

Уже в юности Сократ любил созерцательную задумчивость. В платоновском «Пире» Алкивиад рассказывает о том, что однажды во время осады Потидеи он простоял в задумчивости целые сутки. Однако о своей мудрости, как известно, Сократ задумался тогда, когда на вопрос одного из его почитателей: «Есть ли кто мудрее Сократа?» дельфийский оракул ответил «Нет». Тем не менее, пообщавшись с мудрыми мира сего, Сократ сделал вывод: «Я знаю, что ничего не знаю». Указанное сомнение в своих и чужих знаниях стало движущей силой тех испытаний, которые устраивал Сократ своим согражданам. Но остановись он на пафосе отрицания всех знаний или на доказательстве их относительности, и перед нами оказался бы талантливый последователь Кратила или Протагора, и не более того. Но Сократ, в отличие от Протагора, разоблачает мнения других людей и свои собственные не ради сиюминутной победы в споре. «Сократический диалог» потому и определен им самим как «родовспоможение», что у него есть определенная цель и смысл. И целью является уточнение, а более точно — *разграничение*, человеческих добродетелей.

### 3. Сократ о душе в свете природы добродетели

**П**режде, чем разбираться в предложенном Сократом способе овладения добродетелью, обсудим еще один вопрос. Это вопрос о границе между творчеством Сократа и его ученика Платона. Общеизвестно, что Сократ ничего не написал, а суть своих взглядов выражал в устных беседах с друзьями и незнакомыми людьми. Известно и то, что главными «популяризаторами» философии Сократа выступили его ученики, и прежде всего Ксенофонт и Платон. Образ Сократа, как мы уже говорили, был выведен в комедии Аристофана «Облака».

Каждый из них довольно пристрастно относился к Сократу, пытаюсь представить его в определенном свете. Так в комедии Аристофана Сократ предстает чудачком-софистом, который на вопрос о сути своих занятий отвечает, что он, «паря в пространствах, мыслит о судьбе светил». Иначе говоря, Аристофан представляет Сократа не только в качестве известного софиста, но и как философа — создателя космологических учений. Конечно, такой образ — плод сатирической фантазии Аристофана. Хотя стоит напомнить, что, согласно свидетельствам, до Пелопоннесской войны Сократ действительно учился у последователя Анаксагора Архелая.

Иначе выглядит Сократ у Ксенофонта в «Апологии Сократа» и «Воспоминаниях о Сократе», которые, по мнению многих исследователей, носят тенденциозный характер. Существует мнение, что Сократ представлен Ксенофонтом в качестве лояльного властям гражданина, который был казнен по чистому недоразумению. Автором воспроизводятся те беседы Сократа, в которых нет высказываний, компрометирующих его в глазах афинского суда. Тем не менее, свидетельствами Ксенофонта, по утверждению Целлера, не следует пренебрегать, подобно тому, как это делает, к примеру, Ф. Шлейермахер. Что касается не философской позиции, а общего характера учения и преподавания Сократа, пишет Целлер, то здесь можно составить вполне согласованный образ, исходя из Ксенофонта, наравне с Платоном<sup>38</sup>.

В этой ситуации наибольшее доверие, конечно, вызывает творчество Платона, и прежде всего его ранние диалоги «Критон», «Лахет», «Евтифрон», «Хармид», «Лисид» и, с уже сделанными оговорками, «Протагор». К этой группе сочинений относится также монолог Платона «Апология Сократа» и I книга «Государства». По замечанию А.Ф. Лосева, некоторые из этих диалогов могли быть записаны Платоном еще до смерти его великого учителя<sup>39</sup>. Конечно, чем старше становился Платон, тем настойчивее он вкладывал в уста главного героя своих произведений собственные утверждения. И, тем не менее, он руководствовался не привходящими обстоятельствами и политическими интересами, как это было у Ксенофонта, а решал собственно философские задачи. А потому его наследие — главная опора для тех, кто пытался и пытается реконструировать позицию Сократа.

Граница в воззрениях этих двух мыслителей — предмет тонкого историко-философского анализа. Что касается исследуемого нами вопроса, здесь достаточно ясного различия учения о добродетели, представленного в ранних работах Платона, и, конечно, принадлежащего Сократу, и учения о мире идей, которого однозначно придерживался сам Платон. Безусловно, что это два этапа в развитии одной и той же линии в философии. Именно это мы попытаемся показать, не заостряя внимания на сугубо исторических аспектах проблемы.

<sup>38</sup> См.: Целлер Э. Очерк истории греческой философии.— М., 1996.— С. 93.

<sup>39</sup> См.: Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Собр. соч.: В 4 т.— М., 1990.— С. 44.

Итак, в ранних диалогах Платона Сократ предлагает нам новый способ овладения добродетелью, который был неизвестен ранее. Хотя главная тема «Протагора» — возможность обучать добродетели, применительно к учению Сократа вопрос о происхождении добродетели не имеет однозначного решения. Знание, касающееся добродетели, может быть изначально присуще душе, а может привноситься в душу в процессе ее *врачевания*. Однозначного вывода о происхождении знаний из мира идей, в котором душа пребывает перед вселением в новое тело, из ранних диалогов Платона почерпнуть нельзя. Зато вполне ясно, что врачевание душ, согласно Сократу, предполагает *прояснение души своих оснований*. Этому как раз и посвящены майевтические диалоги Сократа.

Ранее добродетельное поведение задавалось поведением богов, героев и великих мужей, образцы которого черпались из легенд и мифов. Сократ предлагает осваивать добродетель, не подражая *внешнему*, а разбираясь во *внутреннем*, в своей душе, а точнее, проясняя то, что уже известно гражданину о достойном поведении. Такого рода самопознание было бы невозможно без того, что сделали софисты, овладевшие силой ума, хотя и в субъективных целях. Сократ предлагает использовать эту силу для утверждения новых регулятивов поведения, которые в дальнейшем будут названы идеалами. При этом, выясняя природу добродетели, разум у Сократа занимается сам собой, вступая на путь *особого рода логического движения*.

Прежде, чем уточнять способ, каким Сократ проясняет смысл «знания о наилучшем», рассмотрим диалог «Евтифрон», в котором решается важная задача. Ведь в споре с Евтифроном Сократ пытается доказать, что даже боги, которых чтут люди, руководствуются «знанием о наилучшем». Тем самым в беседе о благочестии сократовское понимание добродетели получает своеобразное подкрепление авторитетом богов. Люди следуют традиции, но боги руководствуются истиной. Почему же человеку в этом отношении нельзя следовать богам?

Евтифрон был официальным афинским прорицателем. Встреча Сократа с Евтифроном произошла накануне судебного процесса примерно за месяц до казни Сократа. Об этой встрече также упоминается в «Кратиле». Обвинив Сократа в развращении юношества и непочитании староотеческих богов, поэт Мелет по сути обвинил его в нечестии. Отсюда особый интерес Сократа к представлениям о благочестии и нечестии у прорицателя, уве-

ренного в знании божественных законов. К тому же Евтифрон принес в суд донос на своего отца, который невольно убил наемного работника. Евтифрон уверен, что отец поступил нечестиво, тогда как он сам, донося на отца, поступает благочестиво. Так что же такое нечестие и благочестие?

Анализ этой добродетели как всегда начинается с примеров благочестивого поведения, и прежде всего с преследования преступников, совершивших убийство или ограбивших храм. Образцом здесь, согласно Евтифрону, следует признать поступки богов. Это поступок Зевса, заключившего в оковы своего отца Крона, который пожирал собственных детей, а также поступок самого Крона, который покарал своего отца Урана, оскотив его за преступные деяния. Следовательно, быть благочестивым — это значит подражать в своих поступках богам. Так считает Евтифрон. Но для Сократа этим еще ничего не сказано о благочестии. Ведь мы не знаем, почему именно так поступали боги.

Традиционное понимание добродетели, когда подражают поступкам богов, Сократ противопоставляет другое понимание. Суть его в том, что образцом добродетельного поведения должен быть не чей-то поступок, а некая *идея как парадигма добродетели*. «Так припомни же, что я просил тебя не о том, чтобы ты назвал мне одно или два из благочестивых деяний,— говорит Сократ Евтифрону,— но чтобы определил идею как таковую, в силу которой все благочестивое является благочестивым. Ведь ты подтвердил, что именно в силу единой идеи нечестивое является нечестивым, а благочестивое — благочестивым. Разве ты этого не помнишь?»<sup>40</sup>.

Комментируя это место в «Евтифроне», Лосев уточняет, что здесь употребляется слово «парадигма», которое пришло к нам именно от греков. *Парадигма* — это тоже образец, но *образец особого рода*. Евтифрон указывает на образцы как *примеры* добродетельного поведения, а Сократ просит указать на парадигму как *суть и смысл* добродетели, безотносительно к отдельным ее проявлениям. «Так разъясни же мне относительно этой идеи, что именно она собой представляет,— просит Сократ Евтифрона,— дабы, взирая на нее и пользуясь ею как образцом, я называл бы что-либо одно, совершаемое тобою либо кем-то другим и подобное этому образцу, благочестивым, другое же, не подобное ему, таковым бы не называл»<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Платон. Собр. соч.: В 4 т.— М., 1990.— Т. 1.— С. 300.

<sup>41</sup> Там же.

Имея в виду теперь уже смысл благочестия, Евтифрон определяет его как богоугодность. Но и это не проясняет сути дела, поскольку Сократ требует указать основания, позволяющие богам признать кого-то угодным, а кого-то негодным им. В конце концов Евтифрон вынужден согласиться, что боги руководствуются в своих оценках людей и их поступков представлениями о справедливом и несправедливом, прекрасном и постыдном, добром и злом<sup>42</sup>. В этом месте вполне логично было бы признать, что благочестие совпадает с указанными добродетелями. Ведь благочестие — соблюдение предписаний богов, а боги, как мы видим, исходят из добра и справедливости. А признав это, следовало бы задать ряд риторических вопросов. Так, если сами боги руководствуются добром, красотой и справедливостью, то почему Сократ за такие призывы был признан нечестивцем? И почему обсуждение этих добродетелей — развращение молодежи?

Сократ в неявном виде критикует традиционные представления о благочестии, когда в честь богов совершают жертвоприношения, возносят к ним молитвы, а по сути, как следует из «Евтифрона», торгуются с богами, под видом того, что служат им. При этом собственное представление Сократа о благочестии совпадает с *идеальным поведением*, если таким считать поступки, которые совершают, исходя из *идеалов*. В этой новой системе координат именно Сократ един с богами на почве добра и справедливости, а Евтифрон, который, подражая Зевсу, доносит на отца, — нечестивец. Но таких выводов, еще раз напомним, в указанном диалоге нет.

