую Сократ тоже относит к числу неразрешимых, отвергая и здесь возможность объективной этики! И другое: «одни не чтут решительно ничего: ни храмов, ни жертвенников, ничего из предметов священных; другие поклоняются и камню, и дереву всякому, и животному» — агностицизм в приложении к религии! Разве этого не было бы достаточно, чтобы с основательностью обвинить Сократа в том, что он не чтит богов, которых чтит город, и других учит тому же?! И разве это не точная по мысли передача, хотя и в существенно других словах, положения Протагора: «Я не знаю, существуют ли боги, или не существуют»?!

Итак, чем же отличается Сократ от софистов? — Из того, что сколько-нибудь характерно для софистов, — ничем, кроме того, что Сократ не брал платы за свои беседы; но у нас нет никаких доказательств, что и софисты все брали плату с учеников, да и различие это настолько внешнее, что придавать ему какое-нибудь значение не приходится. Наоборот, сопоставляя Сократа с софистами, мы находим полное соответствие во всем существенном и принуждены признать Сократа типичным софистом, но софистом не рядовым, а одним из главарей софистики, даже, может быть, гениальнейшим её представителем наряду с Протагором.

Но Сократ всё же отличен от типичных софистов и отличен очень значительно; только эти отличия надо искать не в типичных чертах софистики; **Сократ отличен от софистов не тем, что у них было, а тем, чего у них не было:** Сократ — это типичный софист плюс нечто существенно новое, может быть, также родственное софистике, но созданное и выявленное персонально Сократом; **это новое — циник.** К рассмотрению этой стороны Сократа мы и перейдём, в качестве введения предпославши рассмотрение Сократа как скептика; потому что скептик — это звено между софистом и циником.

III. Сократ — скептик

«Ищущим какую-нибудь вещь приходится или найти её, или дойти до отрицания нахождения и признания её невосприимчивости, или упорствовать в отыскании. Поэтому, может быть, и в отношении вещей, искомым в философии, одни говорили, что они нашли истину, другие высказались, что воспринять её невозможно, третьи ещё ищут. Воображают себя нашедшими называемые особым именем *догматиков*, как например последователи Аристотеля, Эпикура, стоиков и некоторые другие; как о невосприимчивом высказались последователи Климента, Карнеада и другие *академики*, **ищут же скептики**» — так начинается Секст Эмпирик свою первую книгу «Пирроновых положений», этой систематизации скептицизма. **Искание истины — вот характерная черта скептицизма**, отличающая его от дающего положительное учение догматизма и от отрицающего возможность достижения истины агностицизма; эмоционально эти три направления могут быть охарактеризованы (и Секст дает приблизительно такую характеристику) — догматизм самодовольным успокоением, агностицизм отчаянием, **скептицизм надеждой**; скептицизм может быть также охарактеризован как **устремление, движение, потребность** прогресса, в противоположность покою, остановке, отказу от прогресса в догматизме и агностицизме. Не важно, что на практике скептики часто переходили к агностицизму и стремились к прогрессу менее, чем многие догматики, — реальность редко даёт чистые несмешанные формы, а при условности обозначений именуемый догматиком может оказаться иногда больше скептиком, чем некоторые из слывающихся скептиками. Важна принципиальная и очень меткая характеристика, данная Секстом, трёх основных форм отношения к науке; и в дальнейшем мы будем исходить из понимания **скептицизма** исключительно как философии искания.

Самая характерная черта, отличающая Сократа от всех предшествующих и современных ему философов — его скептицизм. Неустанная борьба с успокоившимися в самодовольстве всезнания путем доказательства, что они ничего не знают; борьба против засилья авторитарных норм против успокоения на не требующих самостоятельной мысли традициях, против закостенелой рутины жизни; пробуждение заснувших, побуждение ленивых к постоянному движению вперёд; указание отчаявшимся путеводной звезды, пробуждение в них надежды, — **вот работа всей жизни Сократа**, его громадная заслуга, которую он сам вполне сознавал, которую он выразил замечательным сравнением себя с оводом (или шпорой — *μύσση*), побуждающим ленивого и неповоротливого коня — своих слушателей — к движению вперёд; заслуга, за которую Сократ с полным сознанием своей правоты требовал награды в виде содержания его на общественный счёт в При-

танее; заслуга совершенно исключительная и по его собственному признанию неповторимая: «Еще никогда не бывало для вас в нашем городе большего блага, чем это моё служение богу» (Апол. 30А); «Не легко вам будет найти другого такого человека...; вот для этой-то роли, кажется мне, и послал меня бог в наш город, чтобы я, не переставая, понукал и убеждал и бранил вас, каждого в отдельности, целыми днями досаждая всем и всюду» (Апол. 30Е).

Сократ — основатель скептицизма, философии искания, неустанного прогресса науки. Таким он встаёт перед нами в ранних сочинениях Платона — в «Апологии», «Протагоре», «Критоне», «Евтифроне», «Лахете», «Хармиде»; уже Грот, а вслед за ним и Стюарт, назвали эти диалоги «диалогами искания» — *Dialogues of Search*) и видели в них отражение истинной сократики, вся сущность которой исчерпывалась исканием. Исканием чего? Для Сократа больше, чем для кого-нибудь другого, философия есть чисто практическая наука, имеющая своей единственной целью помощь человеку в его стремлении и достижении блага. К благу стремятся все люди и стремятся только к нему; но Сократ видел, что люди стремятся к благу безотчетно, руководясь какими-то смутными представлениями о нём, и потому постоянно сходят с правильного пути, ошибаются, разочаровываются или упорствуют в уверенности, что идут к благу, идя в обратном направлении. **Знание — единственный надежный руководитель в деле достижения блага;** знать — значит отчетливо представлять свою цель и двигаться к ней безошибочно. Поэтому **единственная цель исканий Сократа — точное знание,** и именно знание того, что единственно важно для философии, что, в конечном счёте, единственно важно для человека — **знание добра, блага в его отличии от зла.** Впрочем, первоначально Сократ ставит вопрос более узко, более субъективно — он ищет не знания того, что такое добро и зло, а **знания того, что такое добродетель, что значит, что человек поступает хорошо или дурно.** Для Сократа, мыслившего всегда аналогиями, с самого начала было ясно только одно: как невероятно, чтобы человек, не зная способа играть на лире, смог взять лиру и сколько-нибудь удовлетворительно играть; как невероятно, чтобы человек, не знающий способа управления лошадьми, мог сесть в колесницу и управлять, — так невероятно, чтобы человек, не знающий способов делания добра, добродетели, смог быть добродетельным. Эту свою мысль Сократ и выразил схематически положением: **добродетель есть знание,** имея в виду, конечно, сказать только, что в основе добродетели лежит некая техника, умение, знание, и что быть добродетельным без знания соответствующей техники так же невозможно, как и быть музыкантом; это положение имеет не больший смысл, чем положение: игра на лире есть знание; и учёные, находящие в этом положении утверждение какого-то интеллектуа-

лизма в этике, искажают его значение, значение безусловно большое, но иного рода. **Значение этого положения — в осознании необходимости особой чисто практической науки, которая руководила бы человеческим поведением** (назвать ли её этикой или как-либо иначе). Впрочем, если угодно, это признание необходимости нормативной, технической, прикладной науки о поведении можно рассматривать как интеллектуализм, — если под не-интеллектуалистическими воззрениями понимать те, по которым благо достигается легче и вернее, если человек будет руководствоваться не знаниями, а инстинктом, неосознанными побуждениями изнутри организма, смутными влечениями; но такой антиинтеллектуализм будет проповедью возвращения к животному состоянию, отрицанием ценности культуры и всей науки; если так, то Сократ, конечно, интеллектуалист уже как скептик, как побудитель к постоянному прогрессу. Однако, как мы видели уже в отделе об этическом релятивизме Сократа, его обоснование поступка на знании отнюдь не есть примат ума над чувствами или волей, а интеллект становится надежнейшим орудием чувств (и воли, если это не одно и то же): **поступок, поведение по-прежнему руководствуется чувствами, потребностями, влечениями; но знание этих чувств, потребностей, а также способностей даёт человеку возможность построить свое поведение так, чтобы те же чувства и пр. удовлетворялись с большей полнотой. Совершенно ту же роль играет у Сократа и знание добродетели.**

Добродетель есть знание — это для Сократа является **аксиомой в его скептической деятельности**, хотя вместе с тем Сократ не мог не замечать и действительно постоянно замечает, что люди что-то делают и делают часто безусловно полезное и хорошее, удовлетворяющее и их самих и других, руководствуясь не знаниями; от Сократа не могло скрыться, что его аналогия добродетели с игрой на лире не совсем безукоризненна хотя бы уже потому, что выбор поступка очень часто, даже в большинстве случаев есть решение дилеммы: *поступить* так или *не поступить*, и без руководства знанием мы всё же в 50% всех своих поступков были бы на правильном пути, были бы «добродетельными»; в игре же на лире способ действия никогда не дан в виде дилеммы, а всегда в виде почти бесконечного количества возможностей, поэтому и возможность правильной игры на лире без наличия знания совершенно невероятна. Но Сократ ведь всё же был софист, а софист это иезуит древнего времени; для него цель оправдывает средства; в целях увеличения блага людей протистительно было выдать за аксиому и парадокс, лишь частично верный, за факт — своё *желание*. Собственно, серьезная мысль Сократа, то, что он сам думал, когда говорил, что добродетель есть знание, было требование: добродетель **должна быть** знанием, т. е. опираться на знание, исходить из него;

из мотивов своих поступков надо выбросить всякую случайность, всякую непродуманность. И говоря одно, парадоксальное, в своей практике Сократ проводит исключительно второе, своё требование, и **кладет его в основу всей своей скептической деятельности**; добродетель **должна быть** знанием, — но у вас нет этого знания, — ищите же, размышляйте, беседуйте, не успокаивайтесь, пока не найдете; заставляйте искать и других.

