



**С. Н. ТРУБЕЦКОЙ**

**Курс истории древней философии.  
Глава XI. Сократ**

*Личность и деятельность Сократа*

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

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

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

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

Среди диалогов Платона явственно выделяется группа т. наз. «сократических диалогов», в которых отсутствуют или почти отсутствуют особенности Платонова учения, мало того — обыкновенно отсутствуют следы какого бы то ни было положительного учения вообще: это диалоги, приводящие к чисто скептическому результату, к недоумению по поводу той или иной этической проблемы, которая обсуждается между собеседниками; в живой драматической форме Сократ выводится в споре с ними; он спрашивает их, хочет от них научиться, разбирает их ответы или определения, которые одно за другим оказываются несостоятельными; в итоге собеседники приходят к сознанию собственного незнания и к сознанию необходимости *искать* ответа на основные вопросы о целях и нормах человеческой деятельности. Эти «сократические» диалоги Платона, по-видимому, близко передающие особенности Сократовой речи, по самому языку своему настолько отличаются от позднейших произведений старческого периода Платона, что в них видели ранние его произведения, во время написания которых он находится под наиболее сильным влиянием Сократа. В. С. Соловьев думал даже, что они большей частью были написаны при жизни Сократа. Правда, есть основание относить некоторые из них к несравненно более позднему периоду и видеть в них не передачу случайных бесед Сократа, а полемику Платона

с мнениями, выражаемыми другими учениками Сократа, — иногда в других «сократических» диалогах. Но, тем не менее, в этих диалогах содержится много положительного материала для характеристики Сократа, поскольку в самой полемике против отдельных мнений им не противопоставляется никакого догматического учения, никакого учения вообще, а только Сократово *искание*, которое и составляло душу его философии. Особое место среди других произведений Платона занимает «Апология» Сократа, или его защитительная речь перед судьями. Хотя и эта речь не есть стенографическая запись, сказанных на суде, она имеет первостепенное значение в качестве защиты *исторического* Сократа, уяснения его дела и проповеди его служения. Пусть это «стилизованная истина», как выразился Гомперц, пусть это идеализированный портрет, — все же «Апология» сохраняет нам множество реальных подробностей не только о деятельности Сократа, но и о самом его процессе и вместе дает нам его духовный образ, исполненный высшей правды. Поэтому совершенно необходимым дополнением ко всякому изложению «философии» Сократа, и в частности к предлагаемому изложению мы считаем ознакомление с «Апологией». В ней особенно ярко подчеркивается то обстоятельство, что Сократ не был «учителем» в обычном смысле слова — у него не было *никакого* определенного учения; он был, для Платона в особенности, воплощением *философии* как стремления к истине, стремления к познанию, именно потому, что он был искателем, а не учителем, учил исканию, пробуждал философию в душах и не подменивал ее никаким личным догматическим *учением*, никаким рукотворным кумиром. Он не порождает новых готовых идей, но «повивает» умы в их духовном рождении.

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

Сократ родился в 469 г. от небогатых афинских граждан. Отец его, Софрониск, был ваятелем, а мать, Фенарета, — повивальной бабкой. Он наследовал ремесло отца и в молодости занимался ваянием: Павсаний видел еще три грации, будто бы изваянные Сократом.