Вопрос о сути благочестия как будто остается открытым. Но, как и в других диалогах Платона, при внешней незавершенности разговора вполне ясна противоположность между традиционным и сократовским представлением о добродетели, а еще точнее противоположность между *традиционным* и *моральным сознанием*. В этом плане наиболее характерным является указание на самодостаточность добродетели, в данном случае благочестия. «Но подумай вот о чем:— говорит Сократ Евтифрону,— благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?»<sup>43</sup>. И здесь, как и в других случаях Евтифрон соглашается с тем, что для богов благочестие — это нечто самодостаточное, т. е. то, что совпадает

<sup>42</sup> Платон. Собр. соч.: В 4 т.— М., 1990.— Т. 1.— С. 302.

<sup>43</sup> Там же.— С. 305.

само с собой и не требует дальнейших разъяснений. Выходит, что *добродетель — высшая инстанция и для людей, и для богов в их поступках*. Так выглядит основное новшество Сократа в божественных вопросах.

Признав все то, к чему его склоняет Сократ, Евтифрон вконец запутывается в своих рассуждениях. И он спешит удалиться. А Сократ посылает ему вдогонку наполненные иронией слова: «Что ж это ты делаешь, друг мой! Уходишь, лишая меня великой надежды узнать от тебя о благочестивом и нечестивом и избежать Мелетова иска, доказав ему, что я стал мудрым в божественных вопросах благодаря Евтифрону и никогда уже не буду заниматься невежественной болтовней и вводить в этом деле различные новшества, но впредь стану жить самой достойной жизнью»<sup>44</sup>.

Бытует мнение, что ранние диалоги Платона не очень содержательны, а их этическая проблематика наивна. При этом главным достижением Сократа оказывается его метод майевтики, подобно тому, как главным у Платона считается его учение о мире идей. На наивность этих диалогов, в частности, указывает Лосев. Комментируя «Лисид», он говорит о «возвышенно-наивной тематике» ранних диалогов Платона<sup>45</sup>. В комментариях к диалогу «Протагор» Лосев отмечает, что идущее от Сократа представление античности о невозможности добровольно совершать зло — это «результат, может быть, и наивной, но вполне серьезной убежденности в *цельном характере человеческой личности*, которая пребывает в гармонии и с самой собой, и со своими идейными принципами, и с обществом»<sup>46</sup>.

Остановимся на этом замечании Лосева, касающемся *цельной личности*, которая, действительно, невозможна без принципов. А принципиальный человек — это как раз тот, кто не способен поступать вразрез с собственными принципами. Здесь налицо единство знания и действия. Но проблема в том, *как именно принцип определяет поведение человека*. И обращаясь в анализе этой проблемы в феномену добродетели, Сократ отнюдь не наивен. Ведь *нравственность* — именно та почва, из которой исторически вырастали человеческие идеалы, принципиальность и цельность человеческой личности. Сократ был свидетелем это-

<sup>44</sup> Платон. Собр. соч.: В 4 т.— М., 1990.— Т. 1.— С. 313.

<sup>45</sup> Там же.— С. 741.

<sup>46</sup> Там же.— С. 788.

го процесса. И та действительность, которая формировала его взгляды, еще не знала профессиональных гносеологов и логиков, этиков и эстетиков.

Уже Сократу принадлежит учение о «гносеологическом примате общего над единичным», подчеркивает Лосев во вводных замечаниях к первому тому сочинений Платона<sup>47</sup>. Таким образом, Сократ выглядит у А.Ф. Лосева и, кстати, у В.Ф. Асмуса, гносеологом, который по наивности решает свои проблемы на материале этики. Но все как раз наоборот. Мы попытаемся показать, что, исследуя этическую сферу, Сократ имеет дело с *разумом* в той *исходной клеточке*, где еще нет противостояния гносеологии и этики. *А потому говорить о методе Сократа невозможно вне этической стороны его учения.* Более того, учитывая суть исследуемой в ранних диалогах Платона проблемы добродетели, можно существенно скорректировать и привычные представления о методе Сократа.

Итак, в методе, которым пользовался Сократ, принято различать его внешнюю и внутреннюю стороны. Внешними приемами, которыми владел Сократ, считаются *ирония* и *опровержение*. Широко известны лукавство и притворство Сократа с целью вынудить собеседника втянуться в спор и добраться в нем до дна своей души. Сократ, безусловно, хитрит, надевая на себя маску наивного человека, который испрашивает совета у первого встречного, восхищается его достоинствами и просит обучить себя чему-нибудь, как это было с Евтифроном.

Но в ходе беседы Сократ часто сбрасывает маску шута и невежды, помогая собеседнику исправлять ошибки и избавляться от противоречий на пути к истине. Здесь проявляет свои достоинства опровержение как прием, которым пользуется Сократ, демонстрируя собеседнику противоречивость его собственных взглядов. Впервые этот прием появился у элеатов, а затем активно использовался софистами. Что касается Сократа, то как *ирония*, так и *опровержение* выступают у него предпосылками и одновременно элементами *майевтики* в качестве сути его метода.

Если мы продолжим анализ, то нужно сказать, что собственно логической стороной майевтики принято считать *индукцию*. При этом во всех работах, касающихся метода Сократа, приводятся следующие слова Аристотеля из «Метафизики»: «...и в самом деле, две вещи по справедливости можно приписать Со-

<sup>47</sup> Платон. Собр. соч.: В 4 т.— М., 1990.— Т. 1.— С. 65.

крату — доказательства через наведение и общие определения...»<sup>48</sup>. «Индукция» переводится с латыни именно как «наведение». Суть этого метода, который получил наибольшее распространение в естествознании XVII–XVIII вв., состоит в обобщении множества фактов. Избитый пример индуктивного заключения: «Все лебеди белы». Этот пример интересен тем, что со временем зоологи нашли черных лебедей. И указанную слабость индуктивного метода осознал его главный пропагандист Ф. Бэкон, предлагавший искать не подтверждения, а исключения из правил.

Итак, путь к «белизне» лебедей лежит через обобщение множества однотипных фактов. Но «белизна» лебедей, как и другие результаты эмпирических исследований, не является понятием в собственном смысле слова. Это всего лишь *общие представления*, фиксирующие вполне наглядные, чувственно воспринимаемые признаки и свойства. Что касается понятия, то относительно лебедей они должны выражать не его цвет или внешнюю форму, а происхождение и способ жизнедеятельности этой птицы, в отличие от ее ближайшего рода. А здесь не обойтись без дополнения индукции дедукцией.

Отметим тот факт, что понятия всегда выражают *объективное единство* в окружающем нас мире, реальную системную связь и родо-видовое отличие. Представление, в отличие от понятия, может фиксировать не только *внешнее подобие* в пределах некоторой объективной общности, но и внешнее сходство ничем не связанных вещей. Так под «белизной вообще» имеют в виду то общее, что есть у белого лебедя, белой лилии, а также белоснежного воротничка и многого другого. А представление о «мягкости» фиксирует внешнюю общность, существующую между мягкостью ворса и мягкостью характера.

Но вернемся к ранним диалогам Платона, в которых, как указывает А.Ф. Лосев, доказана та простая, но радикальная мысль, что *знание всегда есть обобщение*<sup>49</sup>. И, на первый взгляд, в ранних диалогах Платона мы находим множество подтверждений этого тезиса. Чтобы разобраться в данном вопросе, обратимся прежде всего к диалогу «Лахет», в котором, по общему мнению, индуктивный метод представлен вполне наглядно. Именно с этого диалога начинается В.Ф. Асмус свой анализ метода Со-

<sup>48</sup> Аристотель. Соч.: В 4 т.— М. 1975.— Т. 1.— С. 327–328.

<sup>49</sup> См.: Платон. Собр. соч.: В 4 т.— М., 1990.— Т. 1.— С. 65.



крата в широко известном учебнике по античной философии. В беседе, приведенной в «Лахете», принимают участие, помимо Сократа, известные полководцы Никий и Лахет, которого Асмус на старый манер именует Лахесом, а также почтенные афинские граждане Мелесий и Лисимах со своими сыновьями.

Лисимах и Мелесий озабочены воспитанием своих сыновей, но не могут понять, следует ли с этой целью обучаться гоبلوماхии — бою в тяжелых доспехах. При этом разговор о достоинствах этого военного искусства, как всегда, очень скоро переходит к проблеме *воспитания души*. В начале диалога, уточняя достоинства гоبلوماхии, полководец Никий указывает на то, что благодаря этому занятию тело юноши становится крепче. Гоبلوماхия, помимо прочего, вырабатывает прекрасную осанку. Но, как только в беседу включается Сократ, речь уже идет о *душах* молодых людей. «Итак, — говорит Сократ, —... поскольку Лисимах и Мелесий пригласили нас на совет относительно своих сыновей, заботясь о том, чтобы души их стали сколь можно достойнее, нам следует показать им также, какие у нас были учителя..., кои и сами были достойными людьми и, позаботившись о душах многих юношей, научили, по-видимому, своему делу и нас»<sup>50</sup>.

После ряда комплиментов и благожелательных рекомендаций, Сократ берется выяснить суть добродетели, начиная с такой ее разновидности, как мужество, которая ближе всего к военному искусству. Первые вопросы Сократа при этом обращены к Лахету, который должен дать определение мужества, опираясь на собственный опыт. Он говорит: «Следовательно, прежде всего, Лахет, попытаемся сказать, что же это такое — мужество? А после того рассмотрим, каким образом можно придать его юношам, насколько это зависит от навыков и науки»<sup>51</sup>.

Как обычно, поначалу Лахет приводит частный случай мужества, когда воин добровольно остается в строю, а не бежит с поля боя. Но Сократа интересует не этот *частный случай*, а *общий смысл* мужества. Тем более, что есть множество примеров военной хитрости, когда, отступая, мужественные воины разбивают противника. «В действительности же я хотел у тебя узнать о людях, мужественных не только в бою гоплитов, но и в конном сражении и в любом другом виде боя, — поясняет Со-

<sup>50</sup> См.: Платон. Собр. соч.: В 4 т. — М., 1990. — Т. 1. — С. 276.

<sup>51</sup> Там же. — С. 281.

крат,— и, кроме того, не только в бою, но и среди морских опасностей, в болезнях, в бедности и в государственных делах, а вдобавок и о тех, кто мужественен не только перед лицом бед и страхов, но умеет искусно бороться со страстями и наслаждениями, оставаясь ли в строю или отступая: ведь мужество существует у людей и в подобных вещах, Лахет?»<sup>52</sup>.

