

III

ФИГУРА СОКРАТА

Сократ оказал решающее влияние на определение «философа», данное Платоном в диалоге «Пир» и свидетельствующее о глубоком понимании парадоксального положения философа среди прочих людей. Поэтому мы должны уделить особое внимание этому мыслителю — не историческому Сократу, о котором трудно составить сколько-нибудь верное представление, а той мифической фигуре Сократа, что изображена у первого поколения его последователей.

Образ Сократа

Сократа нередко сравнивали с Христом¹. Помимо других аналогий, верно то, что оба они имели огромное историческое влияние, хотя их деятельность была ограничена ничтожно малым, по меркам мировой истории, пространством и временем: небольшой город, маленькая страна; верно и то, что у них было совсем немного учеников. Оба ничего не написали, но мы располагаем свидетельствами «очевидцев»: о Сократе мы знаем из «Воспоминаний» Ксенофона и диалогов Платона, о Христе — из Евангелий; при этом, однако, нам очень трудно с достоверностью восстановить облик исторического Христа и исторического Сократа. Приверженцы их² после смерти своих учителей основали школы, чтобы распространять их идеи, но очевидно, что школы, созданные «сократиками», разнятся между собой гораздо больше, нежели общины первых христиан, — за этим угадывается сложность сократовской мысли. Сократ вдохновил таких несхожих мыслителей, как Антисфен, основатель школы киников, который проповедовал воздержанность и строгий образ жизни и тем самым

¹ Th. Deman. *Socrate et Jésus*. Paris, 1944. О Сократе см.: F. Wolff. *Socrate*. Paris, 1985; E. Martens. *Die Sache des Sokrates*. Stuttgart, 1992.

² См. кн. Ф. Вольфа (*F. Wolff. Socrate*, р. 112—128), раздел «Семейный альбом», где прекрасно охарактеризованы различные ученики Сократа и Христа.

существенно повлиял на стоицизм; Аристипп, основатель киренской школы, для которого искусство жить состояло в том, чтобы извлекать как можно большую выгоду из всякой конкретной ситуации и который отнюдь не презирал изнеженность и наслаждения, что должно было оказать значительное влияние на эпикуреизм; Евклид, основатель мегарской школы, знаменитый своей диалектикой. Но только один из учеников Сократа, Платон, остался в истории победителем — потому, что он сумел придать своим диалогам непреходящую литературную ценность, или же, скорее, потому, что основанная им школа существовала на протяжении столетий, спасая от забвения его диалоги и развивая или, быть может, искажая его учение. Во всяком случае, все эти школы объединяет одно: с ними появляется понятие, или идея, философии, мыслимой как определенный дискурс, связанный с некоторым образом жизни, и как некоторый образ жизни, связанный с определенным дискурсом.

Возможно, наше представление о Сократе было бы совсем иным, если бы время сохранило для нас сочинения, созданные во всех школах, что были основаны его последователями, и тем более — если бы до нас дошли все литературные «сократические» диалоги, в которых выведен Сократ, беседующий со своими согражданами. Как бы то ни было, следует помнить, что основная особенность диалогов Платона, само построение этих диалогов, где Сократ почти всегда играет роль вопрошающего, допытывающегося, — это не выдумка Платона; его знаменитые диалоги принадлежат к определенному жанру — жанру «сократического» диалога, созданному последователями Сократа¹. Успех этой литературной формы позволяет нам предположить, что личность Сократа и его манера вести беседы с афинянами произвели на современников, и особенно на его учеников, чрезвычайно сильное впечатление. Что касается сократических диалогов, написанных Платоном, то оригинальность этой литературной формы заключается не столько в использовании дискурса, разделенного на вопросы

¹ Аристотель. Поэтика, 1447 б 10. См.: C. W. Müller. Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. München, 1975, S. 17 f.

и ответы (диалектический дискурс существовал и до Сократа), сколько в той роли, которая отведена центральному персонажу диалога — Сократу. Отсюда — весьма своеобразное отношение между автором и его произведением: с одной стороны, и между автором и Сократом — с другой. Автор создает видимость, что его сочинение написано с позиции человека постороннего, он будто бы довольствуется тем, что лишь воспроизводит спор, в котором сталкиваются противоположные тезисы: мы можем, самое большее, предположить, что он отдает предпочтение тезису, защищаемому Сократом. Словом, он как бы надевает маску Сократа. Так обстоит дело со всеми диалогами Платона. Здесь мы никогда не видим платоновского «я». Платон не упоминает о себе даже затем, чтобы сообщить читателю, что это он записал диалог; он не включает себя и в число действующих лиц. Но он, конечно, и не уточняет, что в излагаемых им речах принадлежит Сократу, а что — ему самому. Поэтому в его диалогах часто очень трудно отделить учение Сократа от философской доктрины Платона. Так Сократ вскоре после своей смерти становится мифологической фигурой. Но именно этот миф о Сократе наложил неизгладимый отпечаток на всю историю философии.

Сократическое незнание и критика софистического знания

В «Апологии Сократа», где Платон по-своему воспроизводит речь Сократа перед судьями во время процесса, на котором он был приговорен, последний рассказывает, как один из его друзей, Херефонт¹, спросил у дельфийского оракула, есть ли на свете человек более мудрый (*sophos*), чем Сократ, и оракул ответил, что нет никого мудрее Сократа. Тогда Сократ задал самому себе вопрос, что хотел сказать оракул, и пустился в долгое исследование; он стал присматриваться к людям, которые, согласно представлениям древних греков (о чём мы говорили в предыдущей главе), обладали мудростью, т.е. умением: государственным мужам, поэтам, ремесленникам, — чтобы отыскать между ними человека более мудрого, чем он сам. И вот Сократ приметил, что все эти люди думают, будто они всё знают, а

¹ Платон. Апол., 20–23.

на поверхку не обладают никаким знанием. Отсюда он заключил, что если он более мудр, то лишь потому, что, со своей стороны, не думает, будто знает то, чего не знает. Значит, оракул подразумевал, что мудрейший из людей « тот, кто знает, что знание его ничего не стоит»¹. Именно таково будет платоновское определение философа в диалоге «Пир»: философ ничего не знает, но отдает себе отчет в своем незнании.

Призвание Сократа, открытое ему, как сказано в «Апологии», дельфийским оракулом, т.е. в конечном счете самим богом Аполлоном, состоит, таким образом, в том, чтобы заставлять других осознать свое собственное не-знание, свою не-мудрость. Исполняя эту миссию, Сократ будет выступать в роли человека, который ничего не знает и пристодушно расспрашивает других. Это и есть знаменитая сократическая ирония — притворное неведение; желая дознаться, есть ли кто-нибудь мудрее его самого, Сократ всякий раз с искренним видом просит собеседника разъяснить ему какой-либо вопрос, какое-либо понятие. В «Государстве» один из участников диалога говорит:

Вот она, обычная ирония Сократа! Я уж и здесь всем заранее говорил, что ты не пожелаешь отвечать, прикинешься простачком и станешь делать все что угодно, только бы увернуться от ответа, если кто тебя спросит².

