

ГЛАВА XI.

Сократъ.

Личность и дѣятельность Сократа.

Въ исторіи трудно найти образъ философа, образъ великой человѣческой личности, который былъ бы запечатлѣнъ въ памяти потомства такъ ярко и такъ живо во всѣхъ своихъ индивидуальныхъ особенностяхъ, какъ образъ Сократа. Геніальное художество Платона показываетъ намъ его на площадяхъ аѳинскихъ въ бесѣдахъ и спорахъ съ юношами аѳинскими, съ софистами, съ согражданами; мы видимъ его на полѣ битвы, среди попойки, передъ судомъ, въ темницѣ, въ его послѣдніе часы. Мы знакомы со всѣми особенностями его рѣчи, съ приемами его бесѣды,—и тѣмъ не менѣе самое *ученіе* Сократа представляется намъ менѣе извѣстнымъ, чѣмъ ученіе многихъ изъ его предшественниковъ.

Среди многочисленныхъ учениковъ Сократа мы находимъ представителей самыхъ разнообразныхъ умственныхъ и нравственныхъ теченій—діалектиковъ мегарской школы и резонера-практика Ксенофонта, идеалиста Платона, аскетовъ кинической школы и проповѣдника наслажденія—Аристиппа. Всѣ они, несмотря на коренное различіе философскихъ идей и нравственныхъ интересовъ, ведутъ свое начало отъ Сократа. Чему же училъ самъ Сократъ?

Среди учениковъ его возникаетъ новая особенная литературно-философская форма „сократическихъ рѣчей“, или діалоговъ, въ которыхъ главнымъ дѣйствующимъ лицомъ выводится Сократъ въ бесѣдѣ съ самыми различными представителями аѳинскаго общества. Образчики этой литературы дошли до насъ въ нѣкоторыхъ произведеніяхъ Ксенофонта (Меморабиліи, Экономикъ, Симпосіонъ) и въ подлинныхъ и неподлинныхъ сочиненіяхъ Платона; кромѣ того, „сократическіе діалоги“ писали и другіе ученики Сократа и ихъ послѣдователи, при чемъ особенною вѣрностью „сократическому“ характеру, по отзыву древнихъ, отличался Эсхинъ.

Платонъ увѣковѣчилъ образъ своего учителя, но онъ постоянно влагаетъ въ уста его свое собственное ученіе—порожденіе собственной мысли, оплодотворенной Сократомъ. Но точно такъ же, повидимому, поступали съ Сократомъ и другіе ученики. Нерѣдко думали, что Ксенофонтъ въ своихъ „воспоминаніяхъ“ даетъ намъ подлинный и точный отчетъ о бесѣдахъ Сократа. Трезвый практикъ, расчетливый хозяинъ и знатокъ военнаго дѣла, Ксенофонтъ считается наиболѣе достовѣрнымъ свидѣтелемъ объ ученіи величайшаго изъ философовъ на томъ основаніи, что самъ онъ совершенно чуждъ философскаго духа. Но это не мѣшало Ксенофонту влагать въ уста Сократа разсужденія о стратегіи и сельскомъ хозяйствѣ, которыя, очевидно, были ему совершенно чужды. Ксенофонтъ дѣлаетъ изъ него практическаго утилитариста, благонамѣреннаго гражданина по своему подобію, ревнителя мантики и древняго благочестія. Если Платонъ видитъ въ немъ воплощеніе философіи, какъ вѣчнаго стремленія къ истинѣ, то Ксенофонтъ превращаетъ его изъ философа въ докучливаго резонера, который былъ бы совершенно неспособенъ произвести коренную реформу въ исторіи мысли, явиться провозвѣстникомъ новаго нравственнаго міра, умереть его исповѣдникомъ, вдохновить Платона. И тѣмъ не менѣе, сличая Ксенофонтковы воспоминанія съ нѣкоторыми изъ произведеній Платона, мы несомнѣнно видимъ, что они относятся къ одной и той же личности, сколь ни различно ея пониманіе у обоихъ нашихъ свидѣтелей.

Среди діалоговъ Платона явственно выдѣляется группа т. наз. „сократическихъ діалоговъ“, въ которыхъ отсутствуютъ или почти отсутствуютъ особенности Платонова ученія, мало того—обыкновенно отсутствуютъ слѣды какого бы то ни было положительнаго ученія вообще: это діалоги, приводящіе къ чисто-скептическому результату, къ недоумѣнію по поводу той или другой этической проблемы, которая обсуждается между собесѣдниками; въ живой драматической формѣ Сократъ выводится въ споръ съ ними; онъ спрашиваетъ ихъ, хочетъ отъ нихъ научиться, разбираетъ ихъ отвѣты или опредѣленія, которыя одно за другимъ оказываются несостоятельными; въ итогѣ собесѣдники приходятъ къ сознанию собственнаго незнанія и къ сознанию необходимости *искать* отвѣта на основные вопросы о цѣляхъ и нормахъ чело-вѣческой дѣятельности. Эти „сократическіе“ діалоги Платона, повидимому, близко передающіе особенности Сократовой рѣчи, по самому языку своему настолько отличаются отъ позднѣйшихъ произведеній старческаго періода Платона, что въ нихъ видѣли раннія его произведенія, во время написанія

которых онъ находился подъ наиболѣе сильнымъ вліяніемъ Сократа. В. С. Соловьевъ думалъ даже, что они большею частью были написаны при жизни Сократа. Правда, есть основаніе относить нѣкоторые изъ нихъ къ періоду времени несравненно болѣе позднему и видѣть въ нихъ не передачу случайныхъ бесѣдъ Сократа, а полемику Платона съ мнѣніями, выражаемыми другими учениками Сократа,—иногда въ другихъ „сократическихъ“ діалогахъ. Но, тѣмъ не менѣе, въ этихъ діалогахъ содержится много положительнаго матеріала для характеристики Сократа, поскольку въ самой полемикѣ противъ отдѣльныхъ мнѣній имъ не противопоставляется никакого догматическаго ученія, никакого ученія вообще, а только Сократово *исканіе*, которое и составляло душу его философіи. Особое мѣсто среди другихъ произведеній Платона занимаетъ „Апология“ Сократа, или его защитительная рѣчь передъ судьями. Хотя и эта рѣчь не есть стенографическая запись, но все же, если и не видѣть въ ней точной передачи словъ Сократа, сказанныхъ на судѣ, она имѣетъ первостепенное значеніе въ качествѣ защиты *историческаго* Сократа, уясненія его дѣла и проповѣди, его служенія. Пусть это „стилизованная истина“, какъ выразился Гомперцъ, пусть это идеализированный портретъ,—все же „Апология“ сохраняетъ намъ множество реальныхъ подробностей не только о дѣятельности Сократа, но и о самомъ его процессѣ и вмѣстѣ даетъ намъ его духовный образъ, исполненный высшей правды. Поэтому совершенно необходимымъ дополненіемъ ко всякому изложенію „философіи“ Сократа и, въ частности, къ предлагаемому изложенію мы считаемъ ознакомленіе съ „Апологіей“. Въ ней особенно ярко подчеркивается то обстоятельство, что Сократъ не былъ „учителемъ“ въ обычномъ смыслѣ слова—у него не было *никакаго* опредѣленнаго ученія; онъ былъ, для Платона въ особенности, воплощеніемъ *философіи*, какъ стремленія къ истинѣ, стремленія къ познанію, именно потому, что онъ былъ искателемъ, а не учителемъ, училъ исканію, пробуждалъ философію въ душахъ и не подмѣнивалъ ея никакимъ личнымъ догматическимъ *ученіемъ*, никакимъ рукотвореннымъ кумиромъ. Онъ не порождаетъ новыхъ готовыхъ идей, онъ „повиваетъ“ умы въ ихъ духовномъ рожденіи.