Перед нами ясно поставленная задача — обобщить множество случаев мужественного поведения для определения мужества вообще. Здесь Сократ действует в соответствии с характеристикой, данной ему Аристотелем, подтверждая свой замысел ясным примером. Он сам дает определение скорости, каким образом она проявляет себя в беге, при игре на кифаре, при разговоре, при обучении, а также во многих других случаях. Имея в виду деятельность наших рук и бедер, рта и голоса, а также мысли, он определяет скорость как «способность многого достичь за короткий срок»<sup>53</sup>.

Легкость, с какой приводит это индуктивное обобщение Сократ, говорит о том, что такого рода логические действия для него не являются особо сложными. Сложности, однако, возникают там, где Сократ вместе со своими собеседниками пытается аналогичным способом обобщать проявления добродетели, и, заметим, не только в диалоге «Лахет». Асмус отмечает ту настойчивость, с которой Сократ стремится дать точные определения этическим категориям, выяснить их сущность<sup>54</sup>. Эту настойчивость он объясняет тем, что определение понятий у Сократа есть путь, ведущий к нравственному поведению. «Таким путем люди становятся в высшей степени нравственными, способными к власти и искусными в диалектике» — цитирует он Ксенофонта<sup>55</sup>.

Заметим, что это цитата из «Воспоминаний о Сократе», написанных через много лет после гибели великого Сократа. В той главе «Воспоминаний», которая называется «О воздержанности», Сократ утверждает, что человек невоздержанный ничем не отличается от безрассудных скотов, поскольку гоняется за наслаждениями, игнорируя высокие цели. В отличие от него воздержанный человек, задавшийся высокими целями, разделяет в теории и на практике предметы по родам и видам и тем самым

<sup>52</sup> См.: Платон. Собр. соч.: В 4 т.— М., 1990.— Т. 1.— С. 282.

<sup>53</sup> Там же.— С. 282.

<sup>54</sup> Асмус В.Ф. Античная философия.— М., 1976.— С. 109.

<sup>55</sup> Там же.— С. 122.

отдает хорошим из них предпочтение, а дурные — избегает<sup>56</sup>. Далее мы читаем: «При таком методе, говорил Сократ, люди становятся высоконравственными, очень счастливыми и весьма способными к диалектике»<sup>57</sup>. Уточняя этот метод обретения нравственности, С.И. Соболевский, переводчик «Воспоминаний» на русский язык, пишет в комментариях: «Человек разумный, разделяя предметы по родам, может таким методом отличить добро от зла и через это выбрать добро и быть нравственным, счастливым и способным к диалектике»<sup>58</sup>.

Итак, от родовых понятий вещей можно перейти к определению этических категорий. А *определить* этическую категорию — это значит *стать* добродетельным. Такова трактовка этического рационализма Ксенофонтом, с которой согласен Асмус. Напомним, что такая точка зрения на учение Сократа является самой распространенной. Здесь знание добродетели добывается в форме общих понятий, а не добыв его, нельзя стать нравственным субъектом. Но, согласившись с Ксенофонтом и Асмусом, мы тут же попадаем в ловушку. Ведь не добравшись до общего понятия мужества, рассудительности и справедливости, Сократ в этом случае должен признаться в собственной трусости, безрассудстве и несправедливости. Надо сказать, что В.Ф. Асмус самолично анализирует несколько диалогов раннего Платона. Причем каждый раз он вынужден признать, что общих понятий добродетели в них нет.

Характеризуя метод Сократа, Асмус утверждает: «Руководимое Сократом философское исследование имеет целью прежде всего установить значение того или иного широкого родового термина (например, «мужества», «справедливости» и т. д.)»<sup>59</sup>. Но чуть ниже он признает, что определение такого термина постоянно вступает в противоречие либо с единичными предметами, явлениями, свойствами и случаями, которые этот термин не должен охватывать, но которые он охватывает, либо, наоборот, с другими, которые он должен охватывать, но которые он не охватывает. Характеризуя далее ход диалогов Сократа, Асмус уточняет: «Своими различными ответами собеседник все вновь и вновь подвергается в противоречия. Эти противоречия принуждают его признать или то, что он не достиг точного и ясного понятия о свойстве, общем для различных частных факторов, охватывае-

<sup>56</sup> См.: *Ксенофонт*. Воспоминание о Сократе.— М., 1993.— С. 141.

<sup>57</sup> Там же.

<sup>58</sup> Там же.— С. 334.

<sup>59</sup> *Асмус В.Ф.* Античная философия.— М., 1976.— С. 121.

мых исследуемым общим термином, или то, что такого общего свойства вообще не существует и что полученное обобщение только чисто словесное и ложное»<sup>60</sup>.

В.Ф. Асмус признает, что Сократ постоянно поправляет «*несостоявшиеся обобщения*», и тем не менее, ни одна из этических категорий в этих диалогах четко не определена в том родовом своеобразии, на которое было указано выше. На этом фоне странным выглядит то, что собеседники Сократа, как это происходит в «Лахете», высказывают свое восхищение его талантом и поручают ему воспитание своих детей. «Да и я согласен, если только Сократ желает заняться воспитанием мальчиков, не надо искать никого другого;— заключает Никий в конце диалога «Лахет»,— ведь я и сам бы охотно поручил бы ему Никерета, если бы он пожелал»<sup>61</sup>.

Тут явно что-то неладно. Либо истина открывается Сократом *иным путем*, либо похвалы в его адрес напрасны. Согласившись с Ксенофонтом в отношении метода Сократа, мы должны признать логические опыты последнего явной неудачей. И наоборот, не согласившись с Ксенофонтом, мы должны признать, что метод Сократа в *главном своем звене* им был не понят.

Указанное противоречие по-своему фиксирует князь С.Н. Трубецкой в своем «Курсе истории древней философии». У большинства последователей и комментаторов Сократа, отмечает Трубецкой, его этика выглядит рассудочной и в этом качестве заслуживает упреки, в частности со стороны Аристотеля<sup>62</sup>. Но после этих слов в рукописи курса Трубецкой обращается к тем особенностям знания добродетели, которые по сути игнорируются исследователями Сократа. «*Но в действительности дело не совсем так просто, как оно представляется иным «сократовцам»,— пишет он,— на что указывает Платон в своих «сократических диалогах»: если добродетель есть знание, то почему она не составляет предмет преподавания или обучения...? Почему ни добрые граждане не могут обучить ей своих детей, ни софисты, профессиональные учителя, не успевают в этом деле, и отчего сам Сократ, отождествляющий ее со знанием, отвергает возможность ее преподавать?»<sup>63</sup>.*

<sup>60</sup> Асмус В. Ф. Античная философия.— М., 1976.— С. 121

<sup>61</sup> Платон. Собр. соч.: В 4 т.— М., 1990.— Т. 1.— С. 293.

<sup>62</sup> См.: Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии.— М., 1997.— С. 279–280.

<sup>63</sup> Там же.— С. 280.

На этом рассуждение Трубецкого в рукописи обрывается. Но сказанного достаточно, чтобы понять: *добродетель не сводима к знанию о родах и видах сущего, которое мы получаем индуктивным путем и которому обучаем подрастающее поколение*. Но в чем же *особенности* знания добродетели, и *каким способом* предлагает им овладеть Сократ? Пытаясь ответить на эти вопросы, мы кратко проследим те ступени, по которым поднимаются участники диалога «Лахет», выясняя суть такой добродетели, как мужество.

Напомним, что Сократ просит Лахета дать общую характеристику мужества, которую тот определяет как «стойкость души». Но Сократ тут же предлагает исключить из проявлений мужества неразумную стойкость. А затем приводит такие примеры разумной стойкости, которые тоже нельзя определить как мужество. Вскоре речь переходит к такой разновидности мужества, которая проявляет себя в способности к риску. И в дальнейшем речь идет о двух разновидностях мужества, первая из которых — *стойкость*, а вторая — *способность к риску*.

По сути речь идет о том, что риск в качестве мужества — это умение действовать, когда предпочтительнее стоять, а стойкость или выдержка — это способность стоять, когда обстоятельства требуют бежать. Значит мужественный человек способен на преодоление, хотя характер такого преодоления различен. Из разговора Сократа с Лахетом следует также то, что мужество предполагает, что человек не полностью осведомлен в положительном исходе предпринятых действий. Здесь тоже пограничная ситуация между осведомленностью и неосведомленностью, умением и неумением, которая определяет своеобразие мужества. Ведь тот, кто полностью осведомлен или уверен в положительном результате своих усилий, не будет по-настоящему мужественным человеком.

Мы воспроизводим не внешний ход, а внутреннюю суть обсуждения видов мужества в разговоре Сократа с полководцем Лахетом. И надо сказать, что, уточняя указанные разновидности, собеседники пользуются не только эмпирической индукцией, т. е. обобщением фактов. В такой же мере выяснение сути дела Сократом основано на методе дедукции. Можно согласиться с утверждением Асмуса о том, что Сократ в определенном смысле предвосхитил то, что «впоследствии Платон и Аристотель описали как двойной путь диалектического процесса — расчленение единого на многое и соединение многого в единое»<sup>64</sup>.

<sup>64</sup> Асмус В.Ф. Античная философия.— М., 1976.— С. 121–122.

В исследованиях Сократа присутствует *единство индукции и дедукции*, что, безусловно, переводит его поиск с уровня эмпирического обобщения признаков на уровень теоретического анализа сущности предмета. К этому выводу, как мы видим, склоняется, характеризуя методологию Сократа, Асмус. И в этом с ним можно и нужно согласиться. Но с Асмусом, подчеркнем, нельзя согласиться в том, что сознательной целью Сократа является определение *понятий*, чем впервые займется только Аристотель. Сократ стремится не столько определять понятия, сколько разграничивать разновидности бытия. *Его интересует не родовое понятие, а род бытия*. И в этом принципиальное отличие Сократа от философов Нового времени.

И еще. При всех тупиках, в которые заводит Сократ Лахета, на основе сказанного уже можно было бы дать абстрактные определения двум разновидностям мужества. Но Сократ этого не делает. Ведь мужество в качестве стойкости выглядит как противоположность мужеству в качестве риска. А признавать истинными противоположные определения для Сократа недопустимо. В результате в середине диалога предыдущие рассуждения признаются несостоятельными. «Значит, Лахет, — говорит Сократ, — по твоим словам, мы — я и ты, — настроены не на дорийский лад: ведь дела у нас не созвучны со словами, потому что кто-то сможет, если подслушает наш разговор, сказать, что на деле мы с тобою причастны мужеству, на словах же — нет»<sup>65</sup>.