Недаром в своих беседах Сократ всегда предстает во-прошающим: «ибо он признает, что ничего не знает», отмечает Аристотель³. «Принижая себя, — говорит Цицерон, — Сократ больше, чем следовало, уступал тем, кого собирался опровергнуть: думая одно и говоря другое, он находил удовольствие в подобном двуличии, что зовется у греков "иронией"»⁴. Но дело тут вовсе не в двуличии, не в

¹ Апол., 23 б.

² Платон. Госуд., 337 а^{1*}.

³ Аристотель. О софист. опроверж., 183 б 8.

⁴ Цицерон. Лукулл^{2*}, 5, 15. О сократической иронии см.: R. Schaerer. Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique. — «Revue de métaphysique et de morale», t. 48, 1941, p. 181—209; V. Jankélévitch. L'Ironie. Paris, 1964; см. также: Гегель. Лекции по истории философии, кн. 2-я, ч. 1-я, гл. II, Третий отдел (G.W.F. Hegel. Leçons sur l'histoire de la philosophie, t. II. Paris, 1971, p. 286 et suiv.).

умышленном притворстве, а в своеобразном чувстве юмора, не позволяющем неизменно принимать всерьез и других, и самого себя, поскольку все человеческое, включая и философствование, ненадежно и зыбко, так что здесь едва ли есть чем гордиться. Итак, миссия Сократа в том, чтобы открывать людям глаза на их незнание. Это, по существу, целая революция в понимании знания. Конечно, Сократ заговаривает и с профанами, которые не ведают ничего, кроме прописных истин, и действуют не размышляя, под влиянием расхожих мнений и предрассудков; он охотно втолковывает им, что их мнимое знание ни на чем не основано. Но в первую очередь он обращается к тем, кто вследствие своей образованности убежден, что обладает знанием «как таковым». До Сократа существовало два типа людей этого рода: с одной стороны, аристократы знания, учители мудрости или истины — как Parmенид, Эмпедокл или Гераклит, — противопоставляющие свои умозрения невежеству толпы; с другой стороны — демократы знания, уверенные в том, что знание можно продавать всем и каждому: в них вы, конечно же, узнаёте софистов. Для Сократа знание — это не набор положений и формул, которые можно записать, передать другому или продавать в готовом виде. В начале «Пира»¹ сказано, что Сократ явился с запозданием, так как по дороге он остановился и застыл на месте, «обратив ум свой на самого себя»^{3*}. Когда он входит, Агафон, хозяин дома, просит его располагаться рядом с ним: «чтобы и мне, — говорит он, — досталась доля той мудрости, которая осенила тебя». «Хорошо было бы, — отвечает Сократ, — если бы мудрость имела свойство перетекать, как только мы прикоснемся друг к другу, из того, кто полон ею, к тому, кто пуст». Иными словами, знание нельзя уподобить изготовленной вещи или некоей полноте содержания, непосредственно передаваемой в письменной или устной форме.

Когда Сократ утверждает, что знает только одно, а именно что он ничего не знает, это означает, что он отказывается от традиционного представления о знании. Его фило-

¹ Пир, 174 d—175 d.

софский метод заключается не в том, чтобы сообщать некоторое знание, что сводилось бы к *ответам* на вопросы учеников, а как раз наоборот, в том, чтобы *спрашивать* учеников, потому что ему самому нечего им сказать, нечего преподать в части теоретического содержания знания. Сократическая ирония состоит в том, чтобы делать вид, будто желаешь узнать что-то от своего собеседника, — с целью подвести его к мысли, что он ничего не знает в той области, в которой мнит себя сведущим.

Но эта критика знания, по видимости всецело негативная, имеет двоякое значение. С одной стороны, она предполагает, что знание и истина, как мы уже говорили, не могут быть восприняты в готовом виде, а должны быть рождены самим индивидуумом. Не случайно в диалоге «Теэтет» Сократ уверяет, что, беседуя с другими, он довольствуется ролью повивальщика. Сам он ничего не знает и ничему не учит¹, а только задает вопросы, и вопросы эти помогают его собеседникам произвести на свет «свою» истину. Использованный Сократом образ наводит на мысль, что знание находится в самой душе и что индивидуум, после того как он открыл с помощью Сократа ничтожность своего знания, должен открыть для самого себя собственную душу. Развивая свое учение, Платон выразит эту идею в мифологической форме: всякое знание есть припоминание того, что созерцала душа в прошлом существовании. Человеку поэтому надо учиться вспоминать. Точка зрения Сократа совершенно иная. Его вопросы не приводят собеседника к какому-либо знанию, к каким-либо выводам, которые можно было бы сформулировать в виде положений, касающихся того или иного предмета. Сократический диалог, напротив, завершается апорией, показывает невозможность вывести и облечь в слова некоторое знание. Точнее, именно потому, что собеседник откроет тщету своего знания, он откроет в то же время и свою истину, т.е., переходя от знания к себе самому, поставит самого себя под сомнение. Иными словами, истинный предмет сократического диалога — не *то, о чем говорят, а тот, кто говорит*, как замечает Никий, один из персонажей Платона:

¹ Теэтет, 150 d.

Мне кажется, ты не знаешь, что тот, кто вступает с Сократом в тесное общение и начинает с ним доверительную беседу, вынужден, даже если сначала разговор шел о чем-то другом, прекратить эту беседу не раньше, чем, приведенный к такой необходимости самим рассуждением, незаметно для самого себя отчитается в своем образе жизни как в нынешнее, так и в прежнее время. Когда же он оказывается в таком положении, Сократ отпускает его не прежде, чем допросит обо всем с пристрастием [...] Я получаю удовольствие от близкого общения с этим мужем и не считаю злом, если нам напоминают, что мы сделали что-то плохо или продолжаем так поступать, но полагаю, что человек, не избегающий таких наставлений, необходимо станет более осмотрительным в последующей своей жизни¹.

Итак, Сократ подводит своих собеседников к самоанализу и самосознанию. Он досаждает им подобно «оводу»², задавая вопросы, которые ввергают их в сомнение и заставляют обратить внимание на себя самих, озабочиться собою:

О лучший из мужей, гражданин города Афин, величайшего из городов и больше всех прославленного за мудрость и силу, не стыдно ли тебе, что ты заботишься о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей, чтобы она была как можно лучше, не заботишься и не помышляешь?³

Таким образом, важно поставить под сомнение не столько свое кажущееся знание, сколько себя самих и те ценности, которым подчинена наша жизнь. После разговора с Сократом вконец сбитый с толку собеседник уже не знает, почему он поступает так, а не иначе. Он видит противоречия в своих рассуждениях и свои собственные внутренние противоречия. Он сомневается в самом себе и вслед за Сократом приходит к мысли, что он ничего не знает. Но при этом он смотрит на себя со стороны, он как бы раздваивается, какой-то частью своего существа отождествляясь с Сократом во взаимном согласии, которого тот требует от собеседника на каждом этапе рассуждения. Так в нем пробуждается самосознание; он ставит самого себя под сомнение.

¹ Лахет, 187 е 6.

² Апол., 30 е.

³ Апол., 29 д—е.

Итак, истинная проблема не в том, чтобы приобрести определенное знание, а в том, чтобы существовать определенным образом.