Интересно, что Сократ исходит не из побуждения к добродетели, чтобы отсюда перейти к побуждению искать знание; если Сократ и делал такой ход, то лишь случайно и очень редко; обычно же Сократ *начинает* с побуждения к знанию, так как без него нельзя быть добродетельным — как будто *стремление всех людей к добродетели есть просто факт*, непреложная аксиома, настолько общезначимая, что побуждать их к добродетели, к деланию добра, к несвершению зла так же безрассудно, как солить соль. Что здесь — утопический оптимизм Сократа, уподобившегося тринадцатилетней девочке с голубыми радостными глазами, не потерявшими ещё ни одной слезинки из-за окружающих людей? (почти так думают некоторые историки философии, см. хотя бы Гомперца, Жебелёва). Не находим ли мы подтверждения предположению об этом детском оптимизме Сократа и в его знаменитом положении: **«никто не делает зла добровольно»**? Правда, сейчас же вспоминается основная, наиболее частая у Сократа формулировка этого положения: **«никто не делает ошибок добровольно»**, и зло оказывается для Сократа только ошибкой, — но и это не помогает наивным ученым освободиться от желания перенести свою наивность на практического, вполне жизненного Сократа и приписать ему наивный оптимизм. Дело обстоит собственно очень просто: Сократ видел аксиоматичность положения, что никто действительно не ошибается добровольно, потому что ошибка всегда есть нечто вредное, неприятное для самого ошибающегося; значит, это положение равнозначно положению, что никто не вредит, не причиняет неприятности сам себе добровольно; если зло рассматривать как тождественное с вредом, то никто не причиняет себе зла добровольно. На этом Сократ и остановился, так как в тайне души он был крайним индивидуалистом и не признавал ни зла, ни добра вне пределов *одной* личности, т. е., **с его точки зрения зло есть зло для данной личности**; будет ли то же самое злом или добром для другой личности, это может быть решено только тогда, когда мы перейдем к рассмотрению этой другой личности; *для себя* Сократ имел полное основание свою мысль, что никто не причиняет сам себе зла добровольно, выразить более кратко: никто не совершает зла добровольно; это было не выражение оптимизма, а утверждение **абсолютного эгоизма**; и есть один диалог, дошедший до нас среди сочинений Платона, в котором

как нельзя более явствует этот смысл рассматриваемого положения: в диалоге «Гиппарх» обсуждается вопрос о корыстолюбии, и Сократ, идя от положения, что все люди любят добро, и выясняя, что корыстолюбие есть любовь к добру, утверждает, что **все люди корыстолюбивы** (эгоистичны — 227С). Диалог имеет чисто сократический характер, вопреки мнению критики, ослепленной идеализмом Платона; нет ничего невероятного, что он принадлежит Платону, но того времени, когда ему ещё совершенно чужд был идеализм, — вероятно, диалог относится ко времени жизни Сократа; впрочем, не важно, кому он принадлежит — Платону ли, Симону ли, или кому другому, важно, что этот диалог очень характерен для действительного Сократа и вполне гармонирует с данным нами его образом.

Хотя Сократ знал, что его точка зрения не совпадает с точкой зрения большинства, однако ведь он был софист и иезуит; завлечь людей, это же самое большинство, в рай, хотя бы и обманом, — разве это не такая цель, которая оправдывала бы средства? Побуждать каждого строить свою жизнь познавая, что *для него* будет благом, не взирая на то будет ли это благом и для другого, — это было и рискованно и неправильно потому, что для многих *их* благо могло бы оказаться связанным с благом *других*. А если люди воображают что существует одно единое для всех благо, — так пусть воображают и ошибаются, лишь бы **действовали они, руководствуясь** не этой своей ошибкой, а **исканием знания добра**. Вы хотите, чтобы все обладали *одним* благом, совершали бы *одинаковую* добродетель? — Но тогда тем более требуется и для вас и для всех людей твердое знание добра: если благо всех людей в одном и том же, а действуют они различно, значит уж несомненно они ошибаются, и свершение ими зла есть только ошибка, отсутствие знания, потому что никто не совершает зла добровольно, зная, что совершаемое ими есть зло. Итак, ищите знания, устраняйте ошибки, побуждайте других к исканию.

Для Сократа, прошедшего всю жизнь в заботах о реальной, земной пользе для человека; для Сократа, отвергавшего даже занятие излишне тонкими вопросами геометрии как бесполезными, не могло не быть ясным, что всеобщее, единое благо есть утопия, может быть и идеальная и могущая осуществиться, но только в далеком-далеком будущем, — в более далеком, чем когда окажутся полезными занятия тончайшими вопросами геометрии, чем когда исследующие природу вещей смогут по желанию вызывать дождь или ветер (см. выше); это было ясно Сократу, испытавшему жизненные бури, злобу современников, участвовавшему в войнах, знавшему людей; и не променял бы Сократ так решительно исследование природы вещей на искание абсолютного, для всех значимого блага, не отвергал бы по крайней мере так определенно и особенно с точки зрения полезности занятий тем, что

сегодня только не более полезно, чем его собственные занятия. Сократ был человеком исключительно сегодняшнего дня, ему были чужды мечты об идеалах, об утопиях; быть полезным сегодня — вот дело, которое только и принимал Сократ. И не к исканию идеалов побуждал Сократ; его скептицизм очень выгодно отличается от скептицизма позднейших мыслителей именно своим полным практицизмом: надо искать то, что будет реально полезно здесь, на земле, сегодня.

Итак, основная задача скептицизма Сократа — побудить каждого к познанию того, что для него будет благом. Но что же это значит — *знать*? Ведь многие, большинство говорят, что они знают то, к знанию чего Сократ только ещё побуждает. Сократ не ответил прямо, что значит *знать*; но на каждом шагу он показывал, что значит *не-знать*; каждому утверждающему, что он что-нибудь знает, Сократ показывал, что он этого не знает и ещё должен искать знания. Мы противопоставляем знание ошибке, противопоставляем его также вере, противопоставляем мнению, противопоставляем, наконец, знание просто отсутствию суждения, недоумению, — и могли бы ожидать, что не-знание у Сократа имеет хотя бы одно из этих четырех значений. Когда Сократ говорит о своем собственном незнании, он действительно мыслит отсутствие суждения; но незнание воображающих себя знающими, незнание, в котором Сократ постоянно уличал своих собеседников, обладает какими-то странными свойствами: оно почти всегда, во-первых, выражается в суждении, во-вторых, мы не решились бы сказать прямо, что оно неверно, ошибочно, или что оно — вера, не опирающаяся на факты, или что оно, тем менее, мнение, в котором не убежден даже сам высказывающий его. Сократ не редко даже вообще не оспаривает высказанного суждения, — и всё таки в конце беседы получается впечатление, что высказывавший суждение не знает того, о чём высказывался. Не-знание для Сократа вообще не есть ни суждение, ни отсутствие суждения, а как будто только неспособность выдержать беседу с Сократом, не впадая в противоречие с самим собой; не-знание это отсутствие строго выработанной системы неопределенно большой суммы суждений по всем вопросам, связанным или могущим быть связанными с обсуждением данного предмета, — и понятно, что такое не-знание должно быть почти у каждого, особенно, если принять во внимание, что для доказательства не-знания собеседника Сократ не стеснялся, в случае нужды, пустить и софистические уловки. Получается впечатление, что знание — это способность защищать своё исходное положение против любых нападок, не уступая в нём ни одной пяди, умение ответить на все вопросы, связанные со смыслом защищаемого положения, не впадая в противоречие с ним и с фактами; таким образом, знание у Сократа как будто понятие вообще не гносеологическое, а скорее эристическое, и только указание Сократа, что

знание есть нечто полезное, убеждает нас, что дело обстоит не совсем так; скорее всего **знание есть понятие гносеолого-эристическое.**

В чем же, наконец, дело? С одной стороны Сократ как будто искренне хочет помочь людям в их стремлении к благу и усиленно зовёт их к познанию блага, с другой — знающих подвергает своим эристическим нападкам и, пользуясь даже софистическими уловками, сбивает с толку только для того, чтобы заставить своих собеседников признаться в незнании того, что они знают. Не похоже ли это больше на издевательство, чем на искреннее желание помочь? Может быть, но об этом позднее; пока же Сократ всё таки хочет искренне помочь, и сейчас даже более искренне и более реально, чем до сих пор. Знание ради знания Сократа нисколько не интересует; если Сократ стал скептиком, то только потому, что знание полезно; по крайней мере, он побуждает искать только *полезных* знаний. Но он хочет еще большего — чтобы люди искали не таких знаний, которые они *могли бы* использовать, которые *могли бы быть полезными*; нет, Сократ ещё более утилитарист, такие знания он ещё не признает знаниями; **знание для него есть именно умение** использовать суждение, и к исканию таких знаний и побуждает его скептицизм; кто имеет суждение и не умеет его использовать, тот ещё не знает; **знанием обладает только тот, кто всегда и при всех условиях сумеет использовать свое суждение.** Если ты не умеешь защитить своего «знания» против возражений, если рядом вопросов тебя приводят к противоречию с твоим «знанием», если тебя можно заставить отказаться от твоего «знания» софистическими уловками, — значит и многосложная жизнь заставит тебя постоянно отказываться от него, противоречить ему в поступках, значит твоё «знание» есть мнимое знание, потому что ты не умеешь использовать его до конца. **И эристика Сократа, пусть даже софистическая, есть чрезвычайно важный момент в его скептической деятельности, в побуждении своих собеседников к знанию, и знанию твёрдому, непоколебимому, безусловно полезному; эристическое испытание знания есть мерило того, насколько обладатель знания сможет использовать его как знание, т. е. с пользой.**

Незнание собеседников Сократа есть собственно смутное, спутанное знание и как таковое мало полезно или совсем бесполезно, а потому не может и быть признано знанием. **Знание должно быть вполне отчетливым — только тогда оно будет полезным,** — вот требование Сократа. Сократ, конечно, знал разницу между знанием и его словесным выражением; но он знал также, что неясность словесного выражения мысли есть результат, в большинстве случаев, неясности самой мысли, и поэтому требовал отчетливости в словесном выражении знания («на что ты против желания даёшь противоречащие ответы, того ты не знаешь» — Алкивиад I, 117A). Но вопрос, решение которого

и должно было бы быть приобретением знания, гласил: «*что такое добродетель?*», и если бы на этот вопрос ответили: *делание добра*, — то вопрос не исчез бы, а встал бы лишь в новой форме: «*что такое добро и зло?*». Форма основного вопроса привела Сократа к **исканию логического определения**, одно время, может быть, очень занимавшему его и дававшему ему в руки новый материал для обнаружения не-знания у собеседников; но видеть, как многие, в искании определений весь смысл Сократовой деятельности, значит или слишком преувеличивать значение определения или слишком преуменьшать ценность Сократа.

Безусловно, побуждая к исканию отчётливых знаний, Сократ очень оценил значение определений в деле выработки отчетливого знания (см. Ксенофонт «Воспоминания». IV. 6.1), а потому в его **скептической деятельности побуждение к исканию определений заняло выдающееся место**. В связи с этим Сократ оценил и **общие понятия**, их роль в человеческом мышлении. Но чтобы приписать Сократу, как то летают многие, переход от сознания возможности образовать общее понятие добродетели и блага и их определения к признанию возможности найти единое для всех пригодное благо, — для этого потребовалось бы приписать Сократу сначала многое такое, чего он несомненно не имел. Этот переход, конечно, очень соблазнителен и легко может увлечь в бездны идеализма, как увлек Платона и многих-многих за ним; у Сократа, впервые натолкнувшегося на общие понятия, особенно легко могла закружиться голова при виде этой неожиданно раскрывшейся поразительной бездны; но ведь и для учеников Сократа эта бездна была новой и неожиданной, однако не закружилась голова ни у Аристиппа, ни у Антисфена; может быть, она закружилась немного у Эвклида, но один Платон *упал* в бездну. Почему бы упасть в неё Сократу, человеку более практическому, более трезвому, более здравому, чем Аристипп и Антисфен?

Нет у нас никаких оснований и для того, чтобы утверждать, что знаниями Сократ признавал только определения или вообще мышление общими понятиями; но поскольку знание для Сократа представлялось не в виде одного суждения, а в виде суммы суждений, постольку в знании непременно должны были участвовать общие понятия и определения. Что понятия и их определения для Сократа были лишь орудиями в деле оперирования с конкретными, индивидуальными вещами, являющимися большей самоценностью, явствует уже из того, что вслед за нахождением нужных определений блага, добродетели и других Сократ побуждал искать приложения найденных определений к конкретным условиям достижения блага данной личностью и в качестве метода указывал самопознание, познание **индивидуальных** свойств; да и в самих определениях, дававшихся

Сократом, как мы знаем их главным образом от Ксенофонта (Платон старательно избегал сообщать эти определения, так как они расходились с его собственными взглядами), вводится указание на индивидуум (благо есть полезное для **данного человека**) и тем самым определение становилось не исчерпывающим знанием, а только основой для развития и накопления знаний, **новым скептическим указанием на необходимость дальнейших исканий** и на путь, в направлении которого должно происходить искание.