При этом, что очень важно, разговор резко меняет свое направление. Происходит это тогда, когда в спор включается полководец Никий. «Мне давно кажется, мой Сократ, — говорит он, — что вы неверно определяете мужество, а прекрасными речами, которые я уже от тебя слышал, вы не воспользовались»<sup>66</sup>. И далее он утверждает, что добродетель связана со знаниями людей. И от мудрости человека зависит, хорош он или плох.

Именно здесь, на наш взгляд, находится *первая развилка* в беседах Сократа, позволяющая по-новому взглянуть на проблему добродетели. Смена темы разговора в этом месте радикальная. И связана она с тем, что говорить о характере действий мужественного человека уже нет смысла. Можно и дальше уточнять, *как* он должен действовать, хотя суть любой добродетели раскрывает не характер, а *цель* поступков человека. Ведь и убий-

<sup>65</sup> Платон. Собр. соч.: В 4 т. — М., 1990. — Т. 1. — С. 285.

<sup>66</sup> Там же.

ца может стойко держаться на допросе, и маньяк может рисковать, выдумывая пытки. Но мало у кого повернется язык назвать их поведение достойным человека. А потому разговор о добродетели должен с необходимостью перейти к выяснению того, *чем руководствуется* человек в своих поступках.

Мы знаем, что в диалоге «Лахет» в качестве таких исходных знаний, определяющих поступки мужественного человека, были опробованы знание опасного и безопасного, полезного и бесполезного, страшного и не страшного. Еще раз уточним, что речь идет о *знании в качестве регулятива нравственного поведения*, но в ином, отличном от кантовского смысле. Ведь у Сократа нравственный регулятив не коренится в самом субъекте, а в конечном счете будет укоренен в божественном мире идей. И каждый раз в «Лахете» выясняется, что, обладая знанием опасного и безопасного, полезного и бесполезного, человек может быть врачом, прорицателем и кем-то еще, но никак не мужественным человеком. Затем разговор уходит в сторону определения отваги, свойственной детям и животным. Он как будто идет по кругу, пока собеседники не предлагают Сократу высказать свою точку зрения на данную проблему.

Здесь *вторая развилка*, где в разговоре обозначается новый радикальный поворот. Он связан с введением Сократом понятий добра и зла. При этом вывод о том, что знание добра и зла определяет суть добродетели, никак не связан с обобщением каких-либо случаев и фактов. Несколько ранних диалогов Платона заканчивается примерно одним и тем же. Разочаровавшись в индуктивных обобщениях, Сократ едва ли не *постулирует* совпадение добродетели со знанием добра и зла. Он вводит понятия добра и зла в диалог с помощью *рассуждений* и *аллегорий* и повторяет на все лады, что добродетель определяется знанием добра и зла, и без такого знания нет ни мужества, ни рассудительности, ни справедливости. *Но при этом само добро и зло он чаще всего никак не определяет.* Исключение составляет лишь первая книга «Государства».

Характерно, что, анализируя «Лахет», Асмус вообще не упоминает о том месте в диалоге, где говорится о знании добра и зла<sup>67</sup>. Скорее всего для него это что-то вроде общего места или пустой риторики, не меняющей наших представлений о методе и воззрениях Сократа. Насчет знания добра и зла в «Хармиде» и в

<sup>67</sup> Асмус В.Ф. Античная философия.— М., 1976.— С. 112–113.

первой книге «Государства» он говорит походя, не заостряя на этом внимания. Хотя именно здесь тот пункт, в котором проявляет себя своеобразие исследования добродетели Сократом. Здесь специфическое разрешение тех трудностей, которые из раза в раз возникают в ранних диалогах Платона при попытке определить суть добродетели с помощью индукции.

В диалоге «Лахет» понятия добра и зла вводятся посредством рассуждений о знании опасного как ожидания грядущего зла<sup>68</sup>. В диалоге «Хармид» эти понятия вводятся в ткань диалога с помощью рассказа о сне, якобы приснившемся Сократу. Кратко рассмотрим суть «Хармида», чтобы уточнить предлагаемое понимание метода Сократа.

Тема «Хармида» — попытка определить такую добродетель как «софросина», которая буквально переводится на русский язык как «целомудрие». Комментируя этот диалог, Лосев замечает, что в европейских языках нет аналога этому понятию, хотя греки понимали под «софросиной» некую «сдержанную цельность ума» и очень ценили такое качество в человеке. В том переводе «Хармида», на который мы будем опираться, «софросина» предстает как «рассудительность». До этого мы уже неоднократно упоминали эту добродетель. Теперь настал момент поговорить о ней подробнее.

Сократ беседует о рассудительности с красавцем Хармидом, страдающим по утрам от головной боли. Сократ предлагает избавить его от недуга, излечив душу Хармида с помощью заговора, который он якобы узнал от фракийского врача. С самого начала он заявляет, что все хорошее и плохое порождается в теле душой. А на душу лучше всего действуют верные речи. Именно они, говорит Сократ, укореняют в душе рассудительность, способствуя здоровью<sup>69</sup>.

Дойдя до этого места в «Хармиде», можно было бы «реабилитировать» Ксенофонта, который считал, что добродетель у Сократа формируется определением соответствующих понятий. Но уже после нескольких реплик со стороны Хармида и его брата и наставника Крития Сократ уточняет, что рассудительность может быть от рождения присуща такому благородному юноше как Хармид. Следовательно, вопрос о происхождении добродетели здесь, как и в «Протагоре», остается открытым. Тем не менее, беседа о рассудительности начинается.

<sup>68</sup> См.: Платон. Собр. соч.: В 4 т.— М., 1990.— Т. 1.— С. 292.

<sup>69</sup> Там же.— С. 345.



Как и во всех предыдущих случаях, Хармид поначалу указывает на частный случай рассудительности, когда человек делает что-то, соблюдая порядок и не спеша. Но Сократ приводит ему примеры, как рассудительные люди делают все быстро и стремительно. Отказавшись от определения рассудительности посредством скорости, Хармид связывает ее со стыдливостью. Но и в этом случае Сократ заводит Хармида в тупик. И наконец, Хармид определяет рассудительность как способность «заниматься своим». Критикуя это определение, Сократ приводит в пример учителя грамматики, который в таком случае должен был бы читать и писать только свое имя.

Все три попытки Хармида определить суть рассудительности не увенчались успехом. И новый поворот в беседе связан со вступлением в нее наставника Хармида Крития, который задает новый угол рассмотрения проблемы. Теперь рассудительность оказывается *совершением добрых дел*. «Значит, тот, кто совершает дурные дела, не рассудителен, а рассудителен лишь тот, кто вершит хорошие?» — задает Сократ вопрос Критию<sup>70</sup>. «А тебе, достойнейший мой, — возразил он, — разве не так это представляется?»<sup>71</sup>

Вступление в беседу Крития в «Хармиде» так же знаменательно, как вступление в спор полководца Никия в «Лахете». И в том, и в другом случае разговор сразу же переходит в область анализа знания, а не поступков человека. Причем в «Хармиде» в силу специфики самой рассудительности анализ знания и возможностей самопознания имеет более развернутый характер.

Большую часть «Хармида» занимает рассмотрение того, как возможно самопознание и чем знание о самом знании отличается от знания о конкретных делах и предметах. Постепенно становится ясно, что рассудительность, которая невозможна без самоанализа, — это не просто знание себя как знающего. В этом случае человек мог бы судить только о своем знании и незнании и оказался беспомощным в суждениях о чем-либо другом — здоровье, справедливости, рассудительности и т. д.

Итак, знание, лежащее в основе рассудительности, — это не знание в форме конкретных умений, например, врачевания или зодчества, но это и не знание самого знания. На этом месте наступает очередная заминка в споре или, как мы говорили ранее, развилка в нем. После того, как Сократ клянется собакой, что и ему кажется,

<sup>70</sup> См.: Платон. Собр. соч.: В 4 т. — М., 1990. — Т. 1. — С. 354.

<sup>71</sup> Там же.

что исследование идет в неверном направлении, он вдруг рассказывает свой сон, смысл которого верно разгадывает Критий.

Сон Сократа — именно загадка. В нем идет речь о достоинствах рассудительной жизни как жизни *сознательной*, но знание, которое должно сделать жизнь людей *сознательной*, так и не называется. В конце концов Критий называет это знание, которое, конечно, оказывается *знанием добра и зла*. Причем последующие реплики Сократа указывают на то, что Критий, скорее всего, с самого начала знал, чему учит Сократ, но скрывал свое знание. «Ах ты, злодей! — воскликнул я. — Ты давно уже меня водишь за нос и скрываешь от меня, что не *сознательная* жизнь приводит к благополучию и счастью и не все науки, сколько их есть, но лишь одна эта, единственная наука — о добре и зле»<sup>72</sup>.

Напомним, что и полководец Никий в «Лахете», вступая в спор, признается в том, что знает, чему учит Сократ. В этом свете интересен комментарий А.Ф. Лосева к данному месту в «Хармиде». Он пишет: «Сократ высказывает одну из любимых своих мыслей, что знание, не различающее *добра и зла*, не является истинным и, наоборот, настоящее знание всегда ведет к благу и пользе ... Знание добра и зла стоит для Сократа выше любой науки и создает в человеке подлинное единство всех его духовных и практических сил, которыми отличается настоящая калокагатия»<sup>73</sup>.

Сказанное здесь Лосевым можно признать с двумя оговорками. Во-первых, знание добра и зла, как мы показали на примере двух диалогов, *не может быть извлечено из чувственного опыта человека*. В качестве идеала человеческого поведения добро постигается каким-то особым путем, отличающим его от других видов знания. В качестве *основы души* знание добродетели является главной *проблемой* у Сократа. И пытаясь осмыслить его природу как некое *идеальное начало*, он оказывается родоначальником классической философии. Вряд ли через две с половиной тысячи лет мы отводили бы ему эту роль, будь он лишь первооткрывателем индукции и общих определений.

Во-вторых, выше было сказано, что определений добра и зла Сократ, как правило, не дает. И это верно, хотя в заключении диалога «Хармид» мы находим важное уточнение насчет добродетели и пользы. В приведенном выше комментарии Лосев рядопологает благо и пользу в качестве целей истинного знания. Но в том же «Хармиде» этот вопрос решается не столь однозначно. Следу-

<sup>72</sup> См.: Платон. Собр. соч.: В 4 т. — М., 1990. — Т. 1. — С. 369.

<sup>73</sup> Там же. — С. 749.