Я не старался ни о чем таком, о чем старается большинство: ни о наじиве денег, ни о домашнем устроении, ни о том, чтобы попасть в стратеги, ни о том, чтобы руководить народом; вообще не участвовал ни в управлении, ни в заговорах, ни в восстаниях, какие бывают в нашем городе [...] я не шел туда, где я не мог принести никакой пользы ни вам, ни себе, а шел туда, где мог частным образом всякому оказать величайшее благодеяние, стараясь убеждать каждого из вас не заботиться ни о чем своем раньше, чем о себе самом, — как бы ему быть что ни на есть лучше и умнее!*

Этот призыв «быть» заключен не только в каверзных вопросах Сократа, не только в его иронии, но, что самое главное, и в его способе существования, в его образе жизни, в самом его бытии.

Призыв «индивидуума» к «индивидууму»

Философствовать отныне означает не приобретать знание или умение, *sophia*, как думают софисты, а подвергать сомнению самого себя, оттого что чувствуешь себя не тем, чем надлежит быть. Таково будет определение фило-софа, человека, стремящегося к мудрости, в платоновском «Пире». Само же это чувство возникает при общении с незаурядной личностью — Сократом, который одним своим присутствием побуждает того, кто с ним сблизится, усомниться в себе. Об этом ведет речь Алкивиад в конце «Пира». Именно здесь, в похвальном слове Сократу, произнесенном Алкивиадом, очевидно, впервые в истории изображен Индивидуум, дорогой сердцу Кьеркегора, Индивидуум как единственная в своем роде, не укладывающаяся ни в какие рамки личность. Существуют, говорит Алкивиад², различные типы людей, к которым можно отнести индивидуумов; например, «великий воин, отличающийся благородством и мужеством»: под это определение подходит Ахилл, герой гомеровских времен, или, из современников, спартанский полководец Брасид; или же тип «владеющего ора-

¹ Апол., 36 б—с.

² Пир, 221 с—д.

торским искусством и умудренного опытом государственного мужа»: Нестор в гомеровскую эпоху, Перикл во времена Платона. Сократа же невозможно причислить к какому-либо разряду. Сравнивать его можно не с другими людьми, а только с силенами и сатирами. Он — atopos: странный, чудаковатый, вздорный, ни на кого не похожий, сбивающий с толку. В «Теэтете» Сократ скажет о себе: «Я человек совершенно вздорный (atopos) и люблю ставить людей в тупик (arotia)¹.

В этой уникальной личности есть что-то завораживающее, магически притягательное. Философские речи Сократа, по словам Алкивиада, жалят сердце, точно змея, и приводят душу в состояние одержимости, неистовства и философского опьянения, т.е. вызывают в человеке глубокое потрясение². Обратим на это особое внимание³. Сократ воздействует на своих слушателей на иррациональном уровне, вызывая у них эмоции и внушая им любовь. В диалоге, написанном учеником Сократа Эсхином из Сфетта, Сократ говорит об Алкивиаде, что если он, Сократ, не способен преподать ему что-либо полезное (что неудивительно, ибо Сократ ничего не знает), то все же может, как он полагает, сделать его лучшим благодаря любви, которую испытывает к нему Алкивиад, и постольку, поскольку тот находится рядом с ним⁴. В «Феаге», диалоге, ошибочно приписываемом Платону, но созданном между 369 и 345 гг. до н.э.⁵, т.е., вероятно, при жизни Платона, один из учеников признается Сократу, что хотя ничему от него не научился, но, однако же, делал великие успехи, когда сидел рядом и соприкасался с ним. Алкивиад из «Пира» не раз повторяет, что магические слова Сократа приводят его в смятение:

Мне казалось — нельзя больше жить так, как я живу [...] Он заставит меня признать, что я пренебрегаю самим собою⁶.

¹ Теэтет, 149 а.

² Пир, 215 с и 218 а—б.

³ См.: A.M. Ioppolo. *Opinione e scienza*. Napoli, Bibliopolis, 1986, p. 163.

⁴ K. Döring. Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates. — «Hermes», Bd 112, 1984, S. 16—30. См. также: C.W. Müller. Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. München, 1975, S. 233, Anm. 1.

⁵ Феаг, 130 д. См.: C.W. Müller. Op. cit., S. 128, Anm. 1.

⁶ Пир, 215 с—е; 216 а.

И дело не в том, что он превосходит других ораторов в красноречии. Как раз наоборот, говорит Алкивиад, на первых порах речи его кажутся смешными:

На языке у него вечно какие-то вычные ослы, кузнецы, сапожники и дубильщики, и кажется, что говорит он всегда одними и теми же словами одно и то же¹.

Алкивиад явно имеет в виду обычную аргументацию Сократа, которую можно найти в воспоминаниях о Сократе, написанных Ксенофонтом²: Сократ удивляется, что, если кто хочет отдать кого-нибудь в ученье сапожному ремеслу, или плотничьему, или кузачному, или верховой езде, он знает, где искать учителя, и даже если кто хочет лошадь или вола приучить к работе, то везде найдет для них учителей, но когда речь идет о справедливости, люди не знают, куда идти учиться. У Ксенофона софист Гиппий пеняет Сократу, что он всегда «повторяет одни и те же слова об одном и том же». Сократ охотно это признает и тем самым подталкивает своего собеседника на похвальбу: мол, он, Гиппий, наоборот, всегда старается сказать что-нибудь новое, даже если речь идет о справедливости. Сократ любопытствует, что нового может сказать Гиппий о предмете, который пребывает неизменным, но тот не желает отвечать, пока Сократ сам не выскажет своего мнения о справедливости:

Довольно с тебя и того, что ты над другими насмехаешься — предлагаешь всем вопросы и всех опровергаешь, а сам никому не хочешь дать отчета и ни о чем не хочешь высказать свое мнение³.

На что Сократ отвечает:

Я непрестанно показываю людям, что я считаю справедливым. Если не словом, то делом показываю.

Это означает, что наилучшим определением справедливости служит в конечном счете сама жизнь справедливого человека.

Именно могучая индивидуальность Сократа пробуждает к сознанию индивидуальность его собеседников. Но реакция их далеко не одинакова. Никий, как мы видели, рад

¹ Пир, 221e.

² Ксенофонт. Воспоминания, IV, 4, 5.

тому, что Сократ заставляет его усомниться в себе самом. Алкивиад же, наоборот, пытается воспротивиться влиянию Сократа, он испытывает лишь чувство стыда перед ним и, стремясь освободиться от этих уз, порой даже желает его смерти. Иными словами, Сократ может только призвать своего собеседника испытать себя, подвергнуть себя исследованию. Для того чтобы завязался диалог, который побудил бы индивидуума, как выразился Никий, отчитаться в своем образе жизни, беседующий с Сократом должен, как и сам Сократ, подчиниться требованиям рационального дискурса или, лучше сказать, требованиям разума. Иначе говоря, самоанализ, сомнение в себе возможны лишь тогда, когда индивидуальность преодолевает себя и возвышается до уровня всеобщности, представленной логосом, общим для двух собеседников.