Впрочем, почти общепризнанным является мнение, созданное «Хармидом» и «Меноном» Платона, что призыв Сократа к самопознанию есть призыв к образованию общих понятий и определений, так как де они ведь почерпаются изнутри сознания. Для Платона это, конечно, так; но приписывать *Сократу* такую мысль нет никаких оснований; и у Платона она появляется лишь в «Хармиде» — диалоге перелома мысли Платона в явно идеалистическую сторону; Платон знал и первый смысл учения Сократа о самопознании (см. выше, об Алкивиаде I).

Многие принимают за обычную у Сократа иронию его слова, что он ничему не учит, так как сам ничего не знает; и, казалось бы, уже обучение отысканию общих понятий и определений (он ведь не только побуждал к исканию их, но и давал указания относительно способа их нахождения) опровергает его слова. Однако, Сократ всё же не иронизировал, хотя и в самых серьёзных случаях он был не слишком серьёзен; доля иронии есть и здесь. Учить для Сократа значило учить чему-то такому, что сразу по обучении можно было бы использовать в своей практике: так учили игре на лире, так обещали учить софисты. Смысл и цель всякого учения — практическая деятельность; но то, что давал ученикам Сократ, ведь в действительности ещё не было пригодно для приложения на практике, нужны были какие-то дополнительные самостоятельные работы ученика, новые *искания*, прежде чем он сможет заняться практической деятельностью. Это ещё более раскрывает нам указанное значение, с точки зрения Сократа, общих понятий: научить им вовсе ещё не значит научить практической деятельности; **на общих понятиях жизнь не может строиться**, — для жизненного, практического Сократа было вполне ясным то, что перестало быть ясным для идеалистов. **Искание понятий для Сократа было всё тем же скептическим этапом**, периодом исканий, и искание не могло остановиться на нахождении общих понятий, оно должно было продолжаться — **в сторону заполнения общей схемы конкретным содержанием, почерпаемым изнутри каждой личности**.

Что скепсис Сократа, побуждение к исканию (а не воспитание на определенных воззрениях) было существеннейшим моментом деятельности Сократа, отнюдь не показной стороной, не шутивным

приемом, — помимо всех прочих источников в этом особенно убеждает приписывавшийся Платону и признанный критикой подложным диалог «Клитофон». Это очень интересный памятник, гораздо более интересный, чем каким его считают; это искренний отзыв о деятельности Сократа, сделанный учеником, пробывшим у него не очень мало, но и не очень много, учеником, уходящим от него и неудовлетворенным и с благодарностью. Это не спор, не обсуждение одного из тех вопросов, которые обсуждал Сократ. Здесь ученик подводит итог того, что дал ему учитель и что должен был бы дать; ценность этого итога в том, что он — единственный, принадлежащий не врагу Сократа, а ученику его, и ученику благодарному, но не влюбленному, не находящемуся под обаянием Сократа, под каким находились и Ксенофонт и Платон, Клитофон говорит Сократу, что он восхищается его порицанием граждан за отсутствие забот о добродетели и о душе, его учением о невольности совершаемого людьми зла, его требованием, чтобы неумеющие пользоваться своей душой жили рабами, предоставив власть над собой умеющим управлять людьми. Со всем этим Клитофон согласен. Он много слышал от Сократа речей подобного рода и особенно побуждений к добродетели. **Но только эти побуждения он и слышал**, и перед ним наконец возникает вопрос: «Только ли всего требуется тут, и идти далее в этом деле нельзя, как только овладеть им окончательно, но во всю жизнь считать своей обязанностью — убеждать ещё не получивших убеждения, и чтобы последние в свою очередь убеждали других?» (408D). Этот вопрос Клитофон поставил первоначально не Сократу, а его ученикам, своим сверстникам, и особенно тем из них, которые слывут у Сократа первыми (408C), желая получить дальнейшее указание — «в чём же состоит искусство добродетели души?» (409A). И один из учеников, казавшийся самым сильным, сказал: «Искусство, о котором ты слышишь от Сократа, есть не иное, как справедливость»; но Клитофон не довольствуется ответом и спрашивает, что же может делать справедливый; на этот вопрос один из учеников указал — полезное, другой — должное, третий — выгодное, четвёртый — прибыльное (кстати: из четырех учеников Сократа трое характеризуют справедливое утилитарно!) Продолжение беседы привело их к сознанию, что им неизвестно, в чём заключается справедливость к которой побуждает Сократ. «После всех, Сократ, спрашивал я и тебя самого, и ты сказал мне, что дело справедливости вредить врагам, а друзьям делать добро. Но впоследствии оказалось, что вредить-то — справедливый никому не вредит, ибо делает всё на пользу всем. **И этого домогался я от тебя не раз и не два, но настойчиво докучал тебе в течение долгого времени** — с той мыслью, что хотя ты и прекрасно делаешь, увещевая людей стараться о добродетели, но тут одно из двух: либо это только

и можешь ты, а далее ничего... (или ты не знаешь справедливости), или не хочешь сообщить мне о ней» (410А — С). И Клитофон считает себя вынужденным идти со своим недоумением к Фразимаху (софисту) и к другим, если Сократ не изменит своей формы общения с ним, — и просит Сократа, прекратив сделавшие свое дело увещания, перейти к конкретным указаниям, что же ему делать; иначе ведь он должен будет перед всяким отчасти хвалить, отчасти порицать Сократа: «Ведь я буду говорить, Сократ, что для человека, не убежденного тобою, ты дороже всего; а кто почти уже убежден, тому ты полагаешь препятствие для усовершенствования себя в добродетели и для достижения счастья» (410Е).

Закончено ли сочинение? Не должен ли был дальше идти ответ и защита Сократа? Думаю, что нет, сочинение закончено; по мнению автора диалога, Сократу нечего было возражать, он мог только измениться. Почти несомненно что это сочинение не было предназначено к опубликованию это — грустное размышление автора, которым он, может быть, хотел поделиться и с сотоварищами и с Сократом; несомненно, что оно написано при жизни Сократа, — только в этом случае оно и имело смысл. Несомненно, что автор — не из «первых» учеников Сократа, не достаточно ещё ориентирован в его стремлениях, в задачах его работы, но уже усвоил его диалектические приемы и основные моменты скепсиса Сократа. **И очень существенно, что в этом безусловно не вымышленном образе Сократа** (вся форма диалога убеждает в этом), а в образе, как его действительно воспринимал один из его учеников, — **Сократ рисуется только как скептик, как искатель, как проповедник искания**, эта-то исключительно скептическая натура и деятельность Сократа и вызывает недовольство ученика: он ведь хочет жить, ему нужно счастье, реальное, действительное, счастье **сегодня**, — а не призрак счастья в виде сознания, даваемого Сократом, что счастье *можно* найти и его *надо* искать. Клитофон требует от Сократа даже меньшего: не указать ему это счастье, а указать только более определенный путь. Здесь мы имеем, собственно, столкновение двух личностей, двух различных натур: натуры деятельной, холеричной, для которой достаточное удовлетворение даёт сама деятельность, — и натуры флегматичной, для которой деятельность есть только средство к покою. Скепсис, искание — для первых уже благо, и они только воображают, что они *ищут* благо, в действительности уже обладая им (благо — всегда эмоциональное состояние; кому искание даёт сильную интеллектуальную радость, у кого наслаждение своими успехами, своей силой, удачей есть наиболее развитое чувство, — тот может быть скептиком; может быть скептиком и тот, кто уже счастлив чем-то помимо искания, помимо интеллектуальных эмоций, но не замечает этого: материально обеспеченный сангвиник с легким сердцем

может проповедовать скептицизм изгладанным нуждой беднякам); потому они и могут легко *всем* советовать искание, не торопясь *найти*; они не понимают, не видят, что есть и другие натуры, у которых интеллектуальные эмоции развиты гораздо менее, чем хотя бы симпатические, эстетические, или даже эмоции, связанные непосредственно с органическими состояниями (так называемые низшие); они не понимают, что людей с *такой* натурой делать скептиками — это то же, что умирающего с голоду утешать урожаем будущего года. И Клитофон принадлежит к последним, упрекая Сократа за принадлежность к первым; его упрек — это лучшее обвинение, брошенное скептикам вообще, что они не понимают истинных корней своего собственного скептицизма, не понимают фиктивности своего убеждения, будто они ищут **ещё отсутствующее благо**, не понимают того, что людям, у которых благо *действительно* отсутствует, скепсис нужен не как мировоззрение, а только как надежный метод скорейшего и несомненного достижения блага; поэтому им нужны не общие рассуждения на тему, что надо *искать*, а конкретные указания, как и где *найти*. Может быть, **отдельных людей удовлетворяет скептицизм как мировоззрение, как философия искания**, предлагающая строить жизнь как сплошное искание, выдвигающая принцип: временное, земное, маленькое благо — **в надежде** когда-то, может быть в бесконечности, найти с помощью непрерывных исканий благо большое, постоянное. Но Клитофон утверждает, что скептицизм безусловно ценная, может быть, единственно ценная философия, **но большинство людей он может удовлетворить только как метод, как философия нахождения** того, как построить жизнь, чтобы она давала — пусть маленькое, но последнее, устойчивое благо, не требующее новых исканий, или по крайней мере пусть эти искания будут только стремлением совершенствовать то же благо, а не **надеждой найти другое**. Надежда — самое отрадное для человека, если она — надежда на её собственный скорый конец; но нет ничего невыносимее надежды **без конца**: такая надежда страшнее безнадежности.

Этот упрек, которого вполне заслуживает скептицизм Пиррона, Энезидема, Секста, Шульце, мог ли бы принять Сократ? Однороден ли его скепсис со скепсисом позднейших скептиков школы Пиррона, как об этом можно было бы думать на основании диалога «Клитофон»? Но «Клитофон» излагает неполно самый скепсис Сократа, как мы уже знаем его: автору диалога неизвестен очень существенный момент скепсиса Сократа — искание внутри себя, самопознавательные искания; то, что говорит Клитофон о душе — что Сократ требует прежде всего забот о душе, об её добродетели, — ещё совсем не совпадает с требованием, со скептическим призывом Сократа к самопознанию; если Клитофон слышал этот призыв Сократа, то он понял его только

как призыв к заботе о душе, понял **более идеалистично**, чем какой смысл вкладывал в свой призыв Сократ; да и изложенное Клитофоном учение Сократа вообще есть как бы бессознательное преломление его учения сквозь идеалистическую призму, не пропустившую всё чуждое идеалисту. Кто бы ни был автор «Клитофона», но он — юноша-идеалист, и Платон мог бы быть им особенно легко: Платон в первое время своего общения с Сократом, сначала увлекшийся им, его призывом к заботам о душе, увидя в этом призыве ответ на свои смутные идеалистические влечения; затем разочаровывающийся в Сократе, ещё не проникнув в его наиболее интимный кружок, но уже усвоивши тип и метод его обычных бесед, думая, что эти увещевания и есть всё, чем Сократ может заниматься, и считая себя достаточно подготовленным, чтобы идти дальше. Может быть, побеседовавши с Сократом, он получил указание, что и в уже слышанном он усвоил далеко не всё, что ему рано думать об усовершенствовании в добродетели, потому что он ещё не имеет достаточно отчетливых общих понятий; словом, Клитофон или стоящий за его спиной получил новый стимул к предвзвешенной скептической работе.