По-видимому, однако, он рано оставил свое ремесло и предался своей философии — тому «исканию мудрости», которому он посвятил всю свою жизнь и в котором он не имеет предшественников. Правда, мы имеем позднейшее свидетельство Аристоксена, будто Сократ в юности был последователем Анаксагора и Архелая, и, по указаниям Ксенофонта и Платона, можно предполагать, что со всеми предшествовавшими и современными ему философскими учениями он был знаком. Среди ближайших последователей его мы находим пифагорейцев — Симмию и Кебета, последователя элеатов — Евклида, гераклитейца — Платона и многих последователей софистов. Кроме того, Сократ был лично знаком с выдающимися представителями греческой мысли, посещавшими Афины, вступая с ними в беседы и состязания. В своем искании он обращался ко всем, не находя ни у кого той истинной «мудрости» или знания, которое он ставил себе целью. Отношение его к физике — совершенно отрицательное: он признает ее бесплодным умствованием о делах, превышающих человеческий разум. Но и в рассуждениях софистов о «делах человеческих», о нравственных вопросах он также не находил ничего, кроме ложной, мнимой мудрости. Он ищет истинных начал, истинных норм всей человеческой деятельности — теоретической и практической: без познания таких норм или начал вся наша деятельность случайна и суетна, вся наша жизнь неразумна и неосмысленна. И если у признанных мудрецов такого знания нет, то нет его ни у государственных людей, ни у риториков, ни у поэтов, ни у простых граждан. К ним тоже, и притом постоянно и ежедневно, обращается Сократ со своими вопросами и своим исканием: ту мудрость, которой он ищет, он требует от всех, потому что она нужна каждому; всякий человек, который хочет вести достойное разумное человеческое существование, должен искать ее, стремиться к ней. В этом вся проповедь Сократа. Вся жизнь его протекает в разговорах и беседах с согражданами и гостями — на площадях и улицах, в палестрах, в частных домах. За ним ходит молодежь и любители словесного спорта, чтобы присутствовать при его беседах, которые всегда и неизбежно кончаются тем, что собеседник Сократа не выдерживает испытания и оказывается неспособным ответить на его вопросы: мнимые знания обличаются, положения, казавшиеся достоверными, несомненными, очевидными, являются шаткими и несостоятельными. Собеседник уходит озадаченный, смущенный, иногда раздраженный против «софиста Сократа»; слушатели стекаются к нему, чтобы насладиться состязанием, юмором Сократа, его диалектическим искусством, отчасти, чтобы научиться от него его приемам: но некоторым западает в душу искра философии — пробуждается искание. Для большинства Сократ есть софист, только особого рода: прочие софисты — риторы, говорят искусственно, вычурно и пространно, преподают риторику

и берут за это и за прочие свои уроки громадные деньги с учеников; Сократ ни с кого денег не берет, говорит просто и безыскусственно, простонародною речью и о простых повседневных вещах, причем он даже более спрашивает, нежели говорит; прочие софисты хвалятся своими знаниями и рекламируют свое искусство, свое учение, а Сократ, наоборот, все твердит о том, что сам он ничего не знает, от каждого хочет научиться и, задавая вопросы своим собеседникам, приводит каждого к сознанию собственного неведения. Для многих, для массы это — софистика худшего сорта, самая опасная из всех; для других это — начало духовного пробуждения. Вокруг Сократа соединяется тесный кружок поклонников, из среды афинской молодежи в особенности; тем отрицательнее относятся к нему иные зрелые граждане, отцы, которые винят его в том, что он сбивает с толку их сыновей и спутывает их понятия. Процесс Сократа показал, как много накопилось против него недоразумений и раздражения. Для постороннего наблюдателя, для которого положительная идеальная внутренняя сторона Сократовой проповеди оставалась скрытой, деятельность его являлась чисто отрицательной: Сократ — диалектик, опровергающий всякое мнение, всякое предположение.

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

Личность в высшей степени оригинальная, загадочная в самой своей цельности и многогранности, Сократ умел совмещать в себе трезвую рассудочность с духовной прозорливостью, скептический рационализм

с религиозностью, этический идеализм Платона, жизнерадостность Аристиппа и аскетическое презрение киников к чувственным благам: «ты так живешь, — говорит ему Антифон, — что ни один раб, которого господин стал держать таким образом, не захотел бы остаться: ты ешь и пьешь самую скверную пищу и питье и платье носишь не только скверное, но одно и то же летом и зимою, пребываешь босым и без нижнего белья» (Хен. Мет. 1, 6). Сама наружность Сократа привлекала внимание своею странностью: «музыкальная» личность, образец истинно эллинской гармонии, он был вместе с тем образцом внешнего безобразия, ходячей комической маской: фигура пузатого Силена с необычайно мясистыми губами, вздутым курносом носом и глазами навывкат под громадным нависшим лбом как бы говорила о соединении сильной чувственности с мощным интеллектом. В этой мощи, *господстве разума*, и состояла «мудрость» Сократа, источник его внутренней свободы и гармонии, его мужества, его праведности, его счастья или «евдемонии». Нравственное учение Сократа, который именно и сводил добродетель к знанию добра или господству разума, нередко упрекали в одностороннем, крайнем *интеллектуализме*. На деле это учение было непосредственным выражением самой личности, самой духовной жизни Сократа и являлось не головной, расщудочной моралью, а результатом пережитого нравственного опыта, нравственного самосознания; оно является столь же естественным духовным плодом аттической культуры, как аттическое искусство и поэзия, обращая самую человеческую личность в «инструмент гармонии» и человеческую жизнь — в прекрасное художественное произведение. Наряду с *проповедью разума* мы находим в учении Сократа признание *безотносительной ценности* нравственного добра или *правды* и *безотносительной ценности человеческой личности* как носительницы разумного начала; в Платоновой «Апологии» с особою силою указывается на этот мотив Сократовых речей, которые он настойчиво обращает к каждому встречному: «О лучший из людей, гражданин города Афин, величайшего из городов и больше всего прославленного за мудрость и силу, не стыдно ли тебе, что ты заботаешься о деньгах, чтобы их было у тебя как можно больше, о славе и почестях, а о *разумности, об истине и о душе своей*, чтобы она была как можно лучше, не заботаешься и не помышляешь? Ведь я только и делаю, что жожу и убеждаю каждого из вас, молодого и старого, заботиться раньше и сильнее не о телах наших или о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше...» (29 E след.). Эта проповедь по своим приемам, как по самому существу своему, тоже является чуждой отвлеченного морализма, какой мы находим впоследствии, например, у стоиков: ее сила — в ее непосредственности, в живом сознании нравственных ценностей, в идеально-эротическом сознании