Сократово знание: абсолютная ценность нравственного намерения

Оставим теперь в стороне незнание Сократа. Мы уже предугадываем, в чем состоит его знание. Сократ не устает повторять, что он ничего не знает, ничему не может научить других, что каждый должен думать самостоятельно и сам открывать свою истину. Но тут напрашивается вопрос: а не открыл ли и Сократ в себе самом некое знание? Одно место из «Апологии»¹, где противопоставляются знание и незнание, позволяет нам сделать такое предположение. Сократ произносит здесь то, что могли бы ему сказать многие: «Не стыдно ли тебе, Сократ, заниматься таким делом, от которого, может быть, тебе придется теперь умереть?» И вот каков был бы его ответ:

Нехорошо ты это говоришь, будто человеку, который приносит хотя бы малую пользу, следует принимать в расчет смерть, а не думать всегда лишь о том, делает ли он дела справедливые или несправедливые, дела доброго человека или злого.

В этом контексте незнанием оказывается страх смерти:

Бояться смерти есть не что иное, как думать, что знаешь то, чего не знаешь. Ведь никто же не знает ни того, что такая смерть, ни того, не есть ли она для человека величайшее из благ, а все боятся

¹ Апол., 28 в.

*ее, как будто знают наверное, что она есть величайшее из зол. Но не самое ли это позорное невежество — думать, что знаешь то, чего не знаешь?*¹

Что до Сократа, то он знает, что ничего не знает о смерти, но зато он убежден, что обладает знанием совершенно иного рода:

А что нарушать закон и не слушаться того, кто лучше меня, будь это Бог или человек, нехорошо и постыдно — это вот я знаю. Никогда поэтому не буду я бояться и избегать того, что может оказаться и благом, более, чем того, что наверное есть зло.

Важно отметить, что знание и незнание относятся тут не к понятиям, а к ценностям: ценностному значению смерти, с одной стороны, и морального блага — с другой. Сократ не знает, какое ценностное значение нужно придавать смерти, ибо она не в его власти: опыт собственной смерти невозможен по определению. Но он знает ценность нравственного поступка и нравственного намерения, поскольку и то и другое зависит от его выбора, от его решения, от его личной позиции и, таким образом, имеет свой источник в нем самом. Подобное знание — это, опять-таки, не ряд положений, не абстрактная теория, а верность выбора, решения, начинания; знание есть не просто знание, а знание-того-что-должно-предпочитать, и, следовательно, умение жить как подобает. Именно этим знанием ценности и руководится Сократ в беседах со своими согражданами:

Если кто из вас станет возражать и утверждать, что он заботится о себе, [хотя это не так], то я не оставлю его и не уйду от него тотчас же, а буду его расспрашивать, пытать, опровергать и, если мне покажется, что в нем нет доблести, а он только говорит, что есть, буду попрекать его за то, что он самое дорогое не ценит ни во что, а плохое ценит дороже всего².

Это знание ценности черпается из внутреннего опыта Сократа, из опыта такого выбора, который предполагает его во всей его полноте. Следовательно, и в этом случае человек открывает знание в себе самом. Внутренний характер знания особенно ярко выражен в представлении

¹ Апол., 29 а—б.

² Апол., 29 е.

Сократа о своем *демоне* (*daimōn*) — том божественном голосе, что звучит в нем, отвращая от некоторых поступков. Что это: мистический опыт? Мифологический образ? Трудно сказать. Как бы то ни было, мы находим здесь образное осмысление того, что впоследствии будет называться нравственным сознанием.

Итак, судя по всему, Сократ неявно предполагал, что людям присуще врожденное стремление к благу. Потому-то он и отводил себе роль повивальщика, который всего лишь помогает собеседнику открыть свои внутренние возможности. Это проясняет смысл сократического парадокса: никто не творит зла по собственной воле¹, или в другой формулировке: добродетель есть знание²; Сократ утверждает тем самым, что человек совершает моральное зло лишь оттого, что принимает его за благо, а добродетелен бывает тогда, когда всем сердцем, всем своим существом знает, в чем моральное благо. Роль философа заключается, таким образом, в том, чтобы привести своего собеседника к ясному пониманию и «реализации» морального блага и истинной ценности. Сердцевина сократического знания — влечеие к благу³.

Итак, основное содержание сократического знания составляет «абсолютная ценность нравственного намерения» и достоверность, которую обеспечивает выбор этой ценности. Конечно, это современное выражение, Сократ бы такое не употребил. Но оно подчеркивает всю значимость сократической идеи. В самом деле, можно сказать, что некоторая ценность является для человека абсолютной, если он готов за нее умереть. Именно таково отношение Сократа к «наилучшему», т.е. к справедливости, долгу, нравственной чистоте. Он не единожды повторяет в «Апологии», что предпочитает подвергнуть себя опасности и даже принять смерть, нежели изменить долг и отречься от своего при-

¹ Сократ у Аристотеля: Никомахова этика, VII, 3, 1145 б 21—27.

² Сократ у Аристотеля: Евдемова этика, I, 5, 1216 б 6—8; Ксенофонт. Воспоминания, III, 9, 5.

³ A.-J. Voelke. L'idée de volonté dans le stoïcisme. Paris, 1973, p. 194, по поводу так называемого интеллектуализма Сократа: «Сократовская диалектика неразрывно соединяет познание блага и выбор блага».

звания¹. В «Критоне»² Платон вкладывает в уста Сократа изложение воображаемого разговора с афинскими Законами. Законы убеждают Сократа, что если он попытается скрыться, чтобы спастись от смерти, то причинит зло всему городу, подав пример неповиновения законам: он не должен ставить свою жизнь превыше того, что справедливо. В «Федоне» Сократ говорит:

Эти жилы и кости уже давно, я думаю, были бы где-нибудь в Мегарах или в Беотии, увлеченные ложным мнением о лучшем, если бы я не признал более справедливым и более прекрасным не бежать и не скрываться, но принять любое наказание, какое бы ни назначило мне государство³.

Абсолютная ценность нравственного выбора предстает в новом свете, когда Сократ заявляет: «С человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти»⁴. Это означает, что вещи, воспринимаемые людьми как зло: смерть, болезни, бедность, — не являются для него злом. На его взгляд, существует только одно зло — моральная вина, только одно благо, одна ценность — воля творить добро. Отсюда следует, что человек должен постоянно подвергать критической оценке свой образ жизни, чтобы знать, всегда ли им движет воля к добру. В некотором смысле можно сказать, что Сократ интересует не определение объективного теоретического содержания нравственности (что надлежит делать), а выяснение, готов ли человек в реальной жизни делать то, что считает справедливым и благим (как надлежит действовать). В «Апологии» Сократ не дает никакого теоретического объяснения, почему он заставляет себя поверять и свою собственную жизнь, и жизнь других. Он только говорит, во-первых, что это задача, возложенная на него Богом, и, во-вторых, что лишь подобная ясность и строгость в отношении самого себя способна придать человеческой жизни смысл:

Жизнь без такого исследования не есть жизнь для человека⁵.

¹ Апол., 28 b и сл.

² Критон, 50 а.

³ Федон, 98 е.

⁴ Апол., 41 d.

⁵ Апол., 38 а.

Возможно, мы видим здесь смутное предвосхищение идеи, которая позднее, в связи с совсем иной проблематикой, будет развита Кантом: нравственность заключается в чистоте намерения, определяющего поступок, и эта чистота состоит именно в том, что моральному благу придают абсолютную ценность, полностью отрекаясь от своего индивидуального интереса.