Поэтому-то художественное изображеніе *личности* Сократа въ твореніяхъ Платона имѣетъ для насъ первостепенное значеніе и уясняетъ намъ тайну его могущественнаго вліянія на умы. Его философія была не ученіемъ, а духовной *дѣятельностью*, жизнью: не даромъ Лахесъ говоритъ о Сократѣ, что онъ производитъ на него музыкальное впечатлѣніе, „потому что онъ извлекъ прекраснѣйшую гармонию не изъ лиры или какого-либо другого инструмента, а изъ самой жизни, согласивъ въ себѣ самое слова съ дѣлами“ и являя образецъ „истинно-эллинской гармоніи“ (188 D). Въ этомъ тайна его личнаго обаянія и объясненіе особенностей его личнаго вліянія. Поэтому ознакомленіе съ личностью Сократа есть главное, что требуется для разумнѣнія его философіи.

Сократъ родился въ 469 г. отъ небогатыхъ афинскихъ гражданъ. Отецъ его, Софронискъ, былъ ваятелемъ, а мать, Фенарета,—повивальной бабкой. Онъ наследовалъ ремесло отца и въ молодости занимался ваяніемъ: Павсаній

видѣлъ еще три граціи, будто бы изваянныя Сократомъ. Повидному, однако, онъ рано оставилъ свое ремесло и предался своей философіи—тому „исканію мудрости“, которому онъ посвятилъ всю свою жизнь, и въ которомъ онъ не имѣетъ предшественниковъ. Правда, мы имѣемъ позднѣйшее свидѣтельство Аристоксена, будто Сократъ въ юности былъ послѣдователемъ Анаксагора и Архелая, и, по указаніямъ Ксенофонта и Платона, можно предполагать, что со всѣми предшествовавшими и современными ему философскими ученіями онъ былъ знакомъ. Среди ближайшихъ послѣдователей его мы находимъ пивагорейцевъ—Симмія и Кебета, послѣдователя элейцевъ—Евклида, гераклитѣйца—Платона и многихъ послѣдователей софистовъ. Кромѣ того, Сократъ былъ лично знакомъ съ выдающимися представителями греческой мысли, посѣщавшими Афины, вступая съ ними въ бесѣды и состязанія. Въ своемъ исканіи онъ обращался ко всѣмъ, не находя ни у кого той истинной „мудрости“ или знанія, которое онъ ставилъ себѣ цѣлью. Отношеніе его къ физикѣ—совершенно отрицательное: онъ признаетъ ее бесплоднымъ умствованиемъ о дѣлахъ, превышающихъ человѣческой разумъ. Но и въ разсужденіяхъ софистовъ о „дѣлахъ человѣческихъ“, о нравственныхъ вопросахъ онъ также не находитъ ничего, кромѣ ложной мнимой мудрости. Онъ ищетъ истинныхъ началъ; истинныхъ нормъ всей человѣческой дѣятельности—теоретической и практической: безъ познанія такихъ нормъ или началъ вся наша дѣятельность случайна и суетна, вся наша жизнь неразумна и не осмысленна. И если у признанныхъ мудрецовъ такого знанія нѣтъ, то нѣтъ его ни у государственныхъ людей, ни у риторовъ, ни у поэтовъ, ни у простыхъ гражданъ. Къ нимъ тоже и притомъ постоянно и ежедневно обращается Сократъ съ своими вопросами и своимъ исканіемъ: ту мудрость, которой онъ ищетъ, онъ требуетъ отъ всѣхъ, потому что она нужна каждому; всякій человѣкъ, который хочетъ вести достойное разумное человѣческое существованіе, долженъ искать ее, стремиться къ ней. Въ этомъ вся проповѣдь Сократа. Вся жизнь его протекаетъ въ разговорахъ и бесѣдахъ съ согражданами и гостями—на площадяхъ и улицахъ, въ палэстрахъ, въ частныхъ домахъ. За нимъ ходитъ молодежь и любители словеснаго спорта, чтобы присутствовать при его бесѣдахъ, которыя всегда и неизбѣжно кончаются тѣмъ, что собесѣдникъ Сократа не выдерживаетъ испытанія и оказывается неспособнымъ отвѣтить на его вопросы: мнимыя знанія обличаются, положенія, казавшіяся достовѣрными, несомнѣнными, очевидными, являются шаткими и несостоятельными. Собесѣдникъ уходитъ озадаченный, смущенный, иногда раздраженный противъ „софиста Сократа“; слушатели стекаются къ нему, чтобы насладиться состязаніемъ, юморомъ Сократа, его діалектическимъ искусствомъ, отчасти, чтобы научиться отъ него его приемамъ; но нѣкоторымъ западаетъ въ душу искра философіи—пробуждается исканіе. Для большинства Сократъ есть софистъ, только особаго рода: прочіе софисты—риторы, говорятъ искусственно, вычурно и пространно, преподають риторикѣ и берутъ за это и за прочіе свои уроки громадныя деньги съ учениковъ; Сократъ ни съ кого денегъ не беретъ, говоритъ просто и безыскусственно, простонародною рѣчью и о простыхъ, повседневныхъ вещахъ, при чемъ онъ даже болѣе спра-

шиваетъ, нежели говорить; прочіе софисты хвалятся своими знаніями и рекламируютъ свое искусство, свое ученіе, а Сократъ, наоборотъ, все твердить о томъ, что самъ онъ ничего не знаетъ, отъ каждаго хочетъ научиться и, задавая вопросы своимъ собесѣдникамъ, приводитъ каждаго къ сознанію собственного невѣдѣнія. Для многихъ, для массы это—софистика худшаго сорта, самая опасная изъ всѣхъ; для другихъ это—начало духовнаго пробужденія. Вокругъ Сократа соединяется тѣсный кружокъ поклонниковъ, изъ среды афинской молодежи въ особенности; тѣмъ отрицательнѣе относятся къ нему иные зрѣлые граждане, отцы, которые винятъ его въ томъ, что онъ сбиваетъ съ толку ихъ сыновей и спутываетъ ихъ понятія. Процессъ Сократа показалъ, какъ много накопилось противъ него недоразумѣній и раздраженія. Для посторонняго наблюдателя, для котораго положительная идеальная внутренняя сторона Сократовой проповѣди оставалась скрытой, дѣятельность его являлась чисто отрицательной: Сократъ — діалектикъ, опровергающій всякое мнѣніе, всякое положеніе.