красоты человеческой личности, того «самого дорогого», что в ней есть и что люди обыкновенно не ценят ни во что. Платон показывает, каким образом Сократ умел пробуждать такое сознание в своих друзьях: он видел в них «самое дорогое» и ценное с прозорливостью влюбленного, для которого любимое существо является в идеальном совершенстве, и он умел заставлять их самих почувствовать то, что он видел: в этом состоял *эрос* Сократа, о котором так много говорил и он сам, и все его ученики. И вместе, с неподражаемой иронией, он умел показать, раскрыть своим любимцам все несоответствие идеала и действительности, все *недостойнство* их жизни. «Когда я слушаю его, — говорит Алкивиад в диалоге “Пир”, — сердце мое стучит гораздо сильнее, чем у корибантов, и слезы льются от его речей. Вижу и многих других, которые испытывают то же самое. Слушая Перикла и многих других хороших ораторов, я считал, что они хорошо говорят, но ничего подобного я не испытывал, и душа моя не возмущалась против собственной рабской природы; а этот Марсий (силен или сатир) часто приводил меня в такое состояние, что мне казалось недостойным жить таким, каков я есть». Если не Алкивиад, то сам Платон говорит здесь по личному опыту.

Душа, разумный дух, его превосходство, его красота и доблесть (*areth*) — вот единственная истинная ценность, по которой расцениваются все прочие ценности. Путь к ее познанию есть нравственный опыт — новая область, открываемая Сократом. Этот путь заключается в самопознании или самоиспытании и в разумном нравственном общении с ближними. В этом он видит свое дело, свое служение и назначение: «сам бог поставил меня, чтобы проводить жизнь в философии, испытывая себя и других» (Апол. 28 E). Здесь тоже было бы крайне ошибочным сводить такое «испытывание» к чисто рассудочной диалектике, принимая внешнюю оболочку за самое содержание, как это часто делают иные историки. Если «испытывание» других, не сводилось к простому спору и формальному опровержению, а было своего рода нравственным деланием, пробуждением духовного самосознания, то таким же внутренним деланием было и «самопознание», самоиспытание Сократа. В том же диалоге «Пир» мы видим, как он, идя на праздник к ожидающему его Агафону, внезапно останавливается и стоит в размышлении у порога соседнего дома: его надо «оставить», таков уж его «обычай» — отойдет и стоит, где придется. Однажды в лагере, на походе, он простоял таким образом целые сутки от восхода солнца, не смущаясь ни полдневным зноем, ни свежестью ночи, — прием, более напоминающий восточных подвижников с их аскетическим «деланием», нежели рассудочного философа-моралиста (220 C).

Это ценное указание на «странный обычай» Сократа бросает свет на его духовную жизнь и объясняет нам некоторые важные его особен-

ности — прежде всего ту необычную «прозорливость» старца Сократа, которою он поражал своих близких, подобно иным нашим «старцам», и которая обуславливалась напряженностью духовной жизни. Сюда относится то таинственное «знамение» или голос, то «*даймонион*», которое он постоянно в себе слышал, следуя его указаниям или предупреждениям, и с которым связывалась его живая вера в Промысл. Эта вера в высшее разумное начало опять-таки не была каким-либо рассудочным, философским деизмом, а коренилась точно так же в нравственном опыте, основывалась на «испытании», на событиях напряженной умственной жизни.

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

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

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



о душе, о нравственном добре и правде, о нравственном существе личности и общества.