Впрочем, у нас есть все основания полагать, что сократическое знание достигается, но не может быть достигнуто. Сократ не перестает испытывать не только других, но и самого себя. Чистота нравственного намерения должна возрождаться вновь и вновь. Преображение личности никогда не бывает окончательным, оно требует неустанного труда.

Забота о себе, забота о других

Касаясь странности философии, М. Мерло-Понти заметил, что она «никогда не погружается в мир целиком, но никогда и не замыкается в себе»¹. Это относится и к странному, ни на кого не похожему Сократу. Мир не поглощает его — но он не чуждается мира.

С одной стороны, он проповедует, по мнению его сограждан, полную переоценку ценностей, которая кажется им непонятной:

Если я скажу, что ежедневно беседовать о доблестях и обо всем прочем, о чем я с вами беседую, пытая и себя, и других, есть к тому же и величайшее благо для человека, а жизнь без такого исследования не есть жизнь для человека, — если это я вам скажу, то вы мне не поверите².

Для афинян обращенный к ним призыв поставить под вопрос все свои ценности, все принципы своего поведения, озабочиться о себе самих равносителен неприятию обыденности, пренебрежению неписанными законами и условиями повседневной жизни, отрицанию привычного для них мира. И действительно, не означает ли этот настоящий совет озабочиться о себе самих призыв обособиться от города, исходящий от человека, который и сам в какой-то степени отчужден от мира, человека, справедливо называемого *atopos*, — сбивающего с толку, не укладываю-

¹ M. Merleau-Ponty. *Eloge de la philosophie et autres essais*. Paris, 1965, p. 38*.

² Апол., 38 а.

щегося ни в какие рамки, отнимающего покой? Не был ли Сократ прототипом столь распространенного, хотя и очень далекого от истины, образа философа, который боится трудностей жизни и пытается найти прибежище в собственной беззмятежной совести?

Но, с другой стороны, портрет Сократа, нарисованный Алкивиадом в платоновском «Пире» и, кроме того, Ксенофонтом, является нам совсем другого человека: это человек, принимающий деятельное участие в жизни города; человек почти что обыкновенный, занимающийся будничными делами, имеющий жену и детей; разговаривающий со всеми на улицах, в лавках, в гимнасиях; хороший сотрапезник, способный пить больше всех, не пьянея; храбрый и выносливый воин.

Итак, забота о себе не противоречит заботе о городе. В «Апологии» и «Критоне» Сократ высказывает весьма примечательную мысль, что его долг, то, ради чего ему следует пожертвовать всем, даже собственной жизнью, — повинование законам города, тем персонифицированным Законам, которые в «Критоне» уговаривают Сократа не поддаваться соблазну бежать из тюрьмы и покинуть Афины, внушая ему, что подобный эгоистический поступок был бы несправедливостью по отношению к Афинам. Такая позиция не имеет ничего общего с конформизмом. У Ксенофonta Сократ говорит, что можно «повиноваться законам, желая их изменить, точно так же как приходится идти на войну, желая мира». Мерло-Понти подчеркивает: «Повинование Сократа есть способ сопротивления»¹, он подчиняется законам, чтобы доказать городу истину своей философской позиции и абсолютную ценность нравственного намерения. Поэтому нельзя согласиться с Гегелем, что «Сократ ушел в себя, чтобы искать там правое и доброе»²; наоборот, как пишет Мерло-Понти, «он считал, что невозможно быть справедливым в одиночку, что быть в полном одиночестве — значит не быть»².

Забота о себе, таким образом, неотделима от заботы о других, заботы о городе, как это видно на примере самого

¹ M. Merleau-Ponty. Op. cit., p. 44.

² M. Merleau-Ponty. Op. cit., p. 48.

Сократа, весь смысл существования которого — в попечении о других. Сократ сочетает в себе «миссионерство» и «народность». Эти два аспекта мы обнаружим и в некоторых философских учениях эпохи эллинизма.

Однаково как богатому, так и бедному позволяю я меня спрашивать [...] А что я такой как будто бы дан городу Богом, это вы можете усмотреть вот из чего: похоже ли на что-нибудь человеческое, что я забросил все свои собственные дела [...] и столько лет уже занимаюсь вашим делом, обращаясь к каждому и убеждая его заботиться о добродетели¹.

Итак, Сократ смотрит на мир со стороны, но он — не сторонний наблюдатель. Моральная требовательность и те обязанности, которые она налагает, возвышают его над людьми и вещами, но живет он среди людей и вещей, живет жизнью своих сограждан, ибо подлинная философия существует только в повседневности. И потому для всей античности Сократ станет примером идеального философа, чье философское творение — сама его жизнь и смерть². В начале II в. н.э. Плутарх писал:

Большинство людей воображают, будто философия состоит в том, чтобы произносить речи с кафедры или заниматься толкованием книг. Они не замечают той повседневной философии, что сообразно своей истинной природе постоянно присутствует в наших делах и поступках [...] Сократ не усаживал слушателей рядами, не восседал в преподавательском кресле, у него не было установленных часов для бесед или прогулок со своими учениками. Но даже когда он шутил или когда пил в их компании, когда он разделял с ними тяготы военных походов, когда разгуливал с ними по рыночной площади, когда, наконец, превратился он в узника и пришло ему испить смертельную чашу, — он беспрестанно философствовал. Сократ первый показал, что во всякое время и во всяком месте, что бы с нами ни происходило и что бы мы ни делали, обыденная жизнь неизменно доставляет нам повод философствовать³.

¹ Апол., 33 б и 31 б.

² См.: A. Dihle. Studien zur griechischen Biographie, 2 Aufl. Göttingen, 1970, S. 13—20.

³ Плутарх. Должно ли старику заниматься государственными делами, 26, 796 с—д.

IV

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФА В «ПИРЕ» ПЛАТОНА

Мы не знаем с достоверностью, употреблял ли Сократ в своих беседах слово *philosophia*. Во всяком случае, если это было так, он, вероятно, вкладывал в это слово общепринятый в то время смысл, т.е. использовал его, как и другие, для обозначения общей культуры, которую софисты и все прочие могли передавать своим ученикам. Таков, к примеру, смысл слова *philosophia* в тех редких случаях, когда оно употребляется в «Меморабилиях» — воспоминаниях о Сократе, собранных его учеником Ксенофонтом. И все же именно под влиянием личности и учения Сократа Платон в своем «Пире» придаст слову «философ», а значит, и слову «философия» новый смысл.

«Пир» Платона

«Пир», вместе с «Апологией», представляет собой величественный памятник, воздвигнутый Сократу, — памятник, созданный с удивительным мастерством. В этом диалоге Платон с присущим ему искусством сочетает философские темы и мифологические символы. Как и в «Апологии», теоретическая часть сведена здесь к минимуму: лишь на некоторых страницах, впрочем, чрезвычайно важных, речь идет о созерцании Прекрасного; в основном же диалог посвящен описанию образа жизни Сократа, который предстает как образец философа. Определение философа¹, сформулированное в ходе диалога, приобретает при этом наглядный смысл.