Для Платона Сократъ есть воплощенное исканіе истины. Но мы чрезвычайно ошиблись бы, если бы представили себѣ этого искателя скептикомъ, мучимымъ сомнѣніями, вѣчно неудовлетвореннымъ, тревожнымъ умомъ, преслѣдующимъ убѣгающую мечту. Образецъ „истинно-эллинской гармоніи“, Сократъ отличается, наоборотъ, совершенно невозмутимою ясностью и спокойствіемъ, изъ котораго ничто не можетъ его вывести; онъ неизмѣнно вѣренъ себѣ и остается самимъ собою среди бесѣдъ съ друзьями и противниками, на попойкѣ и на полѣ брани, передъ судомъ и передъ казнью. Ничто не можетъ нарушить его внутренней свободы, вывести его изъ состоянія его душевной гармоніи: въ этомъ—особенность его доблести, того мужества, о которомъ говорятъ Лахесъ и Алкивиадъ, и которое онъ явилъ своимъ концомъ; той умѣренности, господства надъ чувственностью, которое онъ постоянно доказывалъ; эта внутренняя гармонія давала ему его неизмѣнное благодущіе и радостную ясность, столь привлекавшую къ нему его друзей. Не даромъ онъ являлся имъ не только учителемъ добра, но и учителемъ радости и счастья, наслажденіи жизнью, который умеръ столь же безмятежно и свободно, какъ онъ жилъ. „И онъ выказалъ силу души“, говоритъ Ксенофонтъ, „ибо, признавъ, что умереть для него лучше, нежели жить, онъ, какъ и прочимъ благамъ не противился, такъ и передъ смертью не ослабѣлъ, но радостно и ожидалъ ее и принялъ“ (Апол. 33).

Личность въ высшей степени оригинальная, загадочная въ самой своей цѣльности и многогранности, Сократъ умѣлъ совмѣщать въ себѣ трезвую разсудочность съ духовной прозорливостью, скептической рационализмъ съ религіозностью, этической идеализмъ Платона, жизнерадостность Аристиппа и аскетическое презрѣніе киниковъ къ чувственнымъ благамъ: „ты такъ живешь,— говоритъ ему Антифонъ,— что ни одинъ рабъ, котораго бы господинъ сталъ держать такимъ образомъ, не захотѣлъ бы остаться: ты ѣшь и пьешь самую скверную пищу и питье и платье носишь не только скверное, но одно и то же и лѣтомъ и зимою, пребываешь босымъ и безъ нижняго платья“ (Хен. Мет. 1, 6). Самая наружность Сократа приковывала вниманіе своею странностью: „музы-

кальная" личность, образец истинно-эллинической гармонии, онъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ образцомъ высшаго безобразія, ходячей комической маской: фигура пузатого Силена съ необычайно мясистыми губами, вздутымъ курносимъ носомъ и глазами на выкатъ подъ громаднымъ нависшимъ лбомъ какъ бы говорила о соединеніи сильной чувственности съ мощнымъ интеллектомъ. Въ этой мощи, *господствѣ разума*, и состояла „мудрость“ Сократа, источникъ его внутренней свободы и гармоніи, его мужества, его праведности, его счастья или „евдаимоніи“. Правственное ученіе Сократа, который именно и сводилъ добродѣтель къ знанію добра или господству разума, нерѣдко упрекали въ одностороннемъ, крайнемъ *интеллектуализмѣ*. На дѣлѣ это ученіе было непосредственнымъ выраженіемъ самой личности, самой духовной жизни Сократа и являлось не головною, разсудочною моралью, а результатомъ пережитого нравственнаго опыта, нравственнаго самосознанья; оно является столь же естественнымъ духовнымъ плодомъ аттической культуры, какъ аттическое искусство и поэзія, обращая самую человѣческую личность въ „инструментъ гармоніи“ и человѣческую жизнь—въ прекрасное художественное произведеніе. На ряду съ *проповѣдью разума* мы находимъ въ ученіи Сократа призваніе *безотносительной цѣнности* нравственнаго добра или *правды* и *безотносительной цѣнности* *человѣческой личности*, какъ носительницы разумнаго начала; въ Платоновой Апологіи съ особою силою указывается на этотъ мотивъ Сократовыхъ рѣчей, которыя онъ настойчиво обращаетъ ко всякому встрѣчному: „О лучшій изъ людей, гражданинъ города Афинъ, величайшаго изъ городовъ и больше всѣхъ прославленнаго за мудрость и силу, не стыдно ли тебѣ, что ты заботишься о деньгахъ, чтобы ихъ было у тебя какъ можно больше, о славѣ и о почестяхъ, а о *разумности, объ истинѣ, и о душѣ своей*, чтобы она была какъ можно лучше, не заботишься и не помышляешь?.. Вѣдь я только и дѣлаю, что хожу и убѣждаю каждаго изъ васъ, молодого и стараго, заботиться раньше и сильнѣе не о тѣлахъ вашихъ или о деньгахъ, но о душѣ, чтобы она была какъ можно лучше...“ (29 E слѣд.). Эта проповѣдь по своимъ приемамъ, какъ и по самому существу своему, тоже является чуждой отвлеченнаго морализма, какой мы находимъ впоследствии, напр., у стоиковъ: ея сила въ ея непосредственности, въ живомъ сознаніи нравственныхъ цѣнностей, въ идеально-эротическомъ сознаніи красоты человѣческой личности, того „самаго дорогаго“, что въ ней есть, и что люди обыкновенно не цѣнятъ ни во что. Платонъ показываетъ, какимъ образомъ Сократъ умѣлъ пробуждать такое сознаніе въ своихъ друзьяхъ: онъ видѣлъ въ нихъ „самое дорогое“ и цѣнное съ прозорливостью влюбленнаго, для котораго любимое существо является въ идеальномъ совершенствѣ, и онъ умѣлъ заставлять ихъ самихъ почувствовать то, что онъ видѣлъ: въ этомъ состоялъ *эросъ* Сократа, о которомъ такъ много говорилъ и онъ самъ, и всѣ его ученики. И вмѣстѣ съ неподражаемой ироніей, онъ умѣлъ показать, раскрыть своимъ любимцамъ все несоотвѣтствіе идеала и дѣйствительности, все *недостойнство* ихъ жизни. „Когда я слушаю его, —говоритъ Алкибиадъ въ діалогѣ „Пиршество“, —сердце мое стучитъ гораздо сильнѣе, чѣмъ у корибантовъ, и слезы льются отъ его рѣчей. Вижу и многихъ другихъ, которые испытываютъ

то же самое. Слушая Перикла и многих других хороших ораторовъ, я считалъ, что они хорошо говорятъ, но ничего подобнаго я не испытывалъ, и душа моя не возмущалась противъ собственной рабской природы; а этотъ Марсій (силень или сатиръ) часто приводилъ меня въ такое состояніе, что мнѣ казалось недостойнымъ жить такимъ, каковъ я есть“. Если не Алкибиадъ, то самъ Платонъ говорить здѣсь по личному опыту.