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

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

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

Этим объясняется и отношение Сократа к современному ему обществу — строгое исполнение своих гражданских обязанностей в качестве воина, судьи (притана), даже в качестве подсудимого и осужденного, когда он отказывается уклониться от суда и от несправедливого приговора из уважения к отечественным законам (см. «Критон» Платона). Участвуя в качестве притана в аргинузском процессе, он один восстает против незаконного и несправедливого решения, подсказанного страстью и возбуждением толпы, точно так же как впоследствии он противится незаконным требованиям 30 тиранов (Апол. 32). Он исполняет и все религиозные обязанности, предписываемые отечественными законами. Он никогда не выходил из Афин «ни на праздник, ни еще куда бы то ни было, разве что на войну, и никогда не путешествовал, как прочие люди, и не нападала на него охота увидеть другой город и другие законы» («Критон» 52 В). Со всеми выдающимися обще-

ственными деятелями своего времени он был в общении, и жизнь его протекала публично; и между тем, вне строгого исполнения гражданских обязанностей, он отказывался от всякой внешней политической деятельности, преследуя цель внутреннего преобразования личностей, которыми составляется, образуется, управляется общество.

### Учение Сократа о знании и понятиях

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

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

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

Внешним признаком заблуждения предшествовавшей философии являлись Сократу коренные, неразрешимые противоречия ее отдельных учений — философии единства и философии множества, философии вечных движений, вечного генезиса и философии единого, неподвижного, неизменного бытия. Говоря об абсолютном и вечном, о первых причинах бытия, философы не только не сходятся между собою, но «подобно безумным» совершенно противоречат друг дру-

гу относительно того же самого предмета — природы вещей. А это происходит прежде всего от того, что, пускаясь в умозрение, они не отдают себе отчета в том, что такое человеческое знание. Каждый из них исходит из рассмотрения какого-либо отвлеченного начала, какой-либо одной стороны вещей, полагая, что обладает абсолютной истиной. Но для Сократа совершенная истина есть идеал, недоступный внешнему человеческому знанию: если бы мы обладали этой истиной, то сами могли бы творить вещи; если бы мы знали законы природы, тайны мироздания, то сами были бы богами, ибо абсолютное знание свойственно только богу, а не людям.

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

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

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

Истинное знание есть прежде всего *понимание*. Исследуя природу человеческого знания, Сократ нашел, что оно осуществляется посредством *понятий*; *истинное понятие* есть норма знания. Метод образования понятий есть путь к истинному знанию. Но наши понятия, по самой своей логической форме, всеобщи, универсальны: каждое из них, будучи единым, сказывается в неопределенном *множестве* вещей (например, понятия — человек, животное, добродетель и т. д.), которые оно обнимает. Поэтому мы можем составить себе правильное понятие лишь о том, что *обнимается* нашим разумом, т.е. о «делах человеческих»; наоборот, «дела божественные», т.е. Вселенная в своем целом, не обнимаются нашим разумом, а потому здесь не может быть правильно образованных понятий или всеобщих определений, а следовательно, не может быть истинного знания. В области «дел

человеческих» наш разум «имманентен», как сказал бы Кант; в области «дел божеских», или учения о природе вещей, он «трансцендентен», т.е. выходит за свои естественные границы. Отсюда — важный практический результат: оставив в стороне «всю природу», Сократ погрузился всецело в область этическую, «так как в ней именно он искал *всеобщего* (всеобщих начал или понятий) и первый направил свою мысль на общие определения» (Arist. Met. I, 6). Посредством понятий познаются не внешние индивидуальные *вещи*, а общие *нормы* человеческих отношений.

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

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

Уже Сократ, по-видимому, обратил внимание на несоответствие между формальной всеобщностью наших понятий и органичностью их содержания индивидуальностью тех предметов, к которым они относятся. Отсюда ученики Сократа делали либо чисто скептические выводы о непреложности общих понятий к единичным вещам (напр., киники и мегарцы), либо метафизические выводы, как Платон, признававший, что в понятиях мыслятся особые сверхчувственные, умопостигаемые сущности (см. ниже). Сократу замеченная особенность наших понятий; во-вторых, для доказательства *относительности* наших понятий; во-вторых, для доказательства того, что в общих понятиях познаются не внешние единичные вещи, а этические *нормы*; в-третьих, если допустить, что Сократ делал какой-либо общий метафизический вывод из этих логических наблюдений, то, по всей

вероятности, сознание ограниченности, несовершенства наших понятий и внутреннее несоответствие их формы с их реальным содержанием приводило его к идеалу совершенного, универсального разума, всеобщее ведение которого не находится в противоречии с частностью его содержания. Так, в «Апологии» Платона сознание ограниченности, относительности, условности человеческих знаний связывается у Сократа с идеалом «божественной мудрости». Обличение мнимой человеческой мудрости рассматривается как проповедь мудрости совершенной или божественной. Но в то же время самое познание ограниченности наших знаний заключает в себе требование логического *определения понятий*.