ет обратить внимание на мнение Крития о том, что, начальствуя над наукой о благе, рассудительность и сама должна приносить людям пользу. Но, согласившись с этим, Сократ отмечает, что такого рода польза не может быть, к примеру, пользой в отношении здоровья, т. к. этим занимается врачебное искусство<sup>74</sup>. Из сказанного ясно, что отдельными видами пользы занимаются отдельные искусства. И это дает повод Сократу заключить, что рассудительность не имеет отношения к пользе вообще. И все же этот вывод не удовлетворяет обоих собеседников. Ведь рассудительность, как говорит Сократ уже Хармиду, — «...это великое благо, и, если бы ты обладал ею, то был бы блаженным человеком»<sup>75</sup>.

Уже здесь можно предположить, что рассудительность — такое благо, которое не совпадает напрямую с *телесными удовольствиями* и *материальной выгодой*. И это уточнение позволяет в первом приближении развести этический рационализм в том виде, в каком он представлен у Сократа, и в том виде, в каком он представлен, например, у Д.С. Милля. Ведь *утилитарист* Милль также пытался понять природу добродетели. Но он определяет добро с точки зрения рассудка, а не разума. И в этом качестве Милль представляет *неклассическую традицию* в анализе этических категорий. Но знание не все одинаково. И идеальные регулятивы Сократа несовместимы с расчетами Милля. Эта несовместимость стала жизненной драмой русского философа и революционера Н.Г. Чернышевского, который жил по Сократу, но рассуждал о «разумном эгоизме» явно по Миллю.

Д.С. Милль ставил стремление к личному счастью выше стремления к справедливости. Иные приоритеты отстаивает Сократ в споре о справедливости в первой книге «Государства». Подобно «Лакхету» и «Хармиду», это раннее произведение Платона построено как беседа Сократа сначала с менее опытными, а затем с более опытным в публичных диспутах человеком. Уже в начале разговора известным оратором Кефалом высказывается мысль о том, что справедлив тот, кто говорит правду и отдает то, что взял. Но вступившему вместо отца в беседу Полемарху Сократ объясняет, что тогда справедливо вернуть оружие человеку, который обезумел. От этого определения справедливости переходят к другому, суть которого в том, чтобы творить добро друзьям и зло врагам.

Данное определение стоит рассмотреть немного подробнее, потому что здесь Сократ еще раз предлагает отождествить доб-

<sup>74</sup> См.: Платон. Собр. соч.: В 4 т. — М., 1990. — Т. 1. — С. 369.

<sup>75</sup> Там же. — С. 370.

ро с пользой. При этом опять выясняется, что пользу здоровью приносит врач, пользу на море — кормчий, при строительстве — строитель и т. д. После перебора ряда дел оказывается, что справедливость полезнее всего в денежных вопросах, причем не там, где деньги тратят, а там, где их нужно сохранить. «Значит, когда деньги бесполезны, тогда-то и полезна справедливость?» — задает вопрос Сократ<sup>76</sup>. И чуть дальше заключает: «Стало быть, друг мой, справедливость — это не слишком важное дело, раз она бывает полезной лишь при бесполезности»<sup>77</sup>.

После этого беседа меняет свое направление. Но еще раз подчеркнем, что в приведенном нами месте польза добродетели оказывается отличной от пользы, приносимой людям врачеванием, корабельным искусством, зодчеством и т. д. Полезность справедливости в свете наших телесных желаний и потребностей скорее выглядит как бесполезность. Вот что хочет сказать Сократ, высказывая парадоксальное утверждение о *бесполезной полезности того, на что способен справедливый человек*.

Противостояние мудрости Сократа точке зрения здравого смысла на полезное и бесполезное усиливается после того, как в беседу вступает некто Фрасимах, известный в Афинах своим упрямством и самоуверенностью. Разговор переходит на справедливость в государственных делах. Причем характерно, что анализ первой книги «Государства», представленный в «Античной философии» Асмуса, на этом месте как раз обрывается. Автор утверждает, что для характеристики метода Сократа достаточно того, что говорилось ранее. При этом он не первый раз замечает, что этическая проблематика у Сократа по сути тормозит разработку им диалектики. И слово «диалектика» здесь неслучайно взято Асмусом в кавычки. Он пишет: «По ранним диалогам Платона мы можем составить ясное и точное представление о том, чем была «диалектика» Сократа. Сократ несомненно дал толчок к развитию в философии учения об *общем понятии*. Однако от толчка до выяснения диалектической функции общего понятия дистанция оставалась еще значительной. Сократ не прошел этой дистанции не по недостатку проницательности, а потому, что весь его интерес был сосредоточен не на области общей теории диалектики, а на области *этики*. Диалектика Сократа есть только пропедевтика его этических исследований»<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Платон. Собр. соч.: В 4 т.— М., 1994.— Т. 3.— С. 86.

<sup>77</sup> Там же.— С. 87.

<sup>78</sup> Асмус В.Ф. Античная философия.— М., 1976.— С. 120.

Здесь стоит напомнить, что В.Ф. Асмус является автором оригинальной для своего времени статьи о философах Л. Шестове и С. Киркегоре. В указанной статье, появившейся в 1972 году, Асмус неслучайно говорит о том, что критика гносеологического рационализма у обоих этих мыслителей неотделима от критики рационализма этического<sup>79</sup>. Усилив эту мысль, можно сказать, что последовательное преодоление разума, по мнению Шестова, предполагает искоренение тех этических основ, о которых впервые заговорил с афинянами философ Сократ.

Оценки Шестова были во всем радикальными и бескомпромиссными. Он не проводил многих различий. Тем не менее, предвзятость Шестова позволяет точнее обозначить контуры классического европейского рационализма. И прежде всего, понять, что *истина — это не просто знание, а разум — не только способность познавать и знать*. Как для мышки страшнее кошки зверя нет, так для современного иррационализма нет ничего страшнее позитивизма с его вырожденным случаем человеческого разума. Сила Шестова, однако, в том, что в своих антипатиях он идет значительно дальше, призывая себе на помощь Киркегора.

Для Л. Шестова ясно, что истина неотделима от добра, а разум — от способности постигать «наилучшее». И здесь во весь рост встает фигура Сократа. К сожалению, занимаясь творчеством самого Сократа, Асмус не признает указанного тождества гносеологической и этической сторон классического рационализма. Таким образом, критик рационализма Шестов оказывается более пронзительным мыслителем, чем его многие откровенные защитники.

Что касается достижений Сократа в диалектике, то здесь главную проблему Асмус видит в объяснении сущности рассматриваемого предмета как *единства в многообразии* своих проявлений, как *постоянства* и тождества в *изменяющемся* многообразии<sup>80</sup>. С его точки зрения, Сократ в проработанности этих вопросов явно уступает Платону. И это, безусловно, так. Отметим, однако, что диалектикой единого и многого уже занялись элеаты, а проблемой постоянного и изменчивого — Гераклит, который, решая данную проблему, ввел понятие меры.

Что касается Сократа, то его достижение — в стремлении понять *всеобщее* и объяснить, как оно предстает в качестве *особенного*. И здесь Сократ был безусловно первопроходцем. Уточним,

---

<sup>79</sup> Асмус В.Ф. Шестов и Кьеркегор // Философские науки.— 1972.— № 4.— С. 71.

<sup>80</sup> Асмус В.Ф. Античная философия.— М., 1976.— С. 116.

что речь идет именно о всеобщем, а не об общем, делимом на части. В работе «О частях животных» Аристотель подчеркнул, что во времена Сократа исследование природы остановилось, и философы обратились к политике и добродетели<sup>81</sup>. Именно в этой области и было обнаружено Сократом всеобщее в его *тождественности себе и неделимости на части*. И эта диалектическая категория могла быть впервые обнаружена и подвергнута анализу только в указанной Аристотелем сфере политики и морали. А потому анализ добродетели не столько сковывает и тормозит, сколько *способствует* диалектической мысли Сократа.

Обычно считают, что единая добродетель, согласно Сократу, делится на части — справедливость, рассудительность, и т. д. И к этой трактовке как будто подталкивает диалог «Протагор», где Сократ приводит известный пример с частями лица, подобно которым могут соотноситься в рамках целого добродетели. При этом, поддержав Сократа, Протагор утверждает, что человек может обладать всего лишь одной добродетелью с ее особым назначением, не имея отношения к остальным<sup>82</sup>.

Но диалог на этом не оканчивается. И зная знаменитую иронию Сократа, можно предположить, что и в этом вопросе он заставит Протагора войти в противоречие с самим собой. Действительно, Сократ заводит Протагора в тупик, притом делает это два раза, доказывая, что добродетели не могут быть частями целого. Первый раз Сократ ставит Протагора перед выбором, то ли отказаться от собственного вывода, что одному должно быть противоположно только одно, то ли отказаться от признания того, что рассудительность и мудрость — разные добродетели, соотносящиеся между собой как части лица. Протагор с неохотой отказывается от второго. После этого Сократ еще раз уточняет: «Так не получится ли, что рассудительность и мудрость — одно и то же? Ведь и раньше у нас оказалось, что справедливость и благочестие — почти то же самое. Но не будем унывать, Протагор, а давай разберемся и в остальном»<sup>83</sup>.

Беседа продолжается. И на очередном этапе речь идет уже о всех добродетелях сразу. «Вопрос, по-моему, состоял в следующем, — говорит Сократ, — мудрость, рассудительность, мужество, справедливость, благочестие — пять ли это обозначений одной и той же вещи, или, наоборот, под каждым из этих обо-

<sup>81</sup> См.: Асмус В.Ф. Античная философия.— М. 1976.— С. 124.

<sup>82</sup> Платон. Собр. соч.: В 4 т.— М., 1990.— Т. 1.— С. 439.

<sup>83</sup> Там же.— С. 444.

значений кроется некая особая сущность и вещь, имеющая свое особое свойство, так что они не совпадают друг с другом?»<sup>84</sup>.

Возвращаясь к мысли о различии добродетелей, Протагор приводит пример с мужественным человеком, у которого отсутствуют все остальные добродетели. В связи с этим Сократ подводит Протагора к различию мужества и смелости. Первое прекрасно и требует мудрости, а второе может совершаться иступленным и несведущим человеком. Значит можно сделать вывод, что мужество, в отличие от смелости, неотделимо от красоты и мудрости. И по сути Протагор соглашается с этим<sup>85</sup>. Так Сократ подводит собеседников к мысли о том, что о добродетели нельзя рассуждать с точки зрения «часть — целое». *Справедливость, рассудительность, мужество и т. д. — это не части, а проявления одной и той же единой добродетели.* Таким образом заявляет о себе своеобразии добродетели как всеобщего, в отличие от общего, делимого на части. И то же самое можно сказать о природе идеала, переходя на язык более зрелой философской классики. Но, в отличие от классической философии в ее зрелой форме, эта позиция выражена у Сократа отнюдь не однозначно, а потому далее он вновь способен говорить о «частях добродетели»<sup>86</sup>.