Душа, разумный духъ, его превосходство, его красота и доблесть (*дреті*)—вотъ единственная истинная цѣнность, по которой расцѣпываются всѣ прочія цѣнности. Путь къ ея познанію есть нравственный опытъ — новая область, открываемая Сократомъ. Этотъ путь заключается въ самопознаніи или самоиспытаніи и въ разумномъ нравственномъ общеніи съ ближними. Въ этомъ онъ видитъ свое дѣло, свое служеніе и назначеніе: „самъ богъ поставилъ меня, чтобы проводить жизнь въ философіи, испытывая себя и другихъ“ (Апол. 28 E). Здѣсь тоже было бы крайне ошибочнымъ сводить такое „испытываніе“ къ чисто-разсудочной діалектикѣ, принимая внѣшнюю оболочку за самое содержаніе, какъ это часто дѣлаютъ иные историки. Если „испытываніе“ другихъ не сводилось къ простому спору и формальному опроверженію, а было своего рода нравственнымъ дѣланіемъ, пробужденіемъ духовнаго самосознанія, то такимъ же внутреннимъ дѣланіемъ было и „самопознаніе“, самоиспытаніе Сократа. Въ томъ же „Пиршествѣ“ мы видимъ, какъ онъ, идя на праздникъ къ ожидающему его Агаэону, внезапно останавливается и стоитъ въ размысленіи у порога сосѣдняго дома: его надо „оставить“, таковъ ужъ его „обычай“—отойдетъ и стоитъ, гдѣ придется. Однажды въ лагерь, на походѣ, онъ простоялъ такимъ образомъ цѣлыя сутки отъ восхода солнца, не смущаясь ни полдненнымъ зноемъ, ни свѣжестью ночи,—пріемъ, болѣе напоминающій восточныхъ подвижниковъ съ ихъ аскетическимъ „дѣланіемъ“, нежели разсудочнаго философа-моралиста (220 C). Это цѣнное указаніе на „странный обычай“ Сократа бросаетъ свѣтъ на его духовную жизнь и объясняетъ намъ нѣкоторыя важныя его особенности—прежде всего ту необычную „прозорливость“ старца Сократа, которою онъ поражалъ своихъ близкихъ, подобно инымъ нашимъ „старцамъ“, и которая обуславливалась напряженностью духовной жизни. Сюда относится то таинственное „знаменіе“ или голосъ, то „*даймоніон*“, которое онъ постоянно въ себѣ слышалъ, слѣдуя его указаніямъ или предупрежденіямъ, и съ которымъ связывалась его живая вѣра въ Промысль. Эта вѣра въ высшее разумное начало опять-таки не была какимъ-либо разсудочнымъ, философскимъ деизмомъ, а коренилась точно такъ же въ нравственномъ опытѣ, основывалась на „испытаніи“, на событіяхъ напряженной „умной“ жизни.

Личность и дѣятельность Сократа встрѣчала различную оцѣнку среди современниковъ. Помимо простыхъ недоразумѣній, которыя онъ вселялъ, были и внутреннія причины разлада, была вражда, которую возбуждаетъ всякій пророкъ, всякая высшая духовная личность. Всякій человѣкъ по-своему реагируетъ на духовныя воздѣйствія: однихъ они влекутъ, другихъ отталкиваютъ, возбуждая гнѣвъ и вражду; сначала они смущаютъ душу, поселяютъ въ ней жало. Платонъ мастерски изображаетъ эту игру противоположныхъ чувствъ,

вызываемых Сократомъ въ своихъ собесѣдникахъ, эти различныя реакціи низменныхъ и благородныхъ душъ въ общеніи съ Сократомъ.

Онъ доступенъ всѣмъ, обращается ко всѣмъ, но вокругъ него естественно образуется тѣсный кругъ друзей и почитателей, которыхъ впослѣдствіи прозывали „сократовцами“. Они постоянно бесѣдуютъ съ нимъ и присутствуютъ при его бесѣдахъ, иногда читаютъ и разбираютъ съ нимъ вмѣстѣ философскія и литературныя произведенія, вмѣстѣ слушаютъ софистовъ и появляются на праздникахъ. Но это не школа въ строгомъ смыслѣ,—и Сократъ не схолярхъ: отъ него ведетъ начало не одна, а нѣсколько различныхъ между собою школъ, и у него нѣтъ „учениковъ“, а есть только друзья, товарищи, подражатели, если угодно—послѣдователи. Онъ не обладаетъ готовой премудростью, не берется учить ей ни даромъ, ни за деньги: онъ ищетъ ее и побуждаетъ другихъ искать ее внутри самихъ себя,—онъ только „повиваетъ“ умы въ духовномъ рожденіи, продолжая въ нравственной области дѣло своей матери—ея „майевтику“ (повивальное искусство).

Сократъ уклонялся отъ всякой иной общественной дѣятельности, считая свое дѣло единымъ полезнымъ и важнымъ и не видя возможности состязаться съ демагогами въ публичномъ собраніяхъ. Нравственная реформа осуществима лишь черезъ личность, и потому Сократъ шелъ только туда, „гдѣ могъ частнымъ образомъ оказать всякому величайшее благодѣяніе, стараясь убѣждать каждый не заботиться ни о чемъ *своемъ* раньше, чѣмъ *о себѣ самомъ*—какъ бы ему быть что ни есть лучше и разумнѣе, не заботиться также и о томъ, *что принадлежитъ городу*, раньше, чѣмъ о самомъ *городѣ*“ (Апол. 36 С): и здѣсь и тамъ—забота о душѣ, о нравственномъ добрѣ и правдѣ, о нравственномъ существѣ личности и общества.

Платонъ называетъ это единой истинной политикой (Горгій 521 D): какъ ни расходится она съ государственною мудростью аѳинскихъ государственныхъ людей, она одна и вѣрна, и спасительна.

И, несмотря на новизну этого политическаго или, точнѣе, этическаго идеализма, корни его лежатъ въ духовной жизни греческаго народа, и не случайно расцвѣлъ онъ на аттической почвѣ! Еще у древнихъ поэтовъ видѣли мы простую, но глубокую вѣру въ „законъ“ и „правду“, и эта вѣра находитъ свое выраженіе и у аттическихъ трагиковъ, у Софокла въ особенности (Эдипъ 865; Антигона 450 сл.). Идеаль общества свободнаго, не подчиненнаго никакой человѣческой власти и управляемаго одними установленными законами, въ основаніи которыхъ лежитъ неписанный законъ—вѣчное право,—таковъ нравственно-политическій идеаль лучшихъ людей Периклова вѣка (см. рѣчь Перикла у Фукидида, II, 37). Этотъ идеаль входитъ органически и въ міросозерцаніе Сократа: вѣра въ „законъ“—въ высшую разумную норму всѣхъ „дѣлъ человѣческихъ“—есть руководящій принципъ всѣхъ его исканій. Если его философія не стоитъ въ непосредственной связи съ физиологіей его предшественниковъ, которые искали такой „нормы“ во внѣшней природѣ, то она имѣетъ глубокую связь съ исконнымъ нравственнымъ міросозерцаніемъ грековъ и возводитъ его на новую, высшую ступень.