Но Клитофон вообще ещё очень слабо понимает суть сократики, суть побуждений Сократа к исканию: он требует от Сократа прямых указаний, он хочет обучаться, — тогда как для Сократа всё дело в том и состоит, что своё счастье надо найти, а не получить от кого-то. И диалог интересен не изложением отдельных пунктов учения Сократа, а именно как ясное доказательство скепсиса как сущности сократики, хотя Клитофом не понял самого главного — что скепсис Сократа есть **именно не мировоззрение, а метод, что это философия не безнадежного искания, а философия нахождения, философия искания даже не с надеждой, а с уверенностью в том, что искомое будет найдено.**

Мы имеем большое основание сказать, что Сократ — **создатель философии как науки о достижении блага**, так как то, что называется досократовской философией, было несистематизированной суммой учений на самые различные темы, это было просто исканием знания, первым этапом в истории науки вообще. С Сократа философия получает определенные задачи. Но вместе с тем мы должны сказать, что Сократ отвергнул философию как науку о достижении блага: **сущность скепсиса Сократа в том и состоит, что такой науки быть не может, что каждый сам должен найти своё благо; и на долю философии как науки приходится лишь пропедевтическая подготовка человека к исканию блага, вооружение его методами искания.** Вот почему Сократ как будто ограничивался скепсисом, побуждением и обучением исканию (Клитофон последнего не заметил). **Роль философии как науки для Сократа действительно оканчивалась на этом; но роль философа здесь не заканчивалась, наоборот, здесь только и начина-**

лась по настоящему его майевтическая работа (этого Клитофон также не заметил, а может быть просто ещё не знал об этой работе Сократа), работа помощи при самопознании, при акте нахождения своего блага.

Скепсис Сократа не есть ни скепсис Декарта, ни искания ученого. Наука вообще не существует без исканий, но не все искания можно назвать скепсисом. **Скептицизм и наука несовместимы**; сущность всякого скептицизма в том, что он (по крайней мере частично) **отвергает науку, заменяя её исканием**; это не искание как принцип науки, а искание, идущее от сознания, что *здесь* наука невозможна, невозможно в силу самой природы искомого. Это не значит, что здесь невозможно знание, — наоборот, в этом случае было бы бессмысленно и искание; но это знание не укладывается в рамки науки как системы знаний, имеющей коллективную ценность, ценность для неопределенного круга лиц; **скептическое же искание есть искание** (философское, т. е. относящееся к вопросу о достижении блага, — расширять понятие скепсиса за пределы философии едва ли есть смысл) **данным человеком таких знаний, которые только для него и будут иметь ценность; их ценность умирает вместе с ним**; говоря более обще, скепсис есть искание знаний для использования их в определенных кратковременных и неповторяемых условиях одной личностью; очевидно, что такими могут быть только крайне конкретные знания, и раз речь идет о неповторяемых условиях, то обычно эти знания относятся к самой личности.

Философская пропедевтическая наука Сократа тем и характерна, что признавая благо состоянием совершенно индивидуальным, самочувствованием каждой личности, обуславливающимся неповторяемой суммой свойств личности (это ещё именно наука, а не скепсис), она сама признает себя несостоятельной в решении вопроса о достижении блага и выдвигает на смену себе скепсис, индивидуальное, хотя и **научно обоснованное** (пропедевтически), но **вненаучное** (потому что наука не дает готовых формул, которые оставалось бы заполнить конкретным содержанием и решить задачу по шаблону) **искание** в пределах неповторяемых условий существования данной личности.

Называя философию Сократа скептицизмом, мы отнюдь не видим в ней ни проповеди бесконечно долгого искания с безнадёжной надеждой когда-то что-то найти, ни постоянного возврата, после всех блужданий за истиной, к одному и тому же положению: я знаю только то, что ничего не знаю, и надо искать (как у пирроновцев: «итак, надо воздержаться от суждения»); наоборот, скептицизм Сократа прогрессивный (а не консервативный, как у большинства скептиков), это — не стояние на одном месте и не кружение около одной точки, а постоянное движение вперед — не в личных исканиях философа, которые относятся к области пропедевтической науки философии

и эволюционируют как **научные**, а именно в его скептической работе, прогресс в которой сводится к постоянно растущему, с майевтической помощью философа самопознанию учеников и, тем самым, к их растущему благу, и к постоянно же растущему, под действием философа, кругу лиц, ступивших на правильный путь достижения блага, — на путь самостоятельных, чрез самопознание, исканий и построения блага. **Философия Сократа — скептицизм потому, что в отличие и от пессимистического агностицизма и нигилизма, отрицающих или возможность познания блага или самое его существование и достижение, и в отличие от самодовольного оптимистического догматизма, дающего готовый рецепт блага, выработанный «наукой» заранее, или, по крайней мере, готовую формулу, требующую незначительного труда по заполнению её конкретным содержанием, — в отличие от этих типов философии, философия Сократа признает возможным и познание и достижение блага, но не дает рецептов и формул, а открыто заявляя, что она блага не знает и ни обучить достижению блага, ни дать его не берётся, она указывает, что благо достигается путем долгой, трудней самостоятельной работы стремящегося к благу, путем изучения им самого себя, и всё, что она может обещать человеку, это — помочь ему некоторыми указаниями в той работе, которую он должен произвести сам.**

Конечно, то, что не укладывалось в рамки науки вчера, может уложиться завтра: и кажущиеся неповторяемыми свойства личности дифференциальная психология изучает теперь, типизирует, делает предметом науки; бывшее предметом скепсиса для Сократа постоянно становится предметом науки для нас; но принцип построения философии, предложенный Сократом, останется неизменно ценным.

IV. Личность Сократа: Сократ — циник

Личность философа в большинстве случаев интересна для историка философии лишь постольку, поскольку знание её помогает выяснить процесс развития мировоззрения и понять отдельные детали его; в самом изложении мировоззрения философа его личность уже забывается, его мировоззрение можно обсуждать и оценивать помимо оценки его личности. К Сократу это совершенно не применимо; его философия неотделима от его личности; Сократ — софист, Сократ — скептик, — это совсем неверно, если не прибавить: Сократ — циник; а прибавить это — значит сказать: и софистом и скептиком Сократ был только в шутку.

«Я утверждаю, что Сократ очень похож на тех силенов, которых можно видеть выставленными в скульптурных мастерских... Если раскрыть их пополам, оказывается, внутри их статуэтки богов...

Я утверждаю, что Сократ похож на сатира Марсия». Невозможно подобрать лучшую характеристику Сократу, чем эта, данная ему Алкивиадом (Пир Платона 215В), с дальнейшими пояснениями, которые он привел, и прежде всего с краткой фразой, обращенной к Сократу, исчерпывающей всю его сущность: «ὄβριότης εἶ», «ты —...» — перевод бессилен передать весь смысл этого слова: насмешник, наглец, наглый насмешник, — всё это слишком недостаточно; есть только одно слово, пришедшее к нам от греков же, но смысла которого ещё не знал Алкивиад и которое одно могло бы выразить всю сущность этой характеристики Сократа; её единственный смысл — «ты — циник».

В этом слове «циник», в его современном значении, содержится весь смысл греческого корня ὄβρις: и наглость, и надменность, и насмешка, и дерзость, и издевательство над всеми божескими и человеческими ценностями. Циник — тот, для кого нет ничего святого, ничего достойного преклонения и уважения, ничего очень ценного, ничего, чем нельзя было бы пожертвовать *для другого*; циник — тот, для кого нет ничего слишком серьезного.

Таким циником и был Сократ, первый из людей, в котором ум, рождённый быть послушным рабом инстинктов, но часто бунтующий раб, одержал блестящую, решительную победу над инстинктами: для инстинктов всегда есть что-либо слишком серьезное; под влиянием прислуживающего ума (который иногда, как бывает нередко со старым лакеем, подчиняет господина своему влиянию) ценности сменяются, слишком серьезным становится другое, чем то что было раньше, но слишком серьезное остаётся; и только ум, переставший быть лакеем, перестает признавать что либо слишком серьезным (см. мои «Темпераменты», стр. 94–95); теперь происходит уже не переоценка ценностей, но и не разбивание этих ценностей, как бывает в период бунта раба, — теперь, когда раб *завоевал* свободу, происходит релятивизация всех ценностей, признание их ценностями относительными: больше ничто не признаётся безусловно ценным, слишком серьезным. Здесь кончается первый период истории культуры, период культивирующегося ума; ему предшествует период некультурного состояния человека, период безропотного служения мальчика-ума инстинктам, которым ум ещё не дает советов, не действует и самостоятельно, но каждый шаг совершает по указке господина; более или менее самостоятельным ум бывает только в играх, упражняющих его и создающих искусство. Культура начинается с момента, когда мальчик-ум становится достаточно взрослым, чтобы самостоятельно выбрать способ выполнения поручений господина; этот первый период истории культуры характеризуется наличием у ума самостоятельной инициативы в области работ, требуемых или допускаемых инстинктами, у которых он исполняет роль то лакея,

то домоправителя, то даже роль тех римских философов, которых знатные господа содержали при себе, поучаясь у них, прося у них советов, — но содержали в качестве *рабо*; этот период прорезается внутри значительным количеством бунтов раба против господина, нередко очень сильных, сопровождающихся разрушением господских ценностей, сжиганием усадеб, заковыванием в цепи и избиением господ, — но бунтов, всегда кончавшихся неудачно: в худшем случае под развалинами господской усадьбы вместе с господином погибал и раб (самоубийство как протест); в лучшем — раб, привыкший руководить указаниями господина, не знал, что же делать ему, ставшему свободным, теперь, сам же обращался за советом к свергнутому господину и, хотя бы в другой форме, становился опять его слугой.

Эпоха культивирования ума кончается с завоеванием им прочной свободы, и не путем борьбы и насилий, не путем заковывания господина в цепи; только юношеская бурливая кровь заставляла ум преувеличивать факты и считать себя рабом у инстинкта; ставши совсем взрослым, он узнал, что он вовсе не купленный раб, а дитя, однажды неожиданно родившееся от страстной любви инстинкта к земле. Старый отец-инстинкта немного капризен, своенравен, упрям, очень традиционен и довольно суров; но суров он потому, что слишком ревнив в отношении к своей любимой земле, — а та очень ветрена, постоянно изменяет, дарит улыбки и ласки кому вздумается, часто неумолимо и подолгу отказывается даже взглянуть на ревнивца, или заставляет прокутить с ней в одну ночь всё состояние и оставляет его нищим. Но сын-ум стал совсем взрослым и наконец выходит из-под опеки отца, вступая с ним в свободный союз, помогая ему, где сочтёт нужным, иногда сам опекает его, удерживает его от его старческих привычек относиться к чему-нибудь слишком серьёзно, добивается даже того, чтобы и к своей любви и к изменам любимой тот не относился слишком серьёзно, — и в старике просыпается его былая беспечность, весёлость, которой они были полны когда-то оба — отец и сын, в дни детства сына вместе забавляясь играми. Второй период культуры начался — он начался с момента, когда отец признал сына вполне взрослым, уступил его настояниям и желанию быть вполне самостоятельным. **Культивировавшийся в предшествующий период уж стал культурным**, — этим начался второй период культуры, и **первый культурный** (а не культивирующийся только) **человек — Сократ**; потому что культурный и циник — это одно и то же: для него нет ничего слишком серьёзного.