Единая добродетель, о которой печется Сократ, — свидетельство *формирования идеальных основ человеческой жизни.* Что касается противостояния Истины, Добра и Красоты в современной культуре, то таков итог отчуждения человека в ходе истории. Борьба с идеалами, которая началась в середине XIX-го и происходила весь XX век, — свидетельство обратного движения, т. е. разложения идеальных основ нашей жизни. И эта *разнонаправленность* движения по-новому высвечивает и уточняет своеобразии *двух переходных эпох* — античной классики и современности — в европейской культуре.

Но вернемся к первой книге «Государства» в том месте, где Фрасимах отстаивает представление о справедливости как пригодном сильнейшему. При этом становится ясно, что сильнейший — это правитель, использующий власть в своих личных целях. Именно в этом смысле Фрасимах, говорит о полезности власти для человека. И такому правителю выгодно, считает он, чтобы подданные исходили из справедливости, не ориентирующей на извлечение материальной пользы. «Справедливое», «справедли-

<sup>84</sup> Платон. Собр. соч.: В 4 т.— М., 1990.— Т. 1.— С. 461.

<sup>85</sup> Там же.— С. 463.

<sup>86</sup> См.: там же.— С. 465.

вость», «несправедливое», «несправедливость» — утверждает Фрасимах, —... в сущности это чужое благо, это нечто, устраивающее сильнейшего, правителя, а для подневольного исполнителя это чистый вред, тогда как несправедливость — наоборот: она правит, честно говоря, простоватыми, а потому и справедливыми людьми. Подданные осуществляют то, что пригодно правителю, так как в руках его сила. Вследствие их исполнительности он благоденствует, а сами они — ничуть»<sup>87</sup>.

Здесь перед нами вновь та позиция, которую обслуживали софисты. Именно они помогали корыстолюбию надевать в политике маску приличия. По сути дела софист Фрасимах декларирует две морали. Одна — мораль сильного, а другая — слабого. Сильный использует моральные установки слабого. И как здесь не упомянуть Ф. Ницше, который через две с половиной тысячи лет вспомнил о ситуации выбора в античной истории. И был, как мы знаем, отнюдь не на стороне Сократа.

Но Сократ в первой книге «Государства» не только встал на защиту единой добродетели, способной защитить слабого. Еще важнее для него разобраться с *истинной целью* политика, которую выражает *идея справедливости*. Сократ разными способами доказывает, что правитель не должен руководствоваться своими интересами. Подобно тому, как кормчий занимается не собой, а гребцами, а врач занимается не собой, а больными, политик тоже должен заботиться о гражданах, поясняет Сократ. «Следовательно, Фрасимах, — говорит он, — и всякий, кто чем-либо управляет, никогда, поскольку он управитель, не имеет в виду и не предписывает того, что пригодно ему самому, но только то, что пригодно его подчиненному, для которого он и творит»<sup>88</sup>.

Фрасимах продолжает настаивать на том, что «всякому для себя лично полезнее быть несправедливым, чем справедливым»<sup>89</sup>. При этом он отмечает: «Так-то вот, Сократ, достаточно полная несправедливость сильнее справедливости, в ней больше силы, свободы и властности, а справедливость, как я с самого начала и говорил, — это то, что пригодно сильнейшему, несправедливость же целесообразна и пригодна сама по себе»<sup>90</sup>.

В той системе координат, в которой находится Фрасимах, точка отсчета — отдельный индивид и его эгоистические интере-

<sup>87</sup> Платон. Собр. соч.: В 4 т. — М., 1994. — Т.3. — С. 99.

<sup>88</sup> Там же.

<sup>89</sup> Там же. — С. 100.

<sup>90</sup> Там же. — С. 101.



сы. И с этой точки зрения, несправедливого человека и вправду никто не может использовать, т. к. он служит только себе. Именно в этом смысле его несправедливость пригодна только самой себе, а его несправедливые поступки вполне целесообразны. Иначе, с точки зрения Фрасимаха, выглядит справедливый человек, которого легко использовать в корыстных целях.

Но в том-то и дело, что Сократ, доказывающий преимущества справедливости, находится уже в другой системе координат. *И в этой системе, помимо частного интереса, вполне объективно существует общий интерес и общее благо, которые есть условие процветания отдельных граждан.* Имея в виду политика, Сократ уточняет: «Ты думаешь, что он пасет овец, поскольку он пастух, не имея в виду высшего для них блага, а так, словно какой-то нахлебник, собирающийся хорошенько угоститься за столом; или, что касается доходов, так, словно он стяжатель, а не пастух. Между тем, для этого искусства важно, конечно, чтобы оно отвечало не чему-нибудь иному, а своему прямому назначению, и притом наилучшим образом, тогда овцы и будут в наилучшем состоянии... Потому-то, думал я, мы теперь непременно согласимся, что всякая власть, поскольку она власть, имеет в виду благо не кого-то иного, как тех, кто ей подвластен и ею опекаем — в общественном и в частном порядке»<sup>91</sup>.

Осознание *общественных интересов* для эпохи Сократа — это проблема. В прошлом было привычное подчинение традиции, в настоящем — эгоизм людей, подобных Фрасимаху, для которого добродетель — если не *фикция*, то *средство*, которое удачно используют сильные для подчинения слабых. Задача Сократа, наоборот, состоит в том, чтобы доказать, что добродетель — не фикция, а *реальность*. И для политика она должна быть не средством, а *целью*. Ведь служить добродетели — это способствовать процветанию *целого*, без которого невозможно выжить единице. Первая книга «Государства» интересна тем, что в ней на примере справедливости видно, что добродетель для Сократа — это *представитель всеобщего в душе отдельного человека*. И как раз это начало в душе не позволило ему бежать накануне казни, когда к этому не было серьезных внешних препятствий.

Восхваляя несправедливость, Фрасимах по сути видит в ней исток для особого учения, в котором несправедливость — нечто мудрое, совершенное и добродетельное. И это сильнее всего возмущает Сократа. «Это уж слишком резко, мой друг, — говорит

<sup>91</sup> Платон. Собр. соч.: В 4 т. — М., 1994. — Т.3. — С. 102.

Сократ, — и не всякий найдет, что тебе сказать. Если бы ты утверждал, что несправедливость целесообразна, но при этом, подобно другим, признал бы ее порочной и позорной, мы нашли бы, что сказать, согласно общепринятым взглядам. А теперь ясно, что ты будешь утверждать, будто несправедливость — прекрасна и сильна и так далее, то есть припишешь ей все то, что мы приписываем справедливости, раз уж ты дерзнул отнести несправедливость к добродетели и мудрости»<sup>92</sup>.

Учения Сократа и Фрасимаха — антиподы, и на первый взгляд взаимопонимание здесь исключено. И, тем не менее, у них есть точка соприкосновения, что позволяет Сократу разрушить позицию Фрасимаха. Этой точкой соприкосновения является признание *разума мерилом истины*. У софистов разум имеет *инструментальное назначение*, а истина *субъективна*, чего не скажешь о Сократе, для которого истина разума *объективна* и должна совпадать с *жизненной позицией*. Но *противоречие в суждениях* для всех участников этого спора есть свидетельство ошибки, а значит поражения. И именно логика здесь, как и в других случаях, оказывается главным и единственным средством в борьбе Сократа против софистики.

Сократ доказывает Фрасимаху, что справедливый притязает лишь на то, что знает, в отличие от человека несправедливого, который в трактовке Фрасимаха притязает на преимущества во всем и вся, а значит и в вопросах справедливости, чуждых ему. Но так может поступать только невежда, а не мудрец, человек неразвитый, а не совершенный. Следовательно, несправедливость не имеет отношения к мудрости и совершенству, заключает Сократ. И Фрасимах вынужден с ним согласиться<sup>93</sup>.

Еще раз подчеркнем, что аргументы Сократа имели смысл для Фрасимаха по причине их общего уважения к разуму. В отличие от античного грека Фрасимаха, Ницше в аналогичной проповеди индивидуализма и культа сильнейшего, безусловно, более последователен. Ницше отвергает не только религию и мораль, но и разум. Он отбрасывает *всю* классическую культуру в том виде, в каком она была унаследована от античности. И в этой последовательности проявляет себя глубочайший *кризис* все той же классической культуры, в котором она оказалась в новейшее время.

Но вернемся к первой книге «Государства», чтобы уточнить, в чем же Сократ видит целесообразность добродетели. *Ведь только в этом разговоре о целесообразности анализ добродете-*

<sup>92</sup> Платон. Собр. соч.: В 4 т. — М., 1994. — Т.3. — С. 106.

<sup>93</sup> Там же. — С. 106–109.

тели доводится Сократом до фундаментального отличия добра от зла. Ни в одном из других ранних диалогов в уяснении сути добродетели Сократ до этого пункта не доходит. Именно на последних страницах этой книги Сократ говорит по поводу несправедливости то, что, опираясь на насилие, она сеет раздор, и этот раздор касается всего — взаимоотношений людей, отношения к богам и даже души человека. Сократ так говорит по поводу несправедливости: «Даже возникая в одном человеке, она производит все то, что ей свойственно совершать. Прежде всего она делает его бездейственным, так как он в раздоре и разладе с самим собой, он враг и самому себе, и людям справедливым»<sup>94</sup>.

Противоположным действием, соответственно, обладает справедливость, следствием которой является не раздор, а согласие. Из этого следует, что *добродетель есть объективное основание души, которое гармонизирует отношения индивида с целым, будь то космос, полис и его внутренний мир*. Таким образом, представление о целесообразности у Фрасимаха и Сократа оказывается различным. Для Фрасимаха целесообразное должно соответствовать определенной цели. *У Сократа целесообразность добродетели есть сообразность не с личной целью, а с некоторым целым*. И в этой сообразности действий человека с целым, согласно Сократу, как раз и заключается счастье<sup>95</sup>.

В античности еще не сложилась почва для объявления категорического императива, когда человек — всегда цель и никогда — средство. Но античность уже создает почву для того, чтобы объявить сутью добра *единство интересов одного с интересами всех*. И важно не путать это единство с интересами отчужденного целого, которое сегодня именуют «тоталитарным государством».

Для Сократа важно то, чтобы указанная гармония была результатом *личного выбора, т. е. сознательно избранной добродетели*. В конце первой книги «Государства» Сократ говорит о том, что только душа способна заботиться, управлять и советовать. Таково ее назначение подобно тому, как назначением глаз является зрение, а назначением ушей является слух<sup>96</sup>. И чем возвышенней душа, тем лучше она делает свое дело, исходя из добродетели. Вот что следует из спора Сократа с Фрасимахом.