Для того, чтобы жить разумно и праведно, надо прежде всего уразу-

мѣть, „познать законное относительно боговъ и людей“, познать норму должно—такова цѣль, начало и конецъ разумной человѣческой дѣятельности не только частной, но и общественной, ибо и общественный идеаль осуществимъ лишь при условіи царства истиннаго закона, при томъ условіи, чтобы граждане „познали законное“ — прониклись сознаниемъ права и закона.

Этимъ объясняется и отношеніе Сократа къ современному ему обществу—строгое исполненіе своихъ гражданскихъ обязанностей въ качествѣ воина, судьи (притана), даже въ качествѣ подсудимаго и осужденнаго, когда онъ отказывается уклониться отъ суда и отъ несправедливаго приговора изъ уваженія къ отечественнымъ законамъ (см. Критонъ Платона). Участвуя въ качествѣ притана въ аргинузскомъ процессѣ, онъ одинъ возстаеъ противъ незаконнаго и несправедливаго рѣшенія, подсказаннаго страстью и возбужденіемъ толпы, точно такъ же какъ впоследствии онъ противится незаконнымъ требованіямъ 30 тиранновъ (Апол. 32). Онъ исполняетъ и всѣ религиозныя обязанности, предписываемыя отечественными законами. Онъ никогда не выходилъ изъ Аѳинъ „ни на праздникъ, ни еще куда бы то ни было, развѣ что на войну, и никогда не путешествовалъ какъ прочіе люди, и не нападала на него охота увидать другой городъ и другіе законы“ (Критонъ 52 В). Со вѣми выдающимися общественными дѣятелями своего времени онъ былъ въ общеніи, и жизнь его протекала публично; и между тѣмъ, въ строгаго исполненія гражданскихъ обязанностей, онъ отказывался отъ всякой внѣшней политической дѣятельности, преслѣдуя цѣль внутренняго преобразованія личностей, которыми составляется, образуется, управляетъ общество.

Ученіе Сократа о знаніи и понятіяхъ.

У Сократа не было опредѣленнаго догматическаго ученія, и тѣмъ не менѣе онъ былъ наилучшимъ учителемъ философіи, учившимъ своихъ друзей „философствовать“, „испытывая себя и другихъ“. Ученіе это было прежде всего личнымъ *примеромъ*, который послужилъ его ученикамъ *правиломъ* умственной и нравственной дѣятельности. Въ этомъ смыслѣ можно говорить и объ ученіи Сократа, которое есть прежде всего ученіе о философіи, о способѣ философіи и распадается на теоретическую методологію (ученіе о знаніи) и практическую методологію (нравственная философія).

Оставивъ вовсе натурфилософское умозрѣніе, какъ бесплодное и безбожное, Сократъ, по словамъ Аристотеля, ограничился этическими изслѣдованіями. Человѣческая дѣятельность теоретическая и практическая должна опредѣляться разумными *нормами*, и потому Сократъ ставитъ требованіе—найти объективныя теоретическія и практическія, логическія и этическія *нормы*. Въ то время, когда софисты отрицали какія бы то ни было объективныя нормы и признавали „мѣрою всѣхъ вещей“—человѣка, т. е. субъективное мнѣніе и произволь человѣка, Сократъ попытался въ самомъ разумѣ человѣческомъ отыскать всеобщую и *объективную* норму. Этимъ опредѣлялся и самый способъ его исканія посредствомъ самоиспытанія, самопознанія и испытанія, методическаго разшириванія другихъ.

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. Въ Апологіи Платона Сократъ рассказываетъ, какъ онъ въ своихъ поискахъ за мудростью обращался и къ практическимъ дѣятелямъ, и къ художникамъ, и къ поэтамъ, и къ ремесленникамъ, и къ философамъ, но ни у кого не находилъ самаго понятія о томъ, что такое знаніе, откуда и вытекали всѣ ихъ заблужденія.

Вѣдшимъ признакомъ заблужденія предшествовавшей философій являлись Сократу коренныя, неразрѣшимыя противорѣчія ея отдѣльныхъ ученій— философій единства и философій множества, философій вѣчныхъ движеній, вѣчнаго генезиса и философій единого, неподвижнаго, неизмѣннаго бытія. Говоря объ абсолютномъ и вѣчномъ, о первыхъ причинахъ бытія, философы не только не сходятся между собою, но „подобно безумнымъ“ совершенно противорѣчатъ другъ другу относительно того же самаго предмета—природы вещей. А это происходитъ прежде всего отъ того, что, пускаясь въ умозрѣніе, они не отдають себѣ отчета въ томъ, что такое человѣческое знаніе. Каждый изъ нихъ исходитъ изъ разсмотрѣнія какого-либо отвлеченнаго начала, какой-либо одной стороны вещей, полагая, что обладаетъ абсолютной истиной. Но для Сократа совершенная истина есть идеаль, недоступный вѣдшему человѣческому знанію: если бы мы обладали этой истиной, то сами могли бы творить вещи; если бы мы знали законы природы, тайны міроздаія, то сами были бы богами, ибо абсолютное знаніе свойственно только богу, а не людямъ.

Исслѣдуя критически наше познаніе, мы убѣждаемся, что начало его есть разумъ; принципомъ совершеннаго, т.-е. абсолютнаго, универсальнаго познанія можетъ быть только божественный разумъ.

Только изъ такого разума можно познать вселенную; между тѣмъ древніе философы если и приходили къ вѣдшему признанію подобнаго начала (какъ, напр., это дѣлалъ Анаксагоръ), то все же видѣли въ немъ лишь механическую силу и явленія объясняли не изъ разумныхъ оснований или цѣлей разума, а механически. Сократъ призналъ философскую физику невозможной, ибо задача *войти въ разумъ* вселенной превышаетъ человѣческія силы. Знаніе тайнъ природы недоступно человеку и могло бы быть дано ему развѣ лишь путемъ откровенія.

Что же можетъ *знать* человекъ въ такомъ случаѣ? „Дѣла божественныя“ ему недоступны; но „дѣла человѣческія“—то, что зависитъ отъ него самого, отъ его сознательной воли, отъ его разума—вотъ что можетъ быть понято имъ, что составляетъ естественный, не только возможный, но и необходимый предметъ его познанія,—то, что ему всего нужнѣе знать. А между тѣмъ усилія философовъ направлены въ совершенно иную область. Что такое право, справедливость, добродѣтель, законъ, государство, что такое благочестіе, мудрость,—объ этомъ не отдають себѣ отчета самые риторы и софисты, профессиональные учителя добродѣтели.