Итак, фигура Сократа является в диалоге центральной. Диалог построен как повествование некоего Аристодема, рассказывающего, как Сократ пригласил его пойти с ним на пир к поэту Агафону, празднующему свою победу в состязании трагедий. Сократ приходит туда, однако, с запоз-

¹ Об употреблении термина *philosophia* и родственных ему слов у Платона см.: M. Dixsaut. Le Naturel philosophe. Paris, 1985.

данием, потому что по дороге он остановился и долго стоял неподвижно, предаваясь своим мыслям. Участники пира по очереди выступают с похвальным словом Эроту. Выступление Сократа занимает почти столько же времени, сколько речи всех предыдущих ораторов, вместе взятых. Когда в конце пира появляется Алкивиад, пьяный, с венком на голове, поддерживаемый флейтисткой, он произносит длинный панегирик Сократу, раскрывая перед нами разные стороны его личности. Под конец Сократ остается один, безмятежный, с ясной головой, посреди заснувших сотрапезников, хотя выпил он больше других.

Бодрствуют еще только Агафон, Аристофан и Сократ, которые пьют из большой чаши, передавая ее по кругу слева направо, причем Сократ ведет с ними беседу [...] Сократ вынудил их признать, что один и тот же человек должен уметь сочинить и комедию и трагедию [...] Сперва уснул Аристофан, а потом, когда уже совсем рассвело, Агафон. Сократ [...] встал и ушел. Придя в Ликей и умывшись, Сократ провел остальную часть дня обычным образом.

Концовка диалога дала пищу воображению поэтов. Здесь сразу приходят на ум стихи Гёльдерлина о мудреце, который в состоянии вынести всю полноту счастья, ниспосланного Богом:

У каждого своя мера.
Тяжело снести несчастье, еще тяжелее — счастье.
Но был мудрец, что умел
С полудня до полуночи
И до утренней зари
Светлым оставаться на пиру¹.

С той же ясностью мысли, с какой Сократ покинет пир, он примет и смерть, замечает Ницше:

Он пошел на смерть с тем же спокойствием, с каким он, по описанию Платона, как последний сотрапезник, покидает при брезжущем рассвете дня пир, чтобы начать новый день, между тем как за его спиной на скамьях и на земле остаются заставшиеся гости, чтобы грезить о Сократе, этом истинном эротике. Умирающий Сократ стал новым, никогда дотоле невиданным идеалом для благодородного греческого юношества².

¹ Hölderlin. Le Rhin, trad. G. Bianquis. Paris, 1943, p. 391—393*.

² Ницше. Рождение трагедии, § 13**.

Как хорошо показал Д. Бабю¹, в построении диалога, который должен изобразить реального Сократа и заодно его идеализировать, имеют значение малейшие детали. Собравшиеся на пир наметили себе программу, определяющую и как они будут пить, и на какую тему каждый из них произнесет речь. Темой будет Эрот. В диалоге, повествующем о пире, на котором присутствовал Сократ, рассказывается о том, как пирующие спровоцировали со своей задачей, в каком порядке следовали их речи и что говорили ораторы. Согласно Д. Бабю, пять предшествующих речей — Федра, Павсания, Эриксимаха, Аристофана и Агафона — представляют собой диалектическое развитие темы, подготавливающее восхваление Эрота Диотимой, жрицей из Мантинеи, речь которой приведет Сократ, когда настанет его очередь.

По ходу диалога, и в особенности в речах Диотимы и Алкивиада, в облике Эрота и Сократа появляются все новые и новые общие черты. И если под конец они и вовсе сближаются, то причина этого проста: и Эрот, и Сократ воплощают в себе, первый — в мифологической форме, второй — исторически, образ философа. Таков глубинный смысл диалога.

Эрот, Сократ и философ

Восхваление Эрота Сократом явно строится в собственно сократической манере. Это значит, что Сократ не будет, по примеру других сотрапезников, держать речь, в которой скажет, что Эрот обладает таким-то и таким-то совершенством. Он не станет говорить сам, поскольку ничего не знает, а заставит говорить других, и в первую очередь Агафона — того, кто непосредственно перед ним произнес похвальное слово Эроту и как раз провозгласил, что Эрот красив и нежен. Для начала Сократ задает Агафону вопрос: есть ли любовь желание того, чем обладают, или же она есть желание того, чем не обладают? Если признать, что любовь есть влечение к тому, чем не обладают, и если любовь есть влечение к прекрасному, то не следует ли отсюда, что сама

¹ D. Babut. Peinture et dépassement de la réalité dans le «Banquet» de Platon. — «Revue des études anciennes», t. 82, 1980, p. 5—29. Статья воспроизведена в сб.: Parerga. Choix d'articles de D. Babut. Lyon, 1994, p. 171—196.

любовь не может быть прекрасной, поскольку она не обладает красотой? Вынудив Агафона согласиться с этим заключением, Сократ опять-таки не станет излагать собственную теорию Любви, а перескажет то, что поведала ему об Эроте мантинейская жрица Диотима, с которой он когда-то беседовал. Поскольку Эрот зависим от чего-то другого, и притом от того, чего он лишен, он не может быть богом, как ошибочно полагают все восхвалявшие его до Сократа сотрапезники; это всего лишь *daimōn*, гений, нечто среднее между богами и людьми, между бессмертными и смертными¹. Эрот не только занимает срединное положение между двумя противоположными сферами реальности, но и служит посредником: гений общается и с богами, и с людьми, он причастен посвящениям в таинства и заклинаниям, исцеляющим болезни души и тела, он передает людям, бодрствующим либо спящим, волю богов. Чтобы разъяснить Сократу смысл такого представления об Эроте, Диотима рассказывает ему миф о рождении этого гения². В день, когда родилась Афродита, боги собирались на пир. Только они отобедали, как пришла просить подаяния Пени́я («Бедность», «Нужда»). Порос (что означает «Средство», «Способ», «Богатство»), охмелев от нектара, уснул в саду Зевса. Пения прилегла к нему, чтобы избыть свою бедность, родив дитя от Пороса. Так она зачала Эрота. Происхождение этого гения, говорит Диотима, объясняет его природу и нрав. Зачатый в день рождения Афродиты, он любит красивое. Сын Пении, он всегда беден, вечно терпит нужду, вечно скитается. Сын Пороса, он горазд на выдумки и лукав.

Мифологическое описание Диотимы благодаря искусству Платона, не чужому тонкой шутке, приложимо разом и к Эроту, и к Сократу, и к философу. Прежде всего, к вечно нуждающемуся Эроту:

Он всегда беден и вопреки распространенному мнению совсем не красив и не нежен, а груб, неопрятен, не обут и бездомен; он валяется на голой земле, под открытым небом, у дверей, на улицах.

Однако, будучи достойным сыном Пороса, этот любящий Эрот — «искусный ловец»:

¹ Пир, 202 е.

² Пир, 203 а и сл.