На этом первая книга «Государства», относящаяся к ранним работам Платона, завершается. Но анализ проблемы души Сокра-

<sup>94</sup> Платон. Собр. соч.: В 4 т.— М., 1994.— Т.3.— С. 111.

<sup>95</sup> См.: там же.— С. 112.

<sup>96</sup> См.: там же.— С. 114.

том требует еще ряда дополнений. Мы пытались показать, что уже у Сократа знание добродетели оказывается *всеобщим началом в душе человека*. И этот поиск всеобщих объективных основ придает проблеме души новый поворот и звучание, которые станут определяющими в *философской классике*. Сократ по сути намечает *контуры идеала как средоточия души*. При этом в ранних диалогах Платона нет рассуждений о телесности или бестелесности души, которые мы находим в более поздних его произведениях.

Душа, как следует из этих диалогов, противостоит телу, но не потому, что она незрима, бесплотна и невещественна, о чем идет речь в христианском богословии. Сократ не исследовал вещественный состав души, как это было принято в физиологии. Тем более, он не противопоставлял ее телу как невещественное вещественному, бестелесное телесному, незримое зримому. И тем не менее, уже у Сократа *душа оказывается антиподом тела в качестве его руководящего начала*. Она противостоит ему как всеобщее частному, подобно тому, как принцип действия противостоит отдельному поступку. И в указанном отношении уже схвачено своеобразие идеала и его отношения к действительности.

А потому, не затрагивая вопроса о бестелесности души, мы можем положительно решать вопрос об идеальности души применительно к позиции Сократа. *Именно в качестве всеобщего принципа душа определяет жизнедеятельность тела. И на этом основании можно заключить об идеальности души в учении Сократа*. Заметим, что здесь позиция Сократа существенным образом отличается от того, чему будет учить Платон, у которого неразумная часть души тесно связана с телом. «Получается, что, отождествляя добродетели с науками, — читаем мы у Аристотеля, — Сократ упраздняет внеразумную (alogon) часть души, а вместе с нею и страсть (patos), и нрав»<sup>97</sup>.

Душа у Сократа есть нечто всеобщее и неделимое на части, в отличие от тела как чего-то частного и, в свою очередь, делимого. В качестве всеобщего душа определяет у него цель и способ жизни человека. И по сути здесь идет речь об *особом типе причинной зависимости*, впервые обнаруженном Сократом. Ведь Сократ открыл и первым взялся исследовать особый тип детерминации. Дальнейшее развитие философской классики покажет, что это уже не отношения между вещами в природном мире, а *отношение всеобщего к частному в мире культуры, где общий принцип способен определять частные случаи в поведении человека*.

<sup>97</sup> Аристотель. Соч.: В 4 т. — М., 1984. — Т. 4. — С. 297.

У современного человека не вызывает сомнения тот факт, что люди могут руководствоваться принципами и идеалами. Всем известны имена тех, кто когда-то пошел на костер, не поступившись религиозными или, наоборот, научными убеждениями. «Это дело принципа!» — говорит один. «Это вопрос чести!» — утверждает другой. И каждый раз общее оказывается важнее частного, а идеал весомее материальных благ. Причем в иных случаях этим определяется выбор между жизнью и смертью.

Принцип — это общее, которым человек руководствуется в своем отношении к природе, идеалом общее становится в отношении человека к человеку. *Если в основе принципа лежит объективная мера природы, то в основе идеала — объективная мера человеческого в человеке.* Но развернутый разговор об общем в форме принципа и идеала у нас еще впереди. Сейчас же уточним, что не любой принцип является идеалом. Но идеал безусловно является принципом. Потому вполне допустимо говорить об идеале как *принципе действия человека.*

Конечно, не все и не всегда руководствуются принципами. И в наши «просвещенные» времена сплошь и рядом наблюдаются коллизии, когда сталкиваются нравственные принципы и вековые традиции, убеждения и предрассудки, идеалы и эгоистические интересы. Еще сложнее обстояли дела во времена Сократа, когда нравственный принцип впервые бросил вызов эгоистическому интересу, с одной стороны, и традиции — с другой.

Сложность ситуации заключалась в том, что граждане Афин прекрасно знали, как жертвуют жизнью во имя процветания родного полиса, как приносят жертвы богам, как подчиняются законам государства. Но в каждом из этих случаев они следовали примеру и предписанию. И авторитет староотеческих богов не допускал личных толкований общего закона.

Именно из правила и отдельного примера исходят собеседники Сократа в ранних диалогах Платона, рассуждая о сути добродетели. Но человек, который знает, как поступать в строго определенных случаях, по существу несвободен. И там, где конкретное «правило» ему неизвестно, он вынужден использовать другие, пусть даже неудачные шаблоны. Именно так поступает дурак в народной сказке. И подобные персонажи есть у большинства народов. Причем действуют Иван-дурак или глупый Ганс одним и тем же способом.

Сказки об уме и глупости подчеркивают своеобразие ума в его *исходном жизненном смысле и действии*, а не в том виде, в каком представлен ум в действиях профессионально ограниченного ученого или «гносеолога». «Гносеолог», уверенный в том,

что ум проявляет себя в действиях индукции и дедукции, будет двигаться от частного к общему и от частного к частному. Но в реальных жизненных ситуациях умные люди двигаются как раз наоборот — *от общего принципа к конкретному решению*. И как раз этим способом не может овладеть любой дурак, подменяя разумный выбор известным ему шаблоном.

Напомним, о чем идет речь в сказке «Набитый дурак» в изложении А.Н. Афанасьева<sup>98</sup>. У старика со старухой был единственный сын-дурак, которому мать предлагает потереться между людьми, чтобы у них ума набраться. Первое проявление его глупости — буквальное понимание слов, когда дурак начинает тереться об мужиков, которые молотят горох. Второе и главное проявление глупости — действие по шаблону. Мать, как известно, советует дураку говорить мужикам «Носить вам не переносить!» И он честно повторяет эту формулу другим людям, несущим покойника. Мать советует ему в другой раз слезно плакать и поклоны бить. И дурак честно плачет, попав на свадьбу.

Намного нелепее и в то же время кровожаднее немецкая сказка промышленного Ганса, обработанная братьями Гримм<sup>99</sup>. В ней по аналогии с иглой Ганс втыкает в рукав нож, а по примеру ножа кладет козу в карман. Узнав же от матери, что козу следовало вести на веревке, привязывает к ней сало, а вместо сала несет на голове теленка. Самая же страшная глупость Ганса в том, что по совету матери «ласково на невесту глазами вскинуть», он выкалывает телятам и овцам глаза и кидает их в лицо своей невесте Гретель.

Надо сказать, что, когда дурак обижается на мать, будто она его неправильно учит, в этом есть доля правды. Ведь мать не помогает ему понять *смысл* слов и применить *принцип действия* к конкретной ситуации. Мать предлагает дураку готовые образцы поведения. Но в одних исторических обстоятельствах действие по шаблону и традиции — норма, а в иных обстоятельствах — уже глупость.

Сократ жил именно в такую переходную эпоху, когда созрела необходимость избавиться от шаблонов во взглядах и поступках. И Сократ предлагает «набираться ума», вовлекая людей в свои беседы. Разум у Сократа — это по сути способность не повторять готовый образец, а искать *каждый раз особое решение*, исходя из добродетели как *парадигмы человеческого поступка*. В этом свете идеал есть парадигма отношения человека к человеку.

<sup>98</sup> См.: Народные русские сказки: Из сборника А.Н. Афанасьева.— М., 1979.

<sup>99</sup> См.: Братья Гримм. Сказки.— Минск, 1983.

Умение мыслить — это *умение применять общий принцип к частной ситуации*. И такой способ действия есть не только свидетельство разума, но и залог свободы. Напомним, как Сократ дает Лахету в одноименном диалоге понятие скорости как «способности многого достичь за короткий срок». В этом понятии, уточняет Сократ, не должно быть указано, идет ли речь о беге, разговоре, обучении или игре на кифаре. Однако, каждый, кто владеет этим понятием, будет верно поступать во всех возможных случаях.

Понятие «скорость» в данном случае выражает именно принцип действия человека. Оно дает нам знание определенного рода действий, не описывая отдельных примеров и случаев, а выражая их *принципиальное единство*. И чтобы воплотить указанный способ действия на практике, человеку недостаточно тела и органов чувств. Их действиями должна руководить душа, умеющая воплощать один и тот же принцип *разными и даже исключаящими друг друга способами*.

Еще раз уточним разницу между принципом и идеалом. Понятие скорости выражает именно принцип действий человека, но никак не идеал, который мы чаще всего воплощаем противоположными путями. Так идеал милосердия един, и означает он бескорыстную помощь людям. Но действовать милосердно можно по-разному, например, отбирать наркотики у людей и, наоборот, давать их, как это делают при смертельных болезнях.

Последнее нужно оговорить особо, поскольку упираясь в данную проблему, Сократ каждый раз прерывает свое исследование и констатирует логическое противоречие, не позволяющее ему найти и определить истину. Сократ согласен с тем, что общая основа наших действий предполагает различные, каждый раз особые поступки. Но он не может признать того, что одна и та же сущность может проявлять себя в *противоположных* действиях. И на это следует обратить особое внимание, когда мы перейдем к оценке заслуг Сократа в области методологии.

Итак, всеобщий принцип человеческого действия реализуется не в отдельном поступке, а в *особой линии поведения*. Именно так на практике утверждал всеобщее сам Сократ, и потому был назван К. Марксом «воплощенным философом». Принцип действия, заложенный в его душе, Сократ воплотил в собственной судьбе. И в ранних диалогах Платона перед нами изображение души и ее основы — ума именно в сократовском, а не в софистическом или физиологическом смысле. У физиологов ум манифестировал законы космоса. У софистов он обслуживал

частные интересы. И только у Сократа ум пытается прояснить свои всеобщие основы. Но декларируя эту цель, Сократ на деле решает более фундаментальную задачу. Он не только проясняет всеобщее, но и воплощает его в особенном. *Сама жизнь и деятельность Сократа — пример диалектики особенного, где всеобщее предстает как системное единство способностей, как конкретная душа и личность.* Таков еще один, пусть не совсем осознанный, но вполне явный итог его творчества.