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

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

Однако наведение (индукция) Сократа еще не имеет того значения строго критического анализа и обобщения наблюдений и опытов, какое оно получило в новой философии. Но ведь Сократ и не имел в виду эмпирического знания: он стремился лишь к тому, чтобы пробудить в своих собеседниках логическую самодеятельность, и с этой целью он пользовался своим методом в личных беседах, ввиду единичных случаев, применяясь к характеру своих собеседников. Поэтому единичные случаи большею частью были достаточны для обобщения. Сократ учил, начиная с наиболее обыденных простейших примеров, чтобы постепенно переходить к менее известному. Затем он старается проверить свою индукцию посредством противоположных примеров. Таким образом, путем всестороннего рассмотрения предмета вы-

ясняется *понятие* этого предмета, раскрываются его существенные и случайные признаки. При этом Сократ настаивал на необходимости отчетливого различения частных, отличительных признаков отдельных понятий, не ограничиваясь слишком общими определениями.

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

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

### Этика Сократа

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

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

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

Это объясняет нам особенности нравственного учения Сократа, который сводит все добродетели человека и его высшее благо к «знанию», т.е. к осуществленной мудрости. Мудрость есть начало и конец нравственной, т.е. истинной деятельности человека. Мудрый человек должен прежде всего знать истинное соотношение целей, преследуемых людьми. Диалектика учит нас понимать логическое отношение между общими понятиями и понятиями частными, между родом и видами; но точно такое же отношение существует между общими и частными целями, между высшею целью и целями подчиненными. И постольку разум имеет практическое содержание, диалектике понятий соответствует расценка целей и средств. Зная относительную цену каждой вещи и каждого поступка, мы имеем разумную норму нашего поведения; зная самих себя, свою истинную природу, мы знаем, что нам нужно, хорошо и полезно, и, естественно, хотим своего блага. Вся суть в том, чтобы такое знание было истинно и деятельно,

чтобы мы обладали им, чтобы мы сами родили его в себе. Дело идет, очевидно, не о мнимом внешнем знании. Вникая в существо людских отношений, в сущность действий человека, мы находим, что принцип всякого разумного действия есть какая-нибудь цель, принцип всякой цели есть благо, а принцип всех действий и целей — *наибольшее благо*. Как мы увидим далее, это наибольшее благо есть вместе с тем и безусловное благо, всеобщее в силу своей разумности. Всякий человек стремится к нему, избирая между частными средствами те, которые он считает наиболее пригодными для достижения своей цели. Поэтому тот, кто не знает этой высшей цели, кто не различает отношения частных целей к высшей цели, тот заблуждается, не может поступать хорошо и не достигает блага. Напротив, знающий эту цель — добродетелен, ибо его действия, вытекающая из истинного знания блага, добры в высшем смысле.

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

Ксенофонт, отчасти и другие «сократовцы» и даже сам Платон подтверждают это свидетельство Аристотеля: единство всех добродетелей и их иррациональный характер составляют излюбленную тему рассуждений Сократа. Оказывается, что мужество есть просто «знание опасного и не опасного» или знание того, что следует делать в опасности; справедливость есть знание законного по отношению



к людям; благочестие — знание законного относительно богов; воздержание — истинная расценка различных родов наслаждения или относительных благ, основанная на знании высшего блага. Таким образом, все добродетели сводятся к знанию.

Понимаемая таким образом, этика Сократа получает интеллектуалистический, мало того, рассудочный характер и является крайне односторонней, заслуживая упреки Аристотеля. Но надо помнить, что Сократ не противопоставлял знания добра — доброму действию; мудрость являлась ему практической, действенной: правда и сила добра столь велики, что нельзя *знать добро и не делать его*.