Сократ «не похож ни на одного из других людей — ни из прежних, ни из теперешних», говорит Алкивиад (221С). До Сократа не было человека — циника; циником был только козлоногий бог силен, бегающий по лесам и полям, сатир Марсий, насмехающийся надо

всем под звуки своей флейты, не признающий слишком серьёзным даже спора и состязания с Аполлоном, не признавший слишком серьёзным делом даже потерю собственной шкуры, которую Аполлон содрал с него, продолжавшего, вероятно, улыбаться и надсмехаться над Аполлоном, отнёсшимся к состязанию слишком серьёзно. Сатир, умирая, знал, что от его случайной, легкомысленной, продолжавшейся один день любви к нимфе родится когда-нибудь **Сократ** и оплатит Аполлону за отца, в свою очередь сдерёт нежную кожу с Аполлона и со всех его родичей, но сделает это не как очень, слишком серьёзное дело, — а смеясь, забавляясь, осуществляя завет отца — быть циником, ни к чему не относиться слишком серьёзно.

«Всю свою жизнь Сократ постоянно подсмеивается над людьми, шутит над ними», говорит Алкивиад (216E). **Ирония Сократа**, о которой так много и так без толку писалось, — **основная черта не только его личности, но и его мировоззрения**, первое положение его цинической философии, гласящее: Жизнь и ничто в жизни не стоит того, чтобы к чему-нибудь относиться слишком серьёзно; этот короткий промежуток между двумя бесконечными половинами небытия стоит только того, чтобы заполнить его как можно большим количеством радости, не гоняясь за невозможным, не упуская возможного, не сожалея о безвозвратно упущенном. Люди нелепо-смешны, сами себе создавая препятствия к достижению радости, жизнь — кафешантан, предназначенный для свободной радости, принимаемый за святую обитель богов, пребывание в которой люди считают долгом для себя; каждое движение пальца в этой обители должно быть, по их мнению, всегда серьёзным и строго сообразованным с правилами благочестия, ими же выдуманного; сев за стол, они вместо вина просят просфор и воды; если на ручку их кресла сядет эстрадная певица-счастье, они принимают её за бога, учтиво жмутся, боязливыми губами прикасаются к краю её платья и просят благословения; а если она, получив от них вместо рюмки вина лампадку с деревянным маслом и вместо страстного поцелуя восковую зажжённую свечу, обиженная убегает к другому, — первый становится ещё серьезнее и плачет о невозвратном счастье, вместо того, чтобы искать другое такое же счастье, — а их тут много, — улыбнувшись своей оплошности. Второй, к кому прилетело счастье, правда, увидел в певице женщину, влюбился в неё; но и он становится серьёзным не менее первого и так же смешным: он уже отдается грёзам и рассказывает ей об уютном домике, где они поселятся вместе, целыми днями будут сидеть за самоваром, на их коленях будут сидеть детишки — и ничего-то им не надо будет больше, никуда они не выйдут из своего домика... А певице наскучило слушать, она позевнула и убежала к третьему; покинутый стал ещё более серьёзен, ещё более смешон: вместо того, чтобы улыбнуться

своей оплошности и искать другое счастье, — а их тут много, — он схватывает нож, с неистовым криком: «изменница!» — подбегает к ней и двумя ударами пронзает грудь и её и того, третьего, случайного, к которому она подсела. Теперь уже все, сотня людей, перед тем смеющиеся, становятся также очень серьёзными, очень смешными: они вскакивают, кричат, один с серьёзным испугом, другие с серьёзным негодованием; подбегают к убийце, бьют его, связывают. Все становятся очень, очень серьёзными; очень серьёзно рыдают над коготкой её подруги, и сквозь их рыдание можно слышать смешное восклицание: «бедная!»; но самыми смешными, самыми серьёзными выглядят лица троих: умирающей молоденькой накрашенной кокотки, умирающего пожилого человека и связанного убийцы, — на лицах всех их написано самое серьёзное, для жизни совсем уж слишком серьёзное чувство — ужас: ужас перед смертью у первых, ужас перед жизнью — может быть, в тюрьме и, главное, с позорным клеймом убийцы — у третьего. И так смешны их слишком серьезные лица! — как будто первые были бы бессмертны, если бы не умерли теперь, или как будто только за смертью и начнётся для них жизнь и жизнь ужасная, из сплошных страданий; и как будто предстоящая третьему перемена в жизни не будет простой сменой столика в той же жизни — кафе-шантане и как будто он не волен будет уйти из кафешантана, если столик ему не понравится! О смешные своей серьёзностью люди, из-за своей серьёзности не хватающие дающихся в руки радостей и из-за серьёзности же рыдающие о радости улетевшей! О смешные люди, в своей серьёзности не обращающие внимания на грядущие маленькие реальные печали и ужасающиеся приближению выдуманных вами безысходных страданий! О смешные люди, серьезные даже в своих радостях, в своём смехе, в своём веселье, в своем поцелуе с коготкой, — видящие серьезную **ценность** в том, что просто **приятно**, пока вы сидите в шантане немного опьяненные; это рассыпались стеклянные дешёвенькие бусы, искрящиеся бриллиантами в лучах шантанного электричества, — а вы в неистовстве бросились подбирать их, цепляясь, впивая друг в друга зубы, убивая друг друга, опрокидывая столы и разливая вино. И от того, что даже веселье ваше было серьёзным, вы грязные, израненные встанете с пола, сядете у пустых столов, со злобой вместо прежнего смеха посматривая друг на друга, со злобой же отбросите стеклянные доставшиеся вам бусы, — потому что вы слишком серьёзны, чтобы суметь наслаждаться смеющимися стеклянными бусами, не принимая их за бриллианты, за серьёзную ценность; а жизнь и всё в ней — **только стеклянные бусы; серьёзных ценностей, бриллиантов не существует.**

Бриллиантов не существует, но и стеклянные бусы радуют; Сократ это знает. Люди принимают стёкла за бриллианты и ожесточенно де-

ругся из-за них, отнимая их друг у друга. Сократ знает, что это не бриллианты, а стёкла, и что драться из-за них не стоит: лучше отдать стекло, чем получить булыжник в череп. Но ведь и стекло, из-за которого не стоит драться, всё же радует и его, Сократа; много бус ему не нужно, лишние он может не только отдать лезущему на него с кулаками, желающему отнять, но даже просто подарит первому попавшемуся; ему даже достаточно, сидя в шантане за столиком и не имея ни одного стекла, наслаждаться, как искрятся эти стекла в руках других. Но если у него будут отнимать и эту возможность, если его будут заставлять сесть у стены спиной к залу или даже выталкивать за дверь, лишая его наслаждения видом искрящихся стекол, — то Сократ, конечно, не будет драться, не будет неистово цепляться за жизнь-кафешантан, — стеклянные бусы не стоят того; но и лишаться радости без всякого сопротивления не стоит. А за постоянные насмешки циника Сократа над серьёзностью других, над их принятием стекол за бриллианты многие давно косятся на него и готовы выбросить его за дверь, подбывая к тому и других. Что же? Бросить смеяться? Но не смеяться, когда смешно, — не значило ли бы это стать ещё более серьёзным, а потому и ещё более смешным, чем те, над кем он смеётся? Большинство из них серьёзны потому, что им не весело, их озабочивает мысль о бриллиантах, которых они или жаждут отнять у другого или боятся потерять; некоторые серьёзны потому, что ослеплённые блеском стёкол, приняли кафешантан за место покаянной молитвы; некоторые, наконец, серьёзны потому, что хотя им и весело, и они радуются попавшим в их руки стеклам, но в их радости, в их смехе слышна серьёзная жадность и серьёзная боязнь потери мнимых бриллиантов; **все они серьёзны потому, что ошибаются; и всегда серьёзность есть признак ошибки.** Но не смеяться, когда весело — значит не ошибаясь, делать вид, что ошибаешься, а это тоже смешно; и ещё смешнее, если другие принимают твою деланную серьёзность за настоящую, если они ошибаются и в этом. Люди негодуют на смеющегося Сократа? Ну что ж! стекло не стоит того, чтобы из-за него драться, но оно даёт радость, и оно стоит того, чтобы из-за него **казаться** серьёзным и тем сделать людей ещё более смешными.

Люди требовали от Сократа серьёзности; но **нельзя заставить ошибаться; поэтому у Сократа вместо серьёзности появилась хитрость.** Люди не могли вытерпеть весело смеющегося циника, — циник стал хитро издеваться, смеясь вдвое — и над тем, что они свои стекла принимают за бриллианты, и над тем, что фальшивую монету Сократа они принимают за золото. Сократ хотел своим весёлым смехом научить людей не принимать стёкол за бриллианты, — люди заставили Сократа стать фальшивомонетчиком. Это непреодолимое пленение людей к ошибке, к серьёзности много позднее Вольтер выразил, то-

же, вероятно, издеваясь, своим знаменитым положением: «Если бы не было бога, его надо было бы создать».

«Сократ мудрее всех людей» — это не прорицание Аполлона, не мнение отдельных лиц, сталкивавшихся с Сократом; это прежде всего уверенная самооценка Сократа, и заставить каждого встречного согласиться с его самооценкой было единственным делом серьёзным делом Сократа, — конечно, серьёзным настолько, насколько серьёзно могут радовать стеклянные бусы. Гордость, кичливость, презрительная улыбка самомнения, походка павлина, — всё это было слишком серьёзным — и смешным для Сократа; всё это достойно тех, кто признаёт серьёзную ценность стёкол в руках других, но себя считает обладателем наибольшего количества таких ценностей. Иметь то же, что и другие, но в большем количестве, и в этом видеть своё преимущество, — значило бы придавать чему-то серьёзную ценность и стать серьёзным; быть мудрейшим среди мудрых, наиболее знающим среди знающих и гордиться этим, — значит признавать их знания алмазами. Быть единственным мудрым среди глупых, знающим среди незнающих, — это уже лучше, но и это делало бы серьёзным, это заставляло бы признать своё знание алмазом. Но быть **неошибающимся среди ошибающихся**, — это не могло сделать ни гордым, ни серьёзным, потому что серьёзность — признак ошибки; это могло сделать только смеющимся среди серьёзных. **Мудрость не в многознании** — эту мысль Сократа мы можем встретить очень часто у Платона; для Сократа — **мудрость в отсутствии ошибок**; значит, **мудрость в том, чтобы не быть серьёзным, ни к чему не относиться слишком серьёзно, быть циником**.