Еще раз подчеркнем, что идеальность души связана с особым типом детерминации, который существует в поведении человека. Именно эта идеальная детерминация во взаимоотношениях души и тела была впервые очерчена в ранних диалогах Платона. Знание в форме идеала, на наш взгляд, стало главным открытием Сократа. *Ведь таким образом в философию был введен феномен идеального и обозначилась главная тема философской классики — отношение идеального к материальному.*

Естественно, что указанный вывод не соответствует привычной оценке заслуг Сократа, и потому требует уточнений. Для примера возьмем характеристику учения Сократа у Целлера, который, ссылаясь на Аристотеля, пишет: «Средоточие исследований, которые Сократ предпринимает вместе со своими друзьями, всегда образует определение понятий, и путь, на котором он достигает последнего, есть диалектически индуктивный метод»<sup>100</sup>. Таким образом, не знание в форме идеала, а именно индуктивные обобщения предлагаются здесь на роль искомого знания, к которому ведут беседы Сократа.

Характерно, что Целлер исключает какие-либо противоречия в искомым индуктивных обобщениях, делая, тем самым, метод Сократа предельно ясным. «Эта индукция, — пишет он, — исходит не из точного и исчерпывающего наблюдения, а из обычного опыта ежедневной жизни, из общепринятых положений; но, рассматривая всякий предмет со всех сторон, проверяя всякое определение противостоящими инстанциями и привлекая все новые случаи, философ принуждает мышление составлять такие понятия, которые согласуются со всей совокупностью фактов и без внутреннего противоречия сочетают все существенные признаки объекта»<sup>101</sup>.

Уже из этого описания применяемого Сократом метода можно заметить, что он не совсем похож на традиционную новоев-

<sup>100</sup> Целлер Э. Очерк истории греческой философии. — М., 1996. — С. 95.

<sup>101</sup> Там же.



ропейскую индукцию. Целлер в данном случае говорит о некоем «диалектически индуктивном методе». Что касается Асмуса, о котором здесь стоит вновь упомянуть, то у него сутью метода Сократа является выяснение родовых и видовых понятий. При этом Асмус специально указывает на логические противоречия, которые на каждом шагу преследуют Сократа. И это, конечно, лишает его поиск той ясности и безоблачности, в которой пытался нас убедить Э. Целлер.

Итак, что касается метода Сократа, то здесь индуктивные заключения явно подчинены определению родо-видовых понятий. И такое исследование к элементарному обобщению, конечно, несводимо. Все это, впрочем, соответствует тому, на что как на заслугу Сократа указал в свое время Аристотель<sup>102</sup>. Но открытым остается один важный вопрос. Почему Аристотель явно игнорирует ту форму знания, которую Сократ называет знанием «наилучшего»? Ведь, наряду с общими представлениями и родовыми понятиями, в ранних диалогах Платона присутствует *особое знание добра и зла*. И, подобно категориям, это знание ни индуктивным, ни дедуктивным путем никак не выведешь. Знание добра и зла — это знание с особым статусом. И, указав на него, Сократ, повторим, совершил едва ли не главное свое открытие.

Аристотель прав в том, что Сократ много сделал в области индуктивных умозаключений и логического анализа. *Но при этом Сократ сумел показать, что на данном пути знание добродетели недостижимо*. Знание добра и зла, подобно категориям мышления, оказывается в душе иначе, чем представления о вещах и их свойствах, а также понятия о родах и видах. Знание добра — это знание особого рода. И сколько ни обобщай поступки людей и не умозаключай по их поводу, знание добра как идеала человеческой жизни не получишь. Знание добродетели нельзя получить, обобщая частные случаи, и его нельзя усвоить повторением чужих поступков. Его сложно вычитать из ученых книг. Создается впечатление, что душа знанием добра владеет изначально. А в практике и беседах его только уточняют и проясняют. И тем самым душа совершенствуется.

Таким образом, выясняя природу добродетели, Сократ упирается во вполне объективное противоречие. *Самым сложным в природе идеалов оказывается их происхождение. Знание добра изначально противоречивым образом и дано, и не дано индивиду*. Знание «наилучшего» (в форме идеала) невозможно уз-

<sup>102</sup> См.: Аристотель. Соч.: В 4 т.— М., 1975.— Т. 1.— С. 327–328.

нать в обычном смысле этого слова. Но то, что невозможно узнать, оказывается, можно прояснить, потому что оно изначально известно душе. Вот суть проблемы, зафиксированной Сократом.

Докапываясь до сути добродетели, мы тем самым совершенствуем собственную душу. Но саму добродетель — и это крайне важно — изменить мы не можем. Знание «наилучшего» дано человеку в форме готовой истины. Еще точнее эту ситуацию будут впоследствии определять через категорию *абсолютного*. Своеобразие абсолюта в том, что он не нуждается в порождающей силе, поскольку вечен. Он не способен меняться, поскольку самодостаточен. Что касается знания добродетели, то абсолютным его способна сделать форма. Та самая форма, которая у Канта будет фигурировать под именем «категорический императив».

Во времена Сократа исполнение традиции гарантировалось волей и примером богов. Но разум в лице софистов стал разлагать авторитеты, совлекая рефлексией покровы святости. Сократа судили как раз за ниспровержение староотеческих богов. Однако афинский суд проигнорировал главное. *Ведь святости традиции он противопоставил абсолютный характер идеала в качестве нового гаранта добродетели.* По сути у Сократа добродетель меняет способ бытия. Оставаясь объективной основой полисной жизни, она из *внешнего предписания богов превращается во внутренний принцип поведения, непреложность которого гарантируется самой формой этого знания.*

В анализе добродетели Сократ по-своему указывает на абсолютную форму идеала, «эффективность» которого гарантирована именно его *непреложностью и самодостаточностью*. Такое знание обладает *принудительной* силой не благодаря авторитету богов и жрецов, а благодаря *самому себе*, своим особенностям. Оно является *предписанием* к исполнению благодаря *своей форме* и без каких-либо внешних подпорок. Аналогичным образом моральный поступок в учении Канта обусловлен самой сутью имманентного ему нравственного закона, в отличие от легального поступка, который имеет внешние причины.

Общий пункт у Сократа и Канта еще и в том, что *такого рода регулятивы поведения не могут быть созданы, а они могут быть нам лишь даны в своей абсолютности извне.* У Канта в этой роли выступает Трансцендентальный Субъект, наделяющий эмпирического субъекта (индивида) готовыми способностями, необходимыми формами познания и абсолютным нравственным законом. Как и первооткрыватель феномена идеального Сократ, Кант не видит возможности для рождения

Проблема души в классической и неклассической философии

всеобщего и абсолютного в конечном, несовершенном общении эмпирических субъектов.

Соответственно и Сократ воспринимает *абсолютную форму идеала* как некую *изначальную данность*, а не *объективную видимость*, с *необходимостью скрывающую динамику своего формирования*. Диалог «Менон» завершается указанием на то, что даже лучшие из лучших Фемистокл, Перикл и Фукидид не смогли выучить своих детей добродетели. А из этого следует, что боги награждают людей знанием добродетели, опираясь во многом на игру случая. И многие, даже государственные мужи, опираются на знание о «наилучшем» без прояснения разумом его основ<sup>103</sup>.

Таким образом, абсолютная форма идеала превращает его в посланца иного мира. И вне этой *изначальной интенции* на внешнеположенную *абсолютную реальность* идеал перестает быть *самим собой*. Таково своеобразие *бытия идеала*, с необходимостью рождающее *философский идеализм*. На эту внутреннюю связь идеализма с особенностями нравственного идеала напрямую указывает С.Н. Трубецкой в своем анализе учения Сократа. «Само присутствие идеальной, общей цели в нравственном сознании человека,— пишет он,— самое сознание всеобщих неписанных законов нравственного порядка свидетельствуют о сверхличном и благом Разуме»<sup>104</sup>. И немного погодя он еще раз отмечает, что самое живое и убедительное доказательство, а точнее, проявление божества, Сократ находит в рассмотрении нравственной жизни человека<sup>105</sup>.

Нравственное сознание в определенных обстоятельствах *предполагает и полагает идеализм* в его религиозной и философской форме. По-другому на этой связи будет настаивать Ф.М. Достоевский, у которого атеизм означает безнравственность. Ярче всего об этом сказано в «Бесах», где точка зрения естественно-научного материализма представлена так: «Если средства науки ... окажутся недостаточными для пропитания и жить будет тесно, то младенцев будут бросать в нужник или есть. Я не удивлюсь, если будет и то, и другое, так должно быть, особенно если так скажет наука»<sup>106</sup>. «Недостаточно определять

<sup>103</sup> См.: Платон. Собр. соч.: В 4 т.— М., 1990.— Т. 1.— С. 612.

<sup>104</sup> Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии.— М., 1997.— С. 288.

<sup>105</sup> См.: там же.— С. 290.

<sup>106</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т.— Л., 1974.— Т. XI.— С. 446.

нравственность верностью своим убеждениям,— пишет он в другом месте.— Надо еще беспрерывно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения? Проверка же одна — Христос»<sup>107</sup>.

Но вернемся к Сократу, у которого указанная связь нравственного идеала с идеализмом европейского типа только *намечается*. В отличие от князя Трубецкого, который находил у Сократа прообраз средневекового богословия, отметим, что установка на иной мир как *родину идеального* у Сократа не выражена со всей определенностью. Проблема истоков общего в душе человека по большому счету так и остается у Сократа проблемой. В ранних диалогах Платона Сократ не дает развернутого ответа об истинной родине знания Добра и Зла. Он уверенно говорит лишь о его жилище в виде бессмертной души. И в такой постановке вопроса об общем в пределах души есть определенные преимущества, которые по-своему смог оценить Аристотель.

«А так как Сократ,— сообщает Аристотель в «Метафизике»,— занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал, а в нравственном искал общее и первый обратил свою мысль на определения, то Платон, усвоив взгляд Сократа, доказывал, что такие определения относятся не к чувственно воспринимаемому, а к чему-то другому... И вот это другое из сущего он назвал идеями, а все чувственно воспринимаемое, говорил он, существует помимо них и именуется соответственно с ними, ибо через причастность к эйдосам существует все множество одноименных с ними (вещей)»<sup>108</sup>.

В свете указанной характеристики становится ясно, почему Аристотель игнорирует знания добра у Сократа. Ведь именно в постановке вопроса о добре и происхождении добродетели у Сократа проглядывают *ростки платонизма*. Здесь заключена предпосылка, из которой вырастает учение Платона об идеях. Потому борьба, которую вел Аристотель с платонизмом, в данном случае проявляется как стремление «реабилитировать» Сократа, отделить и противопоставить великого учителя его не менее великому ученику. Сократ в трактовке Аристотеля не был и не мог быть объективным идеалистом в платоновском смысле. В чем же своеобразие решения проблемы души и идеального в платонизме?

<sup>107</sup> Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского.— СПб., 1883.— С. 371.

<sup>108</sup> Аристотель. Соч.: В 4 т.— М., 1975.— Т. 1.— С. 79.