### Учение о благе

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

По мнению Целлера и других ученых, Сократ не дал определенного ответа на этот вопрос: благо есть понятие цели, благое действие — целесообразное действие. Но этим еще ничего не объясняется. Надо знать благо как норму действия: это принцип чисто формальный, из которого еще нельзя вывести никакого определенного правила нравственной деятельности, и потому остается искать для нее какой-нибудь конкретной нормы либо в существующем нравственном порядке, либо же, согласно принципу знания, извлекать общие правила человеческих поступков из рассмотрения их последствий. Целлер утверждает, что в действительности Сократ так и делал, испробовав оба выхода. Он отождествляет понятие справедливого (*dikaion*) с законным (*nomimon*). Самая набожность определяется им как законное богопочитание, как знание того, что законно относительно богов, который следует всегда чтить по закону государства. Таким образом, существующий закон составляет, по-видимому, предмет, содержание «знания блага». С другой стороны, не довольствуясь авторитетом положительного законодательства, Сократ пытается обосновать нравственную деятельность рациональным путем, рассматривая ее полезные и приятные *последствия*.

С этой точки зрения нравственное учение Сократа является как самый плоский утилитаризм: доброе, хорошее есть, по Сократу, лишь полезное; что хорошо одному, то дурно другому, — добро относительно и условно. Прекрасное есть благопогребное, польза и вред суть мерила добра и зла. Дружба, согласие семейное и общественное, умеренность, скромность, повиновение законам рекомендуются как

наиболее полезные, обратные качества выставляются как вредные. Таким образом, содержанием «познания блага» является здесь эмпирическая польза. Мало того, иногда «познание блага» определяется как познание истинного удовольствия (например, в платоновском «Протагоре»).

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

Во-первых, Сократ никогда не считал существующего порядка за благо. Он жил и умер обличителем этого порядка и был Далек от того, чтобы видеть в действующих законах норму благого действия. Он несомненно требует почтения к законам как потому, чтобы ими обуславливается жизнь государства, так и потому, что он усматривает в них проявление высшей, сверхличной и всеобщей разумности. Правда, он часто находил законы испорченными, проявление всеобщего разума искаженным прихотью черни и демагогов; но поэтому он с особою силою настаивает на том, что истинная власть в государстве, истинное законодательство принадлежит не толпе, не ораторам-демагогам, но мудрому — тому, кто знает благо и правду. Нравственные нормы разумны и должны быть всеобщим образом обязательны. Они имеют поэтому характер законов. Здесь Сократ сходится с общенародными и общечеловеческими понятиями о правде как о «законе» или о «неписаных законах», о которых говорили и трагики и софисты. Но Сократ оспаривал софистическое противоположение закона естественной справедливости. Естественная справедливость требует прежде всего повиновения законам, без которого немислимы ни законы, ни государство, и сама эта справедливость сводится к неписаным вселенским законам, на которых конечным образом основывается весь нравственный порядок. Эти вселенские законы нормируют от-

ношения всех вещей. Как законы божественные, они разумны. Сократ чтит их в лице писаных человеческих законов, повинуюсь им как «братьям» законов божественных (так мотивирует он Критону свой отказ бежать из темницы). То же следует сказать и о законах народного богопочитания. Богопочитание вообще есть первый из неписаных законов всякого человеческого общества, точно так же как и семейный порядок, повиновение родителям.

Сами боги внушили этот закон, которому следуют все народы и который вытекает из всего устройства вещей. В силу этого общего закона возникли положительные религии среди различных народов, и, если мы хотим чтить богов законным образом, доверяясь их водительству, нам следует поступать сообразно законам своего народа, освященным его преданием. Того, кто чтит богов как ему вздумается, никто не назовет благочестивым, ибо истинное благочестие предполагает покорность положительному и общему. Религиозные воззрения Сократа несомненно отличались от народных; главным догматом его религии была вера во всеблагой и всеобщий Промысл, в божественный Разум. И если он при этом считал необходимым чтить богов государства, то ясно, что подобный культ имел для него относительное значение, во-первых, политическое, как условие государственной жизни, во-вторых, религиозное, поскольку всякая положительная религия являлась ему делом Промысла; он считал, что всякий должен по мере сил исполнять религиозные обязанности того народа, среди которого он находится по воле Провидения. Таким образом, смиренное послушание Сократа законам человеческим основывается прежде всего на почитании божеского закона. Но, с другой стороны, эта вера в истинный разум, управляющий всеми, заставляла его искать определения разумных правовых норм человеческого общества. Несомненно, что он, как и все его ученики, был убежден в необходимости перевоспитания и переустройства человеческого общества на разумных началах.