Он расставляет сети благородным душам, он храбр, дерзок и силен [...] он непрестанно строит козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист^{3}.*

Но описание это приложимо и к другому любящему — Сократу, такому же босоногому ловцу¹. В конце диалога Алкивиад описывает Сократа во время военного похода на Потидею: в зимнюю стужу расхаживающего босиком, покрытого грубым плащом, не спасающим от холода. В начале диалога мы узнаем, что, отправляясь на пир, Сократ по такому случаю умылся и обул сандалии. Его босые ноги и старый плащ были излюбленной темой комических поэтов². Сократ, каким его изображает комедиограф Аристофан в своих «Облаках», — тоже достойный сын Пороса: «дерзкий, бойкий на язык, наглый, бесстыжий [...] изворотливый, хитрая бестия»³. В похвальном слове Сократу Алкивиад также упоминает о его дерзости, а еще до него, в начале диалога, о том же говорил и Агафон⁴. Для Алкивиада Сократ тоже сущий колдун⁵, завораживающий души своими речами. Что же до выносливости Эрота, то ее мы узнаем в портрете Сократа-воина, нарисованном Алкивиадом: он легко переносит холод и жажду, не поддается страху, не пьянеет от вина, мужественно терпит лишения⁶.

Но изображение Эрота-Сократа — это и портрет философа, поскольку, сын Пороса и Пении, Эрот беден и не выходит из нужды, но умеет ловко восполнить свою бедность и нужду, свою ущербность. Для Диотимы Эрот есть, таким образом, фило-соф, потому что он находится посередине между мудростью и невежеством. Платон⁷ не определяет здесь, что он подразумевает под мудростью. Он только дает понять, что речь идет о состоянии трансцендентном, так как поистине мудры одни только боги⁸. Можно предпо-

¹ Пир, 174 а, 203 с—д и 220 б. См.: V. Jankélévitch. L'Ironie, p. 122—125.

² Примеры можно найти у Диогена Лазарского: О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, II, 27—28.

³ Аристофан. Облака, 445 и сл.

⁴ Пир, 175 е и 221 е.

⁵ Пир, 215 с.

⁶ Пир, 220 а—д.

⁷ Пир, 203 е и сл. .

⁸ См.: Федр, 278 д.

ложить, что мудрость представляет собой совершенное знание, отождествляемое с добродетелью. Но, как мы уже сказали и еще раз повторим в дальнейшем¹, в греческой традиции знание, или *sophia*, — это не столько чисто теоретическое знание, сколько умение — умение достойно жить; признаки такой мудрости мы находим не в теоретических познаниях философа Сократа, а в самом его образе жизни, описанном в Платоновом «Пире».

По словам Диотимы, есть две категории существ, которые не занимаются философией: с одной стороны, боги и мудрецы, потому что они уже мудры, и, с другой стороны, невежды, потому что они считают себя мудрыми:

*Из богов никто не занимается философией и не желает стать мудрым (*sophos*), поскольку боги и так уже мудры; да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится. Но не занимаются философией и не желают стать мудрыми опять-таки и невежды. Ведь тем-то и скверно невежество, что человек и не прекрасный, и не совершенный, и не умный вполне доволен собой. А кто не считает, что в чем-то нуждается, тот и не желает того, в чем, по его мнению, не испытывает нужды.*

Но Сократ спрашивает: «Так кто же, Диотима, стремится к мудрости, коль скоро ни мудрецы, ни невежды философией не занимаются?» И Диотима отвечает:

*Занимаются ею те, кто находится посредине между мудрецами и невеждами, а Эрот к ним и принадлежит. Ведь мудрость — это одно из самых прекрасных на свете благ, а Эрот — это любовь к прекрасному, поэтому Эрот не может не быть философом, то есть любителем мудрости, а философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой. Обязан же он этим опять-таки своему происхождению: ведь отец у него мудр (*sophos*) и богат, а мать не обладает ни мудростью, ни богатством.*

Здесь тоже мы узнаем в Эроте черты не только философа вообще, но и Сократа, который по видимости ничего не знал и был подобен невеждам, но в то же время сознавал свое незнание: таким образом, он отличался от невежд тем, что, зная о своем незнании, стремился к знанию, хотя, как мы убедились², его представление о знании было далеким от обычных понятий. Итак, Сократ и вообще философ есть

¹ См. с. 33 и 289.

² См. с. 48—52.

Эрот: не обладая ни мудростью, ни красотой, ни благом, он стремится к мудрости, красоте, благу. Он есть Эрот, что означает Стремление — не пассивное ностальгическое томление, а властное побуждение, достойное того «искусного ловца», каким является Эрот.

Казалось бы, нет ничего проще и естественнее этого промежуточного положения философа. Он находится посередине между знанием и неведением. Напрашивается вывод, что, усердно занимаясь философией, он решительно преодолеет невежество и достигнет мудрости. Однако все гораздо сложнее.

За противопоставлением мудрецов, философов и невежд проглядывает строгая логическая схема деления понятий, открывающая далеко не столь оптимистическую перспективу. Действительно, противопоставив мудрых и не-мудрых, Диотима тем самым установила между ними отношение *противоречия*, не допускающее ничего промежуточного: можно быть либо мудрым, либо не мудрым, среднего не дано. С этой точки зрения, нельзя сказать, что философ — это нечто промежуточное между мудрым и не-мудрым, ибо если он не «мудр», то он с необходимостью «не-мудр». И значит, ему никогда не достичь мудрости. Но не-мудрых Диотима подразделяет на два вида: есть такие, которые не знают о своей не-мудрости, — это невежды, и такие, кто сознает собственную не-мудрость, — это философы. Заметим теперь, что в категории не-мудрых невежды, не сознавшие своей не-мудрости, составляют противоположность мудрым* и с этой точки зрения, т.е. в рамках отношения *противоположности*, философы являются чем-то промежуточным между мудрыми и невеждами, поскольку они суть не-мудрые, знающие о своей не-мудрости: они ни мудрецы, ни невежды. Это деление сопоставимо с другим, весьма распространенным в школе Платона, — различием «благого» и «не благого». Между этими двумя понятиями нет никакой середины, так как они находятся в отношении противоречия, но в том, что не является хорошим, можно различать то, что не хорошо и не дурно, и то, что дурно. В этом случае будет установлено отношение противоположности между хорошим и дурным, и между ними окажется нечто промежуточное, а именно «ни хорошее,

ни дурное»¹. Подобные логические схемы в школе Платона играли весьма важную роль². Они служили для различения таких понятий, которые не предполагают градации, и таких, которые допускают различные степени качества. Понятия «мудрое», «благое» абсолютны. Они исключают какие-либо вариации: нельзя быть более или менее мудрым, более или менее благим. Но то, что является промежуточным, — «ни хорошее, ни дурное» или «философ» — допускают градацию: философ никогда не достигнет мудрости, но он может все более приближаться к ней. Итак, в «Пире» показано, что философия есть не мудрость, а способ существования и дискурс, определяемые идеей мудрости.

После платоновского «Пира» этимологическое содержание слова *philosophia*: «любовь, стремление к мудрости» — становится, таким образом, самой программой философии. Можно сказать, что с Сократом, каким он предстает в «Пире», философия окончательно приобретает в истории человеческой мысли свою характерную окраску, ироническую и трагическую одновременно. Ироническую — поскольку истинным философом всегда будет тот, кто знает о своем незнании, знает, что он не мудр, и кого, следовательно, нельзя назвать ни мудрым, ни несмысленным, кто не находит своего места ни среди невежд, ни среди мудрецов, не принадлежит всецело ни миру людей, ни миру богов — неприкаянный и бесприютный, как Эрот и Сократ. Трагическую — потому что странное это существо терзаемо желанием достичь недоступной, но неодолимо влекущей к себе мудрости. Подобно Кьеркегору³, христианину, который хотел быть христианином, но знал, что христианин один лишь Христос, философ знает, что он не может достичь своего идеала, что ему не дано стать тем, чем он страстно желает быть. Таким образом, Платон полагает непреодолимое расстояние между философией и мудростью. Философия определяется через то, чего она лишена, через недосягаемую, трансцендентную норму, которая, однако же, в известном смысле является ее собственной внутренней нор-

¹ См.: Платон. Лисид, 216 d, 218 b 1.