Положительное знание как критерий мудрости — алмаз; но алмазов не существует. **Говорящие о своем знании всегда ошибаются — знаний не существует, существуют только ошибки и отсутствие ошибок**. Сократ знал, что он — не «мудрейший из всех», а **единственный мудрец**. **Мудрец — радующийся**; потому что **отсутствие ошибки вполне достаточно для того, чтобы жизнь была радостна**. Воображающие себя мудрецами серьёзны, потому что они ошибаются; и они смешны — для мудреца, который смеётся над их ошибкой; а если они заметят наконец, что они действительно смешны в своих ошибках, — они воображают, что смеющийся мудрец мудрее их многознанием, — и делаются ещё более смешными, потому что ошибаются даже тогда, когда понижают свою ошибку. Но мудрец — смеясь, радуется. **Не из злорадства и не из гордости Сократ доказывает перед каждым встречным свою мудрость, а потому что это дает радость**. Для козлоногого силена, для мудреца-циника **жить и радоваться — это одно и то же**.

Испытание «людей, считающих себя мудрыми, а на деле вовсе не мудрых, — это действительно не лишено приятности» (Апология 33С) — вот прямое подтверждение самим Сократом только что сказанного о нём: в испытаниях такого рода «состоит величайшее благо человека, а жизнь без такого испытания — это даже и не жизнь» (Апология 28А). Мы уже знаем, что благо для Сократа это состояние удовлетворённости, и говоря о человеке, он, крайний релятивист, не вводил за правило всем людям заниматься испытаниями такого рода, а имеет в виду, что **ему самому эти занятия доставляют наибольшее удовлетворение**. Служение богу, помощь собеседникам — это только фальшивые монеты, хитрость.

Сократ — экспериментатор, исследующий пределы человеческой глупости; и люди для него — только экспериментальные животные; их боги, религия, мораль, все их *серьезные ценности* — только те нервы и мышцы экспериментального животного, перерезая, раздражая которые, он исследует человеческую глупость. Для экспериментатора есть только одна ценность — его эксперимент; всё экспериментируемое, пока идет эксперимент, стоит на одном уровне: бог и нечистота, нравственность и грязь, — всё одинаково достойно эксперимента и над всем одинаково позволительно экспериментировать. По «Пармениду» Платона, Сократ ещё в юные годы получил незабвенный урок от Парменида: «Ты ещё молод, Сократ, сказал Парменид, и философия ещё не пленила тебя, как пленит, по моему мнению, потом, когда ты не будешь считать презренным ничего из тех вещей (как волос, грязь, нечистота); теперь же по своей юности ты ещё считаешься с мнениями людей» (130СЕ). Для истинного исследователя не должно быть ни святого, ни презренного, и для психолога, каким был Сократ, особенно: он плохой исследователь, если к каким-то своим или чужим переживаниям боится подойти как экспериментатор, и даже живя, переживая самое интимное, он экспериментирует над собой и тем более над другими; это цинично? — Да, **исследователь должен быть циником**. Сократ для него образец.

Экспериментатор, для которого вся земля — лаборатория, всё на земле и особенно люди — материал для эксперимента, — вот Сократ. Но ведь и эксперимент не был для него слишком серьёзным делом. Отсюда — Сократ стал софистом и скептиком.

Сократ — софист эристик; Сократ — теоретик софистической риторики. Это так, но **это нелепо, если Сократ не циник**. Заниматься *серьёзно* разработкой, преподаванием и практикой софистической риторики, — значит видеть в этом какую-то значительную ценность — для себя или для других. Многие софисты занимались этим *серьёзно* потому, что отсюда они получали выгоду: плату с учеников, с клиентов в суде; Сократ не искал этого. Польза для других? Но софистическая

риторика полезна для немногих, вредна для многих; поэтому серьезно заниматься ею *на пользу других* нельзя, если вместе с тем это не польза и для себя. У Сократа не было поводов заниматься софистической риторикой серьезно — значит, он занимался ею шутя. А для этого было много поводов.

1. Софистическая риторика — прекрасное средство для исследования пределов человеческой глупости: не очень смешно, если ошибавшийся приводится к признанию своей ошибки путем **веских доводов**; смешнее, если собеседник приводится с помощью **довольно веских доводов** поочередно к противоречащим положениям (хотя в этих доводах всегда уже участвует частичка софистичности); ещё смешнее, если то же самое делается с помощью **совсем не веских, софистических доводов**. **Величина человеческой глупости обратно пропорциональна вескости доводов, с помощью которых человек приводится к сознанию собственной глупости.** Практическое распространение софистической риторики было для Сократа уже само по себе достаточным показателем того, что границы человеческой глупости безусловно настолько широки, что веские доводы — слишком тонкая мера: они безусловно приведут человека к признанию своей глупости, но не дадут представления о величине этой глупости, как неспособность ребенка решать задачи из области высшей математики не дает представления о пределах его математических знаний.

2. Софистическая риторика была очень удобным средством для замены **весёлой насмешки хитрым издевательством** (см. выше). Люди запрещают смеяться над богами, — Сократ под софистической маской религиозности издевается одновременно и над богами и над запрещающими (вспомним о метафизическом индифферентизме Сократа). И вообще Сократ очень часто запрещаемые или порицаемые взгляды скрывает софистическими приемами под маской благонамеренного обывателя; к той же хитрости Сократ прибегает и в случаях, когда нет более удобных предлогов заговорить с данным человеком. **Хитрость есть частная форма софистики**, и уже этого одного было бы достаточно, чтобы признать крайне близорукими тех исследователей, которые, не отрицая за Сократом хитрости, совершенно противопоставляют его софистам в их приемах

3. Наибольшими мудрецами в V веке слыли и сами себя провозглашали именно «софисты», создатели и практики софистической риторики. Естественно, что Сократу в его исследовании пределов глупости, в его утверждении себя единственным мудрецом испытание самих софистов должно было представляться делом особенно интересным и весёлым, и оно было в наибольшей степени весёлым, **софисты оказывались наиболее смешными, если их мнимая мудрость изобличалась их собственными приёмами софистической риторики,**

если даже их глупость могла быть измерена софистическими, а не вескими доводами. Примеры тому см. в «Протагоре» и в «Евтидеме».

4. Ещё более смешной должна была оказаться мнимая мудрость софистов, если даже в пределах своих собственных интересов и знаний они не знали того, что было наиболее важным в этой их области; наиболее блестящим образом подобного рода изобличения лжемудрости софистов и утверждения Сократом себя как единственного мудреца и является разработка Сократом важнейших основ **софистической** риторики в «Федре». Какой оскорбительной пощечиной, каким издевательством над софистами должна была восприниматься ими самими теория Сократа, брошенная как блестящее доказательство того, что он, Сократ, чуждый софистическим интересам, насмехающийся над ними, даже в наиболее важной для софистов области, в софистической риторике, сделал больше, чем все они!

5. Софистическая риторика давала Сократу богатый материал для его скептических занятий с учениками, главным образом в форме весёлого жонглирования с шарами-собеседниками, на глазах учеников легко перебрасываемыми жонглёром Сократом от одного утверждения к другому, противоречащему (блестящий пример см. в «Лисиде» беседа с Менеоксом; также в «Протагоре»). Демонстрируя перед учениками такое софистическое жонглирование, Сократ побуждал их к исканию точных знаний, отсутствие которых делает таким беспомощным собеседника.

Что же такое сам скепсис Сократа? Не придавал ли он *ему* серьезного значения? — Да, возбуждение скептических исканий у учеников было для Сократа довольно серьёзным делом, — серьёзным, насколько допускала это несерьёзность циника. Но здесь необходимо отметить одну черту личности Сократа. Ни цинизм, ни иронию Сократа совсем не приходится понимать как показатель черствой эгоистичности его натуры, весь смысл жизни для которой — в холодных насмешках над окружающими. Наоборот, на основании всех сохранившихся материалов можно утверждать вполне определенно, что Сократ **обладал натурой очень мягкой** и всегда готов был помочь другому, — не потому, что такое поведение вытекало из его мировоззрения, а именно в силу мягкости натуры, в силу развитого у Сократа симпатического чувства; в частности, Сократ безусловно хотел быть так или иначе полезным для Афин.

Скептическая учебная деятельность Сократа есть прямое следствие именно этого развитого симпатического чувства у него. Люди в силу своих ошибок имеют жизнь менее радостную, чем какую они могли бы иметь; и не считая своей *обязанностью* освобождать всех от ошибок, Сократ всё же старается делать это и во всяком случае не отказывает в такой помощи тем, кто искренне обращается к нему за этим. Не счи-

тая обучения своим очень серьёзным делом, Сократ обучает, поскольку увеличение радости других радует и его. **И сущность скептической школы Сократа в том, что она готовит циников**, научает ни к чему не относиться слишком серьёзно. **Скептицизм Сократа — цинический скептицизм** уже потому, что он предлагает не искать счастье вовне, а определять его изнутри себя: этим ведь, как мы и видели, отвергаются всякие объективные ценности, возводится в принцип, что в жизни нет ничего слишком серьёзного. Также и утилитаристический антропоцентризм, и этический релятивизм, и метафизический индифферентизм составляют часть Сократова цинизма.

Даже и своему учению об искании блага внутри себя Сократ не придавал очень большого значения: призыв к самопознанию также был для Сократа больше проповедью цинизма: поскольку человек сознаёт, что благо определяется изнутри, постольку тем самым в нём увеличивается циническое отношение к жизни и ко всему в ней как к несостоящему слишком серьёзного отношения, а это было главное для увеличения счастья человека.

Статуэтка насмехающегося силена, раскрывающаяся и содержащая внутри статуэтку серьезного бога, — вот характеристика, данная Сократу Алкивиадом. «С внешней стороны он выглядит словно вылепленный силен. А раскройте его изнутри, и вы представить себе не можете, сколько в нём благоразумия... Я не знаю, видел ли кто — когда он серьёзен и раскрыт — те статуэтки, что находятся внутри его. Но я раз видел эти статуэтки, и они показались мне столь божественными, золотыми, всепрекрасными, изумительными, что, говоря коротко, по моему мнению, во всем следует поступать так, как прикажет Сократ» (216DE). Насмехающийся софист и поучающий благоразумию скептик — это и есть две стороны Сократа-циника: издевающийся над серьёзностью ошибающихся, пока они не знают своих ошибок, Сократ «раскрывается» для тех, кто сознает свои ошибки и хочет от них освободиться, и научает их благоразумию быть не слишком серьёзным — уподобиться тому же смеющемуся силену с **более** (но не слишком) серьёзным божком внутри. Или: софист пробуждает человека от спячки в царстве ошибок, скептик указывает проснувшемуся путь из этого царства, циник есть цель для проснувшегося.