Истинное знаніе есть прежде всего *пониманіе*. Исслѣдуя природу чело-

вѣческаго знанія, Сократъ нашель, что оно осуществляется посредствомъ *понятій*; истинное *понятіе* есть норма знанія. Методъ образованія понятій есть путь къ истинному знанію. Но наши понятія, по самой своей логической формѣ, всеобщі, универсальны: каждое изъ нихъ, будучи единымъ, сказывается о неопредѣленномъ *множествѣ* вещей (напр., понятія—человѣкъ, животное, добродѣтель и т. д.), которыя оно обнимаетъ. Поэтому мы можемъ составить себѣ правильное понятіе лишь о томъ, что *обнимается* нашимъ разумомъ, т.-е. о „дѣлахъ человѣческихъ“; наоборотъ, „дѣла божественныя“, т.-е. вселенная въ своемъ цѣломъ, не обнимаются нашимъ разумомъ, а потому здѣсь не можетъ быть правильно образованныхъ понятій или всеобщихъ опредѣленій, а слѣдовательно, не можетъ быть истиннаго знанія. Въ области „дѣлъ человѣческихъ“ нашъ разумъ „имманентенъ“, какъ сказалъ бы Кантъ; въ области „дѣлъ божескихъ“, или ученія о природѣ вещей, онъ „трансцендентенъ“, т.-е. выходитъ за свои естественныя границы. Отсюда—важный практический результатъ: оставивъ въ сторонѣ „всю природу“, Сократъ погрузился всецѣло въ область этическую, „такъ какъ въ ней именно онъ искалъ *всеобщаго* (всеобщихъ началъ или понятій) и первый направилъ свою мысль на общія опредѣленія“ (Arist. Met. I, 6). Посредствомъ понятій познаются не вѣщныя индивидуальныя *вещи*, а общія *нормы* человѣческихъ отношеній.

Въ связи съ такимъ представленіемъ о природѣ знанія стоитъ и другая особенность, о которой мы уже говорили: Сократъ доказывалъ, что знаніе нельзя передавать или преподавать вѣщнымъ образомъ,—можно лишь будить стремленіе къ нему. Каждый долженъ *черпать его изъ самого себя* посредствомъ самоиспытанія и самопознанія. Иначе и въ области „дѣлъ человѣческихъ“ мы ничего „всеобщаго“ познать не можемъ: истинное знаніе, обнимающее или понимающее свой предметъ (*познаваемое*), имѣетъ здѣсь свой источникъ въ самомъ *познающемъ*. Поэтому-то Сократъ, сводя добродѣтель къ знанію блага, отрицалъ, чтобы этому знанію можно было обучать, чтобы его можно было преподавать за извѣстную мзду, какъ то дѣлали софисты.

Диалектика Сократа, служившая обличенію мнимаго знанія, повидимому, преслѣдовала практическую цѣль. Но тѣмъ не менѣе она имѣла величайшее значеніе и для послѣдующаго развитія теоретической философіи, которая не даромъ характеризуется какъ *философія понятія*. Въ основаніи этой диалектики лежитъ не только общій идеалъ совершеннаго знанія, но и начатки логики, теоріи понятія. Въ этомъ убѣждаетъ насъ, во-первыхъ, разсмотрѣніе отдѣльныхъ образчиковъ Сократовыхъ бесѣдъ у Ксенофонта и въ раннихъ діалогахъ Платона, а во-вторыхъ, споры о природѣ понятія, разгорѣвшіеся среди учениковъ Сократа послѣ его смерти.

Уже Сократъ, повидимому, обратилъ вниманіе на несоотвѣтствіе между формальной всеобщностью нашихъ понятій и ограниченностью ихъ содержанія индивидуальностью тѣхъ предметовъ, къ которымъ они относятся. Отсюда ученики Сократа дѣлали либо чисто скептическіе выводы о неприменимости общихъ понятій къ единичнымъ вещамъ (напр., *киники* или *мегарцы*), либо метафизическіе выводы, какъ Платонъ, признававшій, что въ понятіяхъ мыслятся особыя сверхчувственныя, умопостигаемыя сущности (см. ниже). Со-

крату замѣченная особенность служила прежде всего для доказательства *относительности* нашихъ понятій; во-вторыхъ, для доказательства того, что въ общихъ понятіяхъ познаются не внѣшнія единичныя вещи, а этические *нормы* (τὰ ἠθικά); въ-третьихъ, если допустить, что Сократъ дѣлалъ какой-либо общій метафизическій выводъ изъ этихъ логическихъ наблюденій, то, по всей вѣроятности, сознание ограниченности, несовершенства нашихъ понятій и внутреннее несоотвѣтствіе ихъ формы съ ихъ реальнымъ содержаніемъ приводило его къ идеалу совершеннаго, универсальнаго разума, всеобщее вѣдѣніе котораго не находится въ противорѣчій съ частностью своего содержанія. Такъ, въ Апологіи Платона сознание ограниченности, относительности, условности человѣческихъ знаній связывается у Сократа съ идеаломъ „божественной мудрости“. Обличеніе мнимой человѣческой мудрости разсматривается какъ проповѣдь мудрости совершенной или божественной. Но въ то же время самое сознание ограниченности нашихъ знаній заключаетъ въ себѣ требованіе логическаго *опредѣленія понятій*.

Отсюда ясно, какое положительное значеніе имѣла отрицательная диалектика Сократа; отсюда ясны и всѣ особенности его метода. Тамъ, гдѣ это доступно человѣческому разуму, онъ требуетъ образованія общаго понятія, правильнаго логическаго опредѣленія. Но, чтобы быть истиннымъ, т.-е. исчерпывать самую сущность опредѣляемаго, такое опредѣленіе должно быть не только общимъ, но и полнымъ, заключаая въ себѣ не только общіе, но и частныя признаки даннаго объекта.

Итакъ, въ самомъ человѣческомъ знаніи—въ самой общности, „каволичности“ нашихъ понятій—открыто объективное, самостоятельное логическое начало или норма. Всякое истинное знаніе должно подчиняться этой общей логической нормѣ. Знаніе осуществляется посредствомъ понятій, въ которыхъ мы мыслимъ и познаемъ вещи. Понятія же образуются путемъ логическаго наведенія. Сравнивая сходные частныя случаи, мы приходимъ къ обобщенію, къ усмотрѣнію общаго въ нихъ. Такого рода индукція, ἐπαγωγή, ἐπαγωγὴ λόγων, и методъ „всеобщаго опредѣленія“ (τὸ ὀρίσειν καθόλου), по свидѣтельству Аристотеля, представляютъ собою несомнѣнное открытіе Сократа: лишь у него впервые сталъ сознательнымъ и методическимъ этотъ пріемъ, котрымъ каждый человѣкъ пользуется съ дѣтства. Въ этомъ заключается огромный переворотъ, совершонный Сократомъ въ области философіи.