² H.-J. Krämer. Platonismus und hellenistische Philosophie. Berlin, 1971, S. 174—175, 229—230.

³ Кьеркегор. Мгновение, § 10. — Kierkegaard. Oeuvres complètes, t. XIX, p. 300—301.

мой. Платонизму созвучны знаменитые слова Паскаля: «Ты не искал бы Меня, если б уже Меня не нашел»¹. «Никак не причастное благу, — скажет Плотин, — не может и искать блага»². Вот почему Сократ изображен в «Пире» одновременно как тот, кто утверждает, что вовсе не обладает мудростью, и как человек, чей образ жизни вызывает восхищение. Ибо философ — это не только промежуточное звено, но и посредник, вроде Эрота. Он приоткрывает людям мир богов, мир мудрости. Он как те фигурки силенов³, которые снаружи выглядят забавными и смешными, а внутри таят изваяния богов. Так, Сократ и жизнью своей, и своими речами, оказывающими магическое и поистине демоническое действие, побуждает Алкивиада поставить под вопрос самого себя и признаться себе, что ради того существования, которое он ведет, и жить-то на свете не стоит. Мимоходом отметим, вслед за Л. Робеном⁴, что и само литературное произведение, написанное Платоном и носящее название «Пир», похоже на Сократа: это тоже силен, скрывающий под иронией и юмором глубочайшие понятия.

Не один только Эрот утрачивает в «Пире» прежнее достоинство и лишается своего ореола, переходя из разряда богов в разряд гениев. Нечто подобное происходит и с философом: теперь это уже не тот, кто восприемлет от софистов готовое знание, а тот, кто сознает одновременно свою ущербность и свое влечение к прекрасному и благому.

Таким образом, философ, обретающий в «Пире» самосознание, предстает, как Сократ⁵, человеком, о котором нельзя сказать ни что он всецело принадлежит миру, ни что он всецело от мира отчужден. Как убедился Алкивиад в походе на Потидею, Сократ обладает способностью оставаться счастливым при любых обстоятельствах. Он умеет наслаждаться достатком и превосходит всех в искусстве пить не пьянея; когда же приходится терпеть лишения, он стойко переносит голод и жажду и чувствует себя так же хорошо, как и тогда, когда всего вдоволь. Сократ столь же легко

¹ Паскаль. Мысли, § 553 по Брюнвику (Classiques Hachette)*.

² Плотин. Эннеады, III, 5 (50), 9, 44, p. 142 Hadot*.

³ Пир, 215 b—c.

⁴ L. Robin. Notice, dans Platon. Le Banquet. Paris, 1981 (1-re éd. 1929), p. CV, n. 2.

⁵ См. выше, с. 52—54.

переносит холод, ничего не боится, проявляет редкое самообладание в бою. Он безразличен ко всему, что прельщает других, — наружной красоте, богатству и вообще какому бы то ни было внешнему превосходству. В его глазах все это ничто. Более того, он может полностью погрузиться в размышления, отречившись от всего окружающего. Во время экспедиции в Потидею товарищи по оружию однажды видели, как он целый деньостоял на одном месте, о чем-то раздумывая. То же происходит с ним и в начале диалога, чем и объясняется его опоздание на пир. Возможно, Платон тем самым дает понять, что Сократ был посвящен мантинейской жрицей в мистерии любви и научился созерцать подлинно прекрасное; тот, кто достигнет такого созерцания, вещает жрица из Мантинеи, станет вести жизнь, ради которой только и стоит жить на свете, и через это обретет высшее достоинство (*aretē*), истинную добродетель¹. Итак, философия теперь являет себя как некий опыт любви, о чем мы еще будем говорить ниже². Таким образом, Сократ оказывается существом, которое, не будучи богом, ибо у него облик обыкновенного человека, в то же время возвышается над людьми: это именно *daimōn*, сочетающий в себе божественную и человеческую природу. Но подобное сочетание неизбежно сопряжено с некоторой странностью, с нарушением равновесия, быть может, даже с внутренним разладом.

Определение философа, данное в «Пире», будет иметь первостепенное значение для всей истории философии. Для стоиков, например, как и для Платона, философ по самой своей природе отличен от мудреца, и в свете этого противопоставления, основанного на отношении противоречия, философ нимало не отличается от простых смертных. Если человек упал в воду, говорят стоики, неважно, на какую он погрузился глубину, — все равно он утонул³. Между мудрым и не-мудрым есть специфическое сущностное различие: только не-мудрый бывает таковым в большей или меньшей степени, мудрец же соответствует абсолютному совершенству, не допускающему степеней. Но тот факт, что философ

¹ Пир, 211 d—212 a.

² См. с. 82 и сл.

³ Цицерон. О пределах добра и зла, III, 14, 48.

не-мудр, не означает, что он ничем не выделяется среди других людей. Философ сознает свое состояние не-мудрости, он жаждет мудрости, он старается приблизиться к мудрости, которая в представлении стоиков есть особое трансцендентное состояние, достигаемое лишь внезапным преображением. Да и что такое мудрец? Он или вообще не существует, или встречается чрезвычайно редко. Итак, философ может совершенствоватьсь, но всегда лишь в пределах своей не-мудрости. Он стремится к мудрости асимптотически, никогда ее не достигая.

У других философских школ не будет столь строгого теоретического разграничения философии и мудрости, но в общем мудрость останется идеалом, вдохновляющим философа, и, что самое главное, философия будет рассматриваться как упражнение в мудрости и, следовательно, как некоторый образ жизни. Эта идея сохранится на протяжении столетий; мы встречаем ее у Канта¹, она неявно присутствует у всех философов, которые, исходя из этимологии, определяют философию как любовь к мудрости. В том, что переняли философы у Сократа, каким он изображен в Платоновом «Пире», самое скромное место принадлежит его иронии и юмору, — который обнаруживает и танцующий Сократ в «Пире» Ксенофона². Они, как водится, лишили себя того, чего им как раз больше всего не хватало. Это чутко уловил Ницше:

Превосходство Сократа над основателем христианства заключалось в его веселой серьезности и мудрости, полной плутоватой шутливости, что представляет лучшее душевное состояние человека³.

Исократ

Противопоставление философии и мудрости мы находим и у современника Платона оратора Исократа. Прежде всего, мы отмечаем у него эволюцию в понимании философии в сравнении с эпохой софистов:

Философия [...] воспитала нас для общественной жизни и смягчила наши нравы; она научила нас отличать несчастья, вызванные невежеством, от вызванных необходимостью, од-

¹ См. ниже, с. 280—285.

² Ксенофонт. Пир, II, 17—19.

³ Ницше. Человеческое, слишком человеческое. Странник и его тень, § 86*.