Здесь уместно будет сказать о том «божестве», демоне, который, как часто говорил Сократ, руководит всеми его действиями, и который послужил к обвинению Сократа в том, что он «вводит новые божества». Едва ли приходится видеть в «демоне» Сократа простую аллегорическую его благоразумия, как это делаю наиболее трезвые историки философии (прочие толкования, дававшиеся демону Сократа, настолько

не трезвы, что говорить о них не имеет смысла): это безусловно аллегория, но аллегория, прикрывающая собой ту же самооценку Сократом себя, которую мы уже видели у него в форме признания себя единственным мудрецом. Греческое *δαίμων* соответствует в общем латинскому *genius* и слова Сократа об его демоне означают **ничто иное, как признание им себя гениальным**. От Сократова демона ведет начало учение, что у каждого человека есть свой «гений», который и руководит им, но современное понимание гения вернулось к Сократу, который противопоставлял себя другим: другие не имеют гения, они не гениальны. Сознание Сократом себя как единственного мудреца, постоянное наблюдение человеческой глупости, обнаруживаемой им даже в тех, которые слывут мудрейшими, действительно давало ему основание и право ставить себя выше человека, оценивать свой ум как нечто среднее между умом человека и богом, как демона. Благоразумие — это человеческое обиходное слово было слишком недостаточным для Сократа; своё превосходство перед людьми Сократ мог выразить только аллегорически, назвав себя носителем демона, гения, гениальным. И Сократ был вполне прав, говоря, что его демон дает ему указания в отдельных случаях его жизни: в обычных условиях гениальный человек живёт тем же обычным благоразумием, как и средний человек; но в нужных случаях гениальный человек производит ту колоссальную работу мысли, непосильную среднему человеку, которая и дает ему возможность усмотреть неподдающееся усмотрению других. Из насмешки и хитрости Сократ поддерживал в окружающих понимание его аллегорического выражения как указания на действительное «божество», но что для самого Сократа «демон» был только аллегорией, с ясностью доказывается уже той иронией, с которой он говорит о демоне, и явно низкой оценкой всех людей в сравнении с собой, — настолько низкой, что он даже не считал возможным относиться к людям иначе, чем как божество, то есть древнегреческий силен.

Если от неправильного истолкования сократова «демона» ведут начало латинские «гении», то не от сократова ли «демона» унаследовали «гении» и одно своё примечательное свойство, сообщаемое Горацием: гений хочет видеть покровительствуемого им человека всегда весёлым, радостным? Если это свойство Сократ приписывал своему «демону», то, несомненно, приписывал в несколько иной форме: демон, гений, посещающий (аллегорически!) человека, **делает** его веселым, радостным; но он посещает только Сократа, один Сократ гениален, поэтому он один вполне радостен; гениальность Сократа привела его к осознанию, что в жизни нет ничего серьёзного; больше того, **гениальность его в том и состоит, что он не признает слишком серьёзного**, и если не каждый, ставший циником, гениален, то **гениальный — всегда циник**. И как

первый циник, Сократ с полным основанием мог признать себя первым гениальным человеком.

Смерть Сократа — его последнее издевательство, завершение его цинической жизни. Честолюбие остается, хотя и в ослабленной степени, даже у самых культурных людей; оставить по себе память на много веков вперед, сделать своё имя бессмертным и быть предметом постоянного восхищения со стороны потомков — этого хотел даже Сократ. Как ни значительны деяния жизни человека, не они являются главным средством закрепления его имени в памяти потомства; **не жизнь, а смерть оставляет неизгладимый след в памяти большинства.** Трагедия, мученическая смерть — это делает бессмертным гораздо вернее, чем гениальнейшие деяния. Действительное гениальное деяние Сократа до сих пор не знал никто, — а чьё имя из всех греческих философов наиболее популярно ещё теперь, в XX веке, чьё имя назовёт любая гимназистка, любой едва грамотный человек? — Безусловно, Сократа. Мы можем вспомнить, когда впервые узнали имя Платона, Эпикура, Канта, — но Сократ теряется где-то в глубине нашего детства. Потому что над Сократом — ореол мученичества.

И психолог Сократ очень хорошо знал, что наиболее обеспечивает бессмертие: «наверное, назовет меня мудрецом всякий, кто захочет поносить вас» (афинянин, осудивший Сократа) («Апология», начало третьей речи). Наиболее прочна та слава, которая ассоциируется у людей по контрасту с позором; слава Сократа — позор обвинителей, мученик и мучители, смерть за правду — жизнь в неправде.

Но у культурного не может быть трагедии, культурный не может быть мучеником, — трагедия и мученичество не совместимы с цинизмом. Поэтому трагико-мученическую славу Сократ мог завоевать только хитростью, обманом. **Сократ должен был разыграть трагедию. И комик Сократ, впервые взявшийся за трагическую роль, провел её гениально:** в течение двух с половиной тысячелетий иллюзия, созданная игрой Сократа, принималась за действительность.

Стукнуло семьдесят лет; смерть была не за горами; годом раньше или годом позже — это уже не важно: в жизни сделано достаточно много; гораздо важнее успеть умереть эффектно. Создать иллюзию мученической смерти — это влекло не одного Сократа; но никому не удалось создать её так совершенно, как удалось Сократу: даже Христос превратил трагедию в мелодраму своим неуместным молением о чаше («если возможно, да минует меня чаша сия»). Задача была действительно трудная, а для Сократа она усложнялась ещё более потому, что надо было сделать трагедией смерть циника — дело как будто невозможное.

Старался ли сам Сократ о том, чтоб на него была подана жалоба в суд, или это случилось помимо него, — во всяком случае, начало было положено, и теперь оставалось несколько шагов до эффектного конца, но — это самые опасные шаги: на сантиметр вправо — и вместо эффектной трагедии получится слезливая мелодрама, смешная для второго циника; на столько же влево — будет совсем не эффектная трагикомедия. **Судебный процесс необходимо было проиграть**, — но так, чтоб в глазах потомства проигрыш его был результатом злобы и ошибки со стороны судей; а для этого Сократ должен был создать иллюзию защиты: откажись Сократ от защиты, заяви себя просто во всем правым — и эффект мученичества исчезнет, потомство скажет: Сократ сам виноват в своей смерти; защищайся Сократ серьезно, — он мог бы выиграть процесс, а это шло в разрез с его замыслом; **Сократ несомненно не хотел выигрывать процесса** — это вполне очевидно из формы его защиты: если Платоновская «Апология» и не воспроизводит речи Сократа, то всё же из её сопоставления с Ксенофоновой «Апологией» ясно, что Сократ не использовал тех аргументов, которые были бы гораздо более целесообразны, если бы он хотел выиграть процесс; первая речь в Апологии в качестве защитительной построена очень нецелесообразно; даже избегая неприятной Сократу мелодрамы, просьб, мольбы к судьям и т. п., Сократ уже на основе им же самим разработанных правил софистической риторики (а ведь софистикой то он пользуется в «Апологии» вовсю) мог бы построить почти наверное выигрышную речь; да и помимо софистических приемов Сократ мог бы выиграть процесс, если б того хотел. Между тем Сократ вторую половину «защитительной» речи делает поучением, а местами как будто прямо напрашивается на осуждение: он напоминает судьям слова Анита, что Сократ или не должен был являться в суд, или, если явился, должен быть осужден, так как иначе будет еще более вредным для юношества; и Сократ напоминает эти слова не в целях защиты, а подчеркивает дальше, что он действительно, в случае оправдания, будет продолжать свое дело (29С и сл.); он восхваляет себя как самого полезного гражданина и т. д. (также и указание Сократа в Ксенофоновой «Апологии» на то, что «демон» удерживал его от размышлений над защитой, является намёком на гениальный расчёт Сократа, побуждавший его к проигрышу процесса). В результате получается, что 1) остаток влияния на судей прежних защитительных аргументов теряется; 2) у слушателей, стоящих на стороне Сократа, и у позднейших читателей «Апологии» создаётся впечатление крайней правдивости Сократа, которая и привела его к «мученическому концу»; 3) у них же создаётся впечатление трагичности облика Сократа; 4) судьи озлобляются, и проигрыш процесса становится почти несомненным, при чём ни у кого не возникает догадки, что Сократ

сам старался о проигрыше (Сократ знал, что люди слишком глупы, чтобы догадаться об этом, — не даром же он был всю жизнь экспериментатором человеческой глупости).

И процесс, конечно, был проигран. Дальше, с помощью второй речи, Сократ без труда добился наиболее эффективного приговора — к смерти, после этого оставался один шаг до бессмертия, шаг самый опасный. Если до вынесения приговора Сократ мог допускать улыбку, то теперь она была недопустима; одна улыбка — и трагедия погибла; не менее опасны были и слёзы. В пятом акте трагедии герой должен быть торжественно серьёзным. И Сократ сумел доиграть трагедию до конца: однажды в жизни он перевернулся наизнанку; серьёзный божок выпал наружу, смеющийся силен ушёл внутрь (третья речь «Апологии», «Критон» и «Федон»), ведь Сократ был хитрым циником, и если люди научили Сократа быть фальшивомонетчиком, то фальшивомонетчик своей смертью справлял наиболее циническую победу: **торчащие из-за маски бога рога силена люди приняли за золотой ореол мученичества.** <...>

Часть вторая, для людей, еще не слишком заплесневевших: от сократа к косметике

«Рита. А ты добрый, ты хороший?»

Арлекин. Это серьёзные люди бывают добрые и злые, хорошие и плохие. А я — я весёлый, забавный, вселенский шалун. Я не знаю ни зла, ни добра, знаю только веселье да смех. А когда я не могу смеяться, я плачу, но и слёзы мои веселье, баловство, шалость. Я плачу не за себя, я плачу за людей. Я человек — игрушка. Я могу всё».

(В. Шершеневич. Одна сплошная нелепость)

«Во имя океанское Н. Н. Евреинова»,

культурнейшего человека современности

I. Сократ — провозвестник мировоззрения XXI века

«Сократ первый свёл философию с неба на землю». Сорок лет, если не больше, метался он по городу без усталости, крича всем и каждому о своём гениальном — о первом на земле гениальном деле, о необходимости всем бросить все дела и ухватиться за рвущуюся опять к облакам философию, крепко приковать её к земле: это важно, это единственно важно, — сапожники, бросьте шить обувь! Алкивиад и все вы, солдаты, «бросьте воевать, — после довоюете!» Спешите! Воспользуйтесь гениальным делом Сократа, гораздо более важным, чем если бы он свел с неба луну:

Ведь мягкие луны не властны над нами,
огни фонарей и нарядней и хлеще.

Ведь философия это тот фонарь, с помощью которого вы только и найдете счастье; но держите его здесь, на земле, — только тогда он укажет вам путь к действительному, земному счастью; не упускай-

те его, — иначе он опять взлетит на небо, и в его слабых лучах вы будете искать своё счастье в небе, принимать за счастье миражного бога, сплетенного из облаков, которые случайно осветил сноп лучей из фонаря-философии. Бог? —

«Это я попал пальцем в небо,
доказал:
— он вор!».

«Он бог,
а кричит о жестокой расплате,
а в ваших душонках покошенный вздошек.

Бросьте его!

Идите и гладьте, —
гладьте сухих и чёрных кошек!»

Бросьте философов, занимающихся небесными вещами. Благодаря тому, что они узнают, что такое молния, они не сведут её на землю, не введут её в провода трамваев. Бросьте их!

Идите и гладьте, —
гладьте сухих и черных кошек.

Земных кошек, которые дадут людям электричество и приведут в движение трамваи, зажгут земные фонари, сделают ненужным небо. Это кричит не Маяковский в XX веке, это кричит тысячелетний... нет, двухтысячелетний старик Сократ из глубины веков. Сорок лет он бегал по Афинам и кричал об этом сначала ласково, потом патетически и наконец насмешливо, издеваясь над слепотой людей, не видящих и не принимающих его гениального дара. Последнее подействовало, афиняне привели Сократа в суд и казнили, признав его преступным и в том, что он свёл философию с неба на землю («Сократ преступен тем, что не почитает богов...»), и в том, что он объявил себя гениальным («Сократ преступен тем, что... вводит каких-то демонов»; а этот «демон», которого Сократ осознал внутри себя, был тем «гением» — Сократ не знал латинского языка, — благодаря которому Сократ свёл философию с неба на землю: Сократ по простодушию высказал вслух свою самооценку так же, как это делают теперь многие совершенно безнаказанно, даже если они уверены в своем преувеличении: «Я гений Игорь Северянин». За счастье быть первым гениальным человеком или, по крайней мере, первым, признавшим себя гениальным, Сократ и поплатился жизнью).