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

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

Есть цели общие и частные, истинные и ложные. Польза же всегда относительна и условна. Поэтому никакое относительное благо (*αγαθόν*

ti) не есть безусловное, и потому польза не может быть конечной целью человека, как это необходимо признает утилитаризм. Сократ более всего настаивает на относительности пользы вещей соответственно лицам и обстоятельствам: «полезное» или «годное» хорошо для того, кому оно полезно, прекрасно там, где оно годится. Поэтому, когда Евтидем у Ксенофонта называет Сократу целый ряд внешних благ, Сократ доказывает ему их относительность, настаивает на том, что ни одно из них не есть истинное благо само по себе, но каждое относительно, двусмысленно и зависит от употребления, которое мы из него делаем. Все они суть блага лишь тогда, когда служат к добру. Даже счастье есть самое двусмысленное, ложное благо, если только оно состоит в обладании этими условными благами, как, например, силой, здоровьем, богатством, даже жизнью: все эти вещи служат иногда на пользу, иногда во вред; чем же оно более благо, нежели зло?

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

Сущность человека в разуме: по словам Аристотеля, Сократ даже вовсе упраздняет неразумную, страстную часть души. Следовательно, и *высшее благо* человека *есть благо его разумного духа*. Тело разлагается и тлеет, когда его покидает душа, «в которой одной обитает разум», — эта божественная часть человеческого существа. Поэтому мы должны прежде всего заботиться о душе, о ее внутренней красоте и совершенстве; не о том, что принадлежит нам, не о теле, о богатстве или славе, или о долгой жизни, но о себе самих, о лучшем, о существенном в нас. Поэтому высшая цель человека заключается в господстве разума, в истинном знании. Такое знание не отличается от добродетели и мудрости. Следовательно, «мудрость есть высшее благо». Смешение приятного с благом, с безусловной целью рождает любостяжание и есть источник всех бедствий людских, всех раздоров и междоусобий, всех пороков вообще. Истинное разумное благо универсально, всеобщее; само по себе оно есть цель всем и каждому и неотъемлемо от человека, будучи свободным и внутренним. Напротив того, внешние, ограниченные блага не могут быть общими, принадлежать всем. Поэтому, как только мы принимаем их за безусловные и начинаем желать их безусловно, мы сталкиваемся с близкими в безумной и слепой борьбе за их обладание. Ибо одно и то же не может всех насытить, всем зараз принадлежать, всех удовлетворить. Только из преследования блага истинно всеобщего и разумного является общее согласие, взаимная помощь и любовь. Таким образом, для полноты человеческого сча-

стья, для самого благополучия нашего добродетель и знание служат более, чем ненасытная погоня за ложной целью — наслаждением. Лишь ясное сознание относительной природы удовольствия ведет нас к истинному закономерному и здоровому наслаждению. Поэтому истинное благо не исключает из себя наслаждения, а, напротив того, обнимает его в себе. Добродетельная разумная жизнь есть не только самая достойная, прекрасная и похвальная, но и самая счастливая и приятная, между тем как жизнь, противная разуму, в конце концов неизбежно ведет человека к несчастью: человек, поступающий противно разуму, неизбежно идет к гибели и крушению.

Если в разуме человека есть нечто безусловное, всеобщее, универсальное и божественное, то между ним и природой, созданной сверхчеловеческим вселенским Разумом, нет разногласия. А если она устроена разумно, по общим и благим целям, то каждая истинная нормальная деятельность, сообразная этим целям, должна вести к удовлетворению, к гармонии человека с природой. Отсюда же рождается счастье, естественное, нормальное удовольствие. Сократ не основывал добродетели на удовольствии, но и не противопоставлял их безусловно. Он веровал в конечное единство добродетели и счастья, ибо добродетель вытекает из того всеобщего разума, который внутри нас, природа же образуется вселенским, божественным разумом, который во всем.

Поэтому между природой и нравственной деятельностью нет и не должно быть противоречия между божественным мироправящим законом и человеческими законами, управляющими общественной жизнью народов. Естественный вселенский закон лежит в основании каждого государства и его ограниченных законов. Эти последние могут отклоняться от своего назначения, более отражать личный произвол правителей, чем общий порядок; и хотя каждый должен стремиться к исправлению таких законов, долг по отношению к ним безусловен для каждого гражданина, поскольку уважение закона вообще есть необходимое условие государственной жизни. В человеческих законах всегда есть нечто условное, и нарушение их не всегда влечет за собой наказание, тогда как нарушение божественных законов вызывает его неминуемо. Их преступление само заключает в себе кару: ибо только следуя этим мироправящим всеобщим законам, которым разумно определяется порядок, норма и цель каждой вещи, — мы достигаем блага. Нарушая закон добра, мы невольно впадаем в зло, и природа, всеобщий порядок вещей, мстит за себя всему, что не сообразуется с ним.