Однако наведеніе (индукція) Сократа еще не имѣетъ того значенія строго-критическаго анализа и обобщенія наблюденій и опытовъ, какое оно получило въ новой философіи. Но вѣдь Сократъ и не имѣлъ въ виду эмпирическаго знанія: онъ стремился лишь къ тому, чтобы пробудить въ своихъ собесѣдникахъ логическую самостоятельность, и съ этой цѣлью онъ пользовался своимъ методомъ въ личныхъ бесѣдахъ, въ виду единичныхъ случаевъ, примѣняясь къ характеру своихъ собесѣдниковъ. Поэтому единичныя случаи большею частью были достаточны для обобщенія. Сократъ училъ, начиная съ наиболѣе обыденныхъ простѣйшихъ примѣровъ, чтобы постепенно восходить къ менѣе извѣстному. Затѣмъ онъ старается провѣрить свою индукцію посредствомъ противоположныхъ примѣровъ. Такимъ образомъ, путемъ всесторонняго раз-

смотрѣнія предмета выясняется *понятіе* этого предмета, раскрываются его существенные и случайные признаки. При этомъ Сократъ настаивалъ на необходимости отчетливаго различія частныхъ, отличительныхъ признаковъ отдѣльныхъ понятій, не ограничиваясь слишкомъ общими опредѣленіями.

У Ксенофонта мы находимъ множество примѣровъ такого рода. Напр., въ одномъ случаѣ обсуждается понятіе несправедливости. Сократъ обращается по этому поводу съ вопросомъ къ одному изъ своихъ учениковъ, который отвѣчаетъ: „несправедливъ тотъ, кто лжетъ, причиняетъ насилія, приноситъ вредъ“. Сократъ приводитъ ему противоположный примѣръ: „кто вредитъ врагамъ, тотъ не считается несправедливымъ“. Тогда собесѣдникъ говоритъ, что несправедливъ поступающій такъ съ своими друзьями. Сократъ опять-таки доказываетъ ему, что и друзей можно обманывать, какъ, напр., врачъ можетъ обмануть больного, и т. д. Такимъ путемъ они приходятъ къ выводу, что несправедливъ тотъ, кто дѣлаетъ зло друзьямъ, съ намѣреніемъ вредить имъ. Такимъ образомъ, путемъ систематическаго сравненія противоположныхъ случаевъ устанавливаются общія понятія.

Понятіемъ опредѣляется сущность вещей, въ понятіи лежитъ мѣрило истины всякаго дѣйствія или разсужденія. Мы ничего не знаемъ о предметѣ, пока мы не знаемъ его понятія. Поэтому Сократъ стремился свести всякое разсужденіе къ основному понятію: ἐπί τῆς ὑπόθεσις ἐστὴν ἡ πάντα τὸν λόγον, а затѣмъ разсматривалъ, насколько оно вѣрно, и иногда приводилъ своихъ противниковъ къ абсурду, выводя логическія слѣдствія изъ допущеннаго общаго предположенія. Подобнымъ же образомъ онъ испытывалъ и самыя понятія, обличая ихъ ложную отвлеченность и неопредѣленность, требуя конкретнаго различія путемъ раскрытія внутреннихъ противорѣчій. Каждое общее понятіе заключаетъ въ себѣ частныя и подчиненныя, каждое родовое понятіе заключаетъ въ себѣ понятія видовыя. Сообразно этому и всѣ вещи раздѣляются κατὰ γένη—на роды и виды. И искусство діалектики Сократъ полагалъ въ томъ, чтобы умѣть восходить отъ вида къ роду, отъ менѣе общаго къ болѣе общему и, наоборотъ, отъ универсальнаго спускаться къ частному, не прерывая промежуточныхъ звеньевъ. Весьма возможно, что для Сократа это не было исключительно принципомъ логики или методологическимъ ученіемъ. Если посредствомъ понятій познается сущность вещей, то легко предположить, что наши формальныя понятія покрываютъ сущность вещей, и, такимъ образомъ, смѣшавъ сущность вещи съ ея понятіемъ, какъ это сдѣлали нѣкоторые ученики Сократа. Не забудемъ, однако, что Сократъ искалъ общихъ опредѣленій лишь въ области этической, т.-е. не въ области внѣшнихъ явленій, а въ области *нормъ*.

Этика Сократа.

Смыслъ разума, его цѣль—въ истинѣ, въ правдѣ, въ добрѣ. Самая дѣятельность разума имѣетъ поэтому *этическое* содержаніе; дѣланіе разума есть практическое дѣланіе, и праздное умствованіе, не имѣющее практической цѣли, осуждается какъ ложное и бесплодное, какъ пустая софистика.

Все сводится къ этикѣ. Истинное существо человѣка—въ его разумномъ

началъ; все достояніе человѣка, самое его тѣло и тѣлесная жизнь принадлежить ему внѣшнимъ образомъ, но разумная душа—это онъ самъ. И онъ долженъ заботиться о себѣ самомъ прежде всего, больше, нежели о всемъ томъ, что ему принадлежитъ,—заботиться о томъ, чтобы ему самому быть „какъ можно лучше и какъ можно разумнѣе“... „Вѣдь я только и дѣлаю, что хожу и убѣждаю каждого изъ васъ, стараго и молодого, заботиться не о тѣлахъ вашихъ или о деньгахъ, но о душѣ, чтобы она была какъ можно лучше, говоря вамъ: не отъ денегъ рождается доблесть (*ἀρετή*), а отъ доблести выводятъ у людей и деньги и всѣ прочія блага—какъ въ частной жизни, такъ и въ общественной“ (Апол. 30).

Греческое слово и понятіе *аретэ* (лат. *virtus*) плохо передается русскими словами *доблесть* или *добродѣтель*; это скорѣе „добротность“, доброкачественность, внутренняя пригодность, особенное превосходство, составляющее силу или крѣпость даннаго существа. Такъ, быстрота бѣга есть „добродѣтель“ лошади. Добродѣтель человѣка, какъ разумнаго существа, состоитъ въ его разумности, которая и даетъ ему превосходство и силу. Заботиться о себѣ самомъ, заботиться о своемъ благѣ значитъ усиливать въ себѣ разумность, которая есть добродѣтель всѣхъ добродѣтелей; стремиться къ мудрости—„философствовать“—вотъ путь къ самосовершенствованію, путь къ благу и истинному счастью, путь къ внутренней свободѣ.