Но тень Сократа бродит до сих пор и двухтысячелетним стариком с чёрными кошками — символом торжества **земного** человека — попала в трагедию Маяковского. Более двадцати веков одинокие сократы сводили философию с неба на землю, приводились в суд, сжигались на кострах, а многочисленные платоны, ученики сократов, подрезали Сократовы нити, привязывающие философию к земле, и она опять

улетала к небу. Только в XIX веке начали понимать гениальность дела Сократа, только XX век начинает систематически высылать людей на подмогу Сократу, только XXI век возьмет красный карандаш и двумя толстыми пересекающимися чертами решительно вычеркнет в книге истории философии двадцать три века идеалистического бреда от Платона до половины XIX столетия: не было этих двадцати трех веков! **Для науки** их не было! Они ничего, ни капли не прибавили к тому, что сделал первый — и единственный — гениальный философ, имевший только одного почти гениального предшественника Протагора и двоих прилежных, искренних, хотя и не гениальных учеников — Антисфена и Аристиппа. Гениальность и хронологическая последовательность несовместимы. Мощью своей гениальности Сократ забрел на двадцать пять веков вперёд, — и что нам за дело, что **после** Сократа были эти века, **не доросшие** до Сократа? История философии может быть только введением в современное мировоззрение, историей напластования истинности, нужной для того, чтобы **нам** двигаться вперёд. **Что не доросло до Сократа, то должно быть поставлено до него** (более подробно об этом — в моей брошюре). После Сократа идёт непосредственно вторая половина XIX столетия, давшая ряд новых Антисфенов и Аристиппов, частично развивших мысли Сократа, лишь XX век примет Сократа целиком, закрепит философию навсегда на земле (циники современности: Н. Н. Евреинов, Вл. Маяковский, Вадим Шершеневич, Хулио Хуренито Эренбурга и др.), и тем подготовит почву для появления второго гениального философа, который придёт в XXI веке и сведённую на землю первым гением философию **использует для земли. Первый гений свёл философию с неба на землю, второй гений сделает её земной.** Гениальность первого в том, что он **понял и захотел** сделать философию земной; но хотеть сделать ещё не значит сделать; сделать — надо **суметь** сделать; и после Сократа не было ещё гениев именно потому, что все продолжавшие дело Сократа так же, как и он, хотели и пытались, но не умели. Гениальность второго будет в том, что он **сумеет, выработает умение** делать философию земной; а сделать её земной — это значит сделать её пригодной для человека вообще, а не для немногих Сократов и Аристиппов; **суметь** это сделать — не значит говорить, убеждать, проповедовать её пригодность для всякого человека, — проповедь есть доказательство неумения; **уметь** — значит быть в состоянии когда угодно взяться за дело с полной и безошибочной уверенностью, что доведёшь дело до конца. **Уметь сделать философию земной — значит смело братья за любого человека и добиться того, что для него будет аксиомой положение:** «как бы земля ни была плоха, но она единственный существующий и возможный мир, и она настолько хороша, что на ней стоит оставаться и действовать, но не настолько хороша, чтобы

стоило во что бы то ни стало цепляться за жизнь». И тот, кто сумеет это сделать, будет вторым гением. Будет ли он, как и первый, сочтён преступным и сожжён на костре и за то, что он нашёл такое умение, и за то, что он осмелился быть гением, — не знаю; но по всей вероятности так будет. Люди не терпят соседства с более могучим, чем они, если только чувствуют возможность безнаказанно уничтожить его; если же они этого не чувствуют, они боятся его и поклоняются ему как богу; люди не выносят промежутка между собой и богами; силена, демона, гения люди боялись и считали богом, пока он бегал по лесам и был неуязвим; но когда силен стал человеком, когда гений вошёл в Сократа, люди почувствовали свою силу над ним и сожгли на костре. Гениальность Сократа в том, что он увидел возможность сделать людей единственными реальными богами или по крайней мере божествами, демонами, и тем свергнуть власть над людьми фантастических богов. Двадцать веков до Сократа миф указывал людям на то, что они — гиганты, дети Земли, долженствующие для своего счастья свергнуть власть Неба; лишь Сократ услышал призыв мифа, почувствовал в себе гиганта, единственное реальное божество, сына не Неба, а Земли, гения, и призывал людей пробуждать в себе гигантов, почувствовать себя детьми Земли, свергнуть власть Неба. Гениальность Сократа в том, что он осознал в себе гиганта; но люди, считающие себя детьми Неба, вступились за Небо и умертвили первого гиганта, первого гения; первым дерзнувший увидеть в человеке земное божество, Сократ поплатился жизнью потому, что не умел пробудить гиганта в человеке и оказался единственным гигантом среди миллионов лилипутов.

И ещё двадцать веков после Сократа ходит миф о гигантах и рассказ об единственном реальном гиганте, павшем так же, как пали те, — в борьбе с Небом. Ходит миф, пока не родится новый гений, который также почувствует в себе гиганта; ведь мало быть гигантом, — надо быть гениальным гигантом, чтобы сделать большее, чем то что сделали прежние гиганты; потому что **только гений делает по новому**. Новый гений будет **уметь** пробуждать в людях гигантов, — но и он падёт, и он сгорит на костре, выпьет цикуту, потому что **уметь ещё не значит сделать**; мало сделать миллионы людей гигантами, чтобы избежать костра, и для того, чтобы **сделать** это, придёт **третий** гений, который воспользуется умением второго.

...«Гениальный всегда циник»? — Да, это было бы верно, если бы ещё древние не различали добрых и злых демонов, добрых и злых гениев. А злые гении действительно существуют, и их больше, чем добрых, только люди неправильно оценивают гениев, и злых (вредных для людей, уменьшающих их радость) называют добрыми, а добрых (полезных, увеличивающих радость для людей) считают злыми. До сих

пор речь шла только о добрых гениях, гениях земли, гениях радости. Сократ до сих пор был единственным добрым гением; но если надо было более двух тысячелетий, прежде чем люди начали понимать, что он был добрый гений, то это только потому, что против него действовали многие злые гении, гении неба; и первый из них — Платон. **Добрые гении** — это действительно **циники**, для них нет ничего слишком серьёзного, и они хотят сделать людей радующимися; они хотели бы всю жизнь каждого человека превратить в сплошной танец, но если это невозможно, — то труд, борьбу сделать похожими на танец. **Злые гении** — это **аскеты**, для них нет ничего малосерьёзного, всё очень серьёзно, они хотят, чтобы все люди ходили, приставивши палец ко лбу; если бы было возможно, они хотели бы всю жизнь людей превратить в непрерывный суровый труд и борьбу, но если уж это невозможно, если человек нуждается в отдыхе, — то отдых сделать похожим на труд, серьёзным; улыбка недопустима; вместо неё ещё можно разрешить мечтательность; но самое лучшее, если все люди будут непрерывно плакать. **Добрый гений** — смеющийся философ-циник; **злой гений** — плачущий философ-аскет. **Добрый гений** — не ошибающийся мудрец; **злой гений** — во всём ошибающийся (потому и всегда серьёзный) энтузиаст. И в том, что он — гениальный энтузиаст, лежит причина признания людьми злого гения добрым и доброго гения злым: мудрец — учитель, а гениальный мудрец — учитель циник, смеющийся и не слишком (для него нет «слишком») озабоченный успехом своего учения; энтузиаст — проповедник, а гениальный энтузиаст — проповедник-аскет, больше чем слишком озабоченный результатом проповеди. Обучение — это взращивание плодового дерева из семени; проповедь — установка искусственного дерева с развешанными на нём золочёными плодами. Там долгое ожидание, скучная работа и в результате крючковатое дерево с невзрачными плодами; здесь — сразу стройное деревцо с очень соблазнительными плодами; правда, и здесь ожидание, но ожидание после того, как плоды уже соблазнили; правда, там, если плоды созрели, их можно есть, а здесь готовые плоды обещаются в будущем, «в конце святок, если дети будут хорошо себя держать», то кончатся святки с концом жизни, если же раньше, и если дети получают плоды, то они окажутся несъедобными. И всё-таки преимущество на стороне проповедников, особенно по количеству привлечённых к данным воззрениям лиц; учатся единицы, слушают проповедь миллионы. Потому-то гигант и остаётся в течение двадцати веков эллинизмом; потому-то дело Сократа и трудно, что очень легко дело энтузиастов-проповедников, и их много, и что привести к ошибке легче, чем освободить от ошибки; а сделать так, чтобы человек вообще не ошибался, — это почти бесконечно трудно. И главное — это то, что **дело Сократа не может исполняться энтузиастами, потому что энту-**

зиасты слишком серьёзны для того, чтобы делать людей не слишком серьёзными; а в этом всё дело Сократа.

...Дело Сократа не может исполняться энтузиастами... Но оно может исполняться теми, кто умеет притворяться энтузиастом: «Мир спасётся чрез актера и его волшебное искусство» (Н. Н. Евреинов). Сократ очень хорошо понимал значение хитрости и софистики для своего дела, но его ошибка в том, что он начал с силена, тогда как следовало начать с выполнения роли энтузиаста, даже демагога, и привести к силену. Ошибка? Следовало? А не сделал ли хитрый Сократ того, что ему следовало сделать? И два тысячелетия между ним и нами не есть ли выполнение дела Сократа, начатое с исполнения им роли энтузиаста в виде Платона? Не прошел ли Сократ все этапы от неба до земли, чтобы показать людям, что как ни заманчивы дали, но чем дальше, тем они хуже, и что одна земля хороша? Не находимся ли мы только в последнем действии задуманной Сократом трагикомедии с заключительным выступлением силена? Не будет ли завтра торжествовать Сократ-сатир?

Не важно, будет ли этим сатиrom Сократ или второй гений. Но сатир будет. Пришла пора для сатира. Небо потеряло доверие у человека. Единственной ценностью будет признана земля; люди сознают себя гигантами. Правда, ещё многое возможно. За вторым гением-циником придут десятки злых гениев, и если невозможно будет оторвать взоры людей от земли к небу, они притянут небо к земле, попытаются превратить землю в небо, вновь сожгут сатира, земную философию сделают серьёзной. Но сатир восторжествует, хотя бы для этого потребовался третий гений-циник; небо будет изгнано с земли, абсолютные, серьёзные ценности, остаток небесной философии, будут признаны фальшивыми, люди прозреют наконец и увидят, что алмазов не существует, что есть только стеклянные бусы, стоящие того, чтобы жить, но не стоящие того, чтобы к жизни относиться слишком серьезно.

Двадцать веков господства небесной и полунебесной философии позади нас. Но людям сегодняшнего дня нужна земная философия, и для построения её мы не найдем пригодного материала в этих двадцати веках; для сегодня пригоден только Сократ; только он — проповедник и подготовитель философии современности. <...>