Таким образом, добродетель не основывается на счастье, а счастье основывается на истинном знании правды, законного в отношении к богам и к людям, и знание добра не основывается на действующих

человеческих законах, но самые эти законы должны основываться на знании истинного добра, сообразовываться с вселенским законом.

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

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

### *Богословие Сократа*

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

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

Богословие вытекает из всей философии Сократа. Как сам он указывает в своей апологии, человек, сознающий ничтожество своего знания, тем самым признает бесконечность и безусловность знания совершенного, божественного. Человек, признавший, что он ничего

не знает, имеет понятие о том, что есть истинное, совершенное знание. Если есть какое-либо условное знание, если есть знание вообще, то мы необходимо приходим к идее безусловного, абсолютного Ведения: вся мудрость Сократа есть не что иное, как признание мудрости божественной.

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

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

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

Нашедши божественный разум в своей душе в философском самопознании, Сократ всюду искал его, указывал следы его во всей природе. Ее всеобщее единообразие в бесконечном и живом различии, стройный порядок мироздания, целесообразность в устройстве организмов — все это указывало еще предшественникам Сократа на единство и разумность первой причины. Отсюда возникло так называемое «телеологи-

---

\* Xen. Men. 1,4, 8. Тот же аргумент и в аналогичных выражениях Платон влагает в уста Сократа в своем «Филебе» (28 D sq.).

ческое» доказательство бытия Божия, почерпнутое из рассмотрения целесообразного устройства природы.

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

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

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



глубоко плодотворным впоследствии. Телеология служит Сократу не для объяснения явлений, а для указания разумного в них; в том отношении одна ссылка на психические и психофизические явления, например, на инстинкты, на деятельность органов чувств, вполне достаточна и доказательна. И это уже не умозаключение от условного к безусловному, но просто раскрытие безусловного в явлении, непосредственное усмотрение разума в природе.

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

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

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

Учение о Промысле вытекает из основного воззрения Сократа. Если человек заключает в себе нечто божественное, то и внешняя судьба его не может быть чем-либо случайным, независимым от этого божественного и разумного в нем; самые условные и внешним образом случайные обстоятельства, из которых состоит наша судьба, должны слагаться в разумное целое (что немислимо без допущения Промысла, высшего божественного Разума). Это должен допускать всякий мыслитель, признающий безусловное достоинство человеческой личности, точно так же как и всякий верующий человек. Отсюда вытекает и практическая религиозность Сократа, служение своему призванию. Он был убежден, что человек, верующий в божественный

Промысл, никогда не будет оставлен его указаниями; их он находит и в самом себе, и во внешних явлениях. Не птицы, не внутренности жертв предвещают нам что-либо, но божественный Промысл *посредством* их открывает нам свою тайную волю. Лично, по собственным словам и словам его учеников, Сократ имел особый духовный дар, «нечто божественное», какое-то «знамение», внутренний вещий голос, который он слышал с самого раннего детства и до смерти, возвещенной ему в видении. Этот голос *удерживал* его от совершения многих поступков, — и притом не только поступков, предосудительных в нравственном отношении, но и морально безразличных. Многим из близких и друзей своих Сократ давал советы даже относительно житейских дел на основании этого внутреннего голоса: ученики верили ему, и, по словам Ксенофонта, исполнение его советов всегда приносило пользу, а непослушание — вред. Об этом «демоническом явлении» (to daimonion) существует целая литература: неоплатоники видели в нем действие специального демона, отцы церкви — «черта или ангела», смотря по отношению к греческой философии. В ближайшее нам время одни видели в нем галлюцинацию, другие — медиумическое явление, наконец, третьи признали «даймонион» Сократа за простую аллегория, которой философ иронически прикрывал свой здравый смысл. Но все эти объяснения нельзя считать удовлетворительными. Сравнивая все источники, единогласные свидетельства Сократовых учеников, видно, что сам философ и его ученики верили в «нечто демоническое», в какой-то реальный голос, слышавшийся Сократу: он видел в нем провиденциальное откровение какой-то высшей силы.

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