Этотъ объясняетъ намъ особенности нравственнаго ученія Сократа, который сводитъ всѣ добродѣтели человѣка и его высшее благо къ „знанію“, т.-е. къ осуществленной мудрости. Мудрость есть начало и конецъ нравственной, т.-е. истинной дѣятельности человѣка. Мудрый человѣкъ долженъ, прежде всего, знать истинное соотношеніе цѣлей, преслѣдуемыхъ людьми. Діалектика учитъ насъ понимать логическое отношеніе между общими понятіями и понятіями частными, между родомъ и видами; но точно такое же отношеніе существуетъ между общими и частными цѣлями, между высшею цѣлью и цѣлями подчиненными. И поскольку разумъ имѣетъ практическое содержаніе, діалектикѣ понятій соотвѣтствуетъ распѣнка цѣлей и средствъ. Зная относительную цѣну каждой вещи и каждого поступка, мы имѣемъ разумную норму нашего поведенія; зная самихъ себя, свою истинную природу, мы знаемъ, что намъ нужно, хорошо и полезно, и, естественно, хотимъ своего блага. Вся суть въ томъ, чтобы такое знаніе было истинно и дѣлательно, чтобы мы обладали имъ, чтобы мы сами родили его въ себѣ. Дѣло идетъ, очевидно, не о мнимомъ внѣшнемъ знаніи. Вникая въ существо людскихъ отношеній, въ сущность дѣйствій человѣка, мы находимъ, что принципъ всякаго разумнаго дѣйствія есть какая-нибудь цѣль, принципъ всякой цѣли есть благо, а принципъ всѣхъ дѣйствій и цѣлей—*наибольшее благо*. Какъ мы увидимъ далѣе, это наибольшее благо есть вмѣстѣ съ тѣмъ и безусловное благо, всеобщее въ силу своей разумности. Всякій человѣкъ стремится къ нему, избирая между частными средствами тѣ, которыя онъ считаетъ *наиболѣе* пригодными для достиженія своей цѣли. Поэтому тотъ, кто не знаетъ этой высшей цѣли, кто не различаетъ отношенія частныхъ цѣлей къ высшей цѣли, тотъ заблуждается, не можетъ поступать хорошо и не достигаетъ блага. На-

противъ, знающій эту цѣль — добродѣтеленъ, ибо его дѣйствія, вытекающія изъ истиннаго знанія блага, добры въ высшемъ смыслѣ.

„Никто не счастливъ, никто не блаженъ противъ воли“, никто не ищетъ себѣ зла добровольно, поэтому „никто не пороченъ добровольно“ — таковы основные принципы этики Сократа. Нѣтъ человѣка, который добровольно дѣлалъ бы худшее, зная лучшее. Сократъ до такой степени „не различалъ“ — οὐ διαρίσταν — теоретической мудрости отъ практической, что онъ считалъ знающаго пути добра и зла за мудраго и добраго въ силу самого знанія. Когда Сократу возражали, что въ такомъ случаѣ человѣкъ, добровольно и сознательно дѣлающій зло, лучше того, кто дѣлаетъ зло по невѣдѣнью, бессознательно, Сократъ отвѣчалъ, что если бы могъ найтись такой человѣкъ, который бы дѣлалъ зло, зная, что онъ дѣлаетъ, то это былъ бы добрый человѣкъ. Такое заключеніе нелѣпо, и самъ Сократъ не допускаетъ его истинности. Оно вытекаетъ изъ невѣрной посылки, изъ допущенія „добровольнаго зла“. Если человѣкъ поступаетъ дурно, онъ либо не знаетъ добра, либо самъ себя не знаетъ, заботясь о томъ, что принадлежитъ ему, болѣе, нежели о самомъ себѣ. Если человѣкъ думаетъ знать цѣль, не зная средствъ и ошибаясь насчетъ дѣйствій, — его знаніе не полно и мнимо, онъ недостаточно разуменъ. Порокъ есть невѣдѣніе и заблужденіе, „простое незнаніе“ истиннаго пути: напротивъ, добродѣтель всецѣло сводится къ знанію. Аристотель прямо обвиняетъ Сократа въ томъ, что онъ обратилъ добродѣтели въ понятія и познанія (λόγους ᾠστο εἶναι τὰς ἀρετάς). Всѣ познанія рациональны; слѣдовательно, всѣ добродѣтели сводятся къ разумнымъ силамъ души; такимъ образомъ, Сократъ отрицаетъ или игнорируетъ всю неразумную, иррациональную часть души — аффектъ, волю, страсть.

Ксенофонтъ, отчасти и другіе „сократовцы“ и даже самъ Платонъ подтверждаютъ это свидѣтельство Аристотеля: единство всѣхъ добродѣтелей и ихъ рациональный характеръ составляютъ излюбленную тему разсужденій Сократа. Оказывается, что мужество есть просто „знаніе опаснаго и не опаснаго“ или знаніе того, что слѣдуетъ дѣлать въ опасности; справедливость есть знаніе законнаго по отношенію къ людямъ; благочестіе — знаніе законнаго относительно боговъ; воздержаніе — истинная расцѣпка различныхъ родовъ наслажденія или относительныхъ благъ, основанная на знаніи высшаго блага. Такимъ образомъ, всѣ добродѣтели сводятся къ знанію.

Понимаемая такимъ образомъ, этика Сократа получаетъ интеллектуалистическій, мало того, разсудочный характеръ и является крайне односторонней, заслуживая упреки Аристотеля¹⁾. Но надо помнить, что Сократъ не про-

¹⁾ Вслѣдъ за этими словами въ рукописи начинается разсужденіе по вопросу о томъ, можетъ ли добродѣтель быть предметомъ обученія, но дополненіе, которое предполагалъ здѣсь сдѣлать авторъ, осталось незаконченнымъ, и, чтобы избѣгнуть перерыва въ ходѣ мысли, мы мѣсто это помѣщаемъ въ примѣчаніи. Послѣ словъ „заслуживая упреки Аристотеля“ въ рукописи стоитъ: „Но въ действительности дѣло не совсемъ такъ просто, какъ оно представляется инымъ „сократовцамъ“, на что указываетъ Платонъ въ своихъ „сократическихъ диалогахъ“: если добродѣтель есть знаніе, то почему она не составляетъ предметъ преподаванія или обученія (οὐ διδακτὴν)? Почему ни добрые граждане не могутъ обучить ей своихъ дѣтей, ни софисты, профессиональные учителя, не уступаютъ въ этомъ

тивнополагаль знанія добра—доброму дѣйствию; мудрость являлась ему практической, дѣйственной: правда и сила добра столь велики, что нельзя *знать добро и не дѣлать его*.

Ученіе о благѣ.

Итакъ, добродѣтель есть знаніе блага: справедливъ, набоженъ, храбръ, мудръ тотъ, кто знаетъ, что хорошо въ каждомъ данномъ случаѣ, кто знаетъ благо и можетъ діалектически опредѣлять отношенія средствъ и частныхъ цѣлей къ цѣли верховной. Но что такое благо вообще и что есть высшее человеческое благо—вотъ второй вопросъ сократовской этики.

По мнѣнію Целлера и другихъ ученыхъ, Сократъ не далъ опредѣленнаго отвѣта на этотъ вопросъ: благо есть понятіе цѣли, благое дѣйствіе—цѣлесообразное дѣйствіе. Но этимъ еще ничего не объясняется. Надо знать благо, какъ норму дѣйствія: это принципъ чисто формальный, изъ котораго еще нельзя вывести никакого опредѣленнаго правила нравственной дѣятельности, и потому остается искать для нея какой-нибудь конкретной нормы либо въ существующемъ нравственномъ порядкѣ, либо же, сообразно принципу знанія, извлекать общія правила человеческихъ поступковъ изъ разсмотрѣнія ихъ послѣдствій. Целлеръ утверждаетъ, что въ дѣйствительности Сократъ такъ и дѣлалъ, испробовавъ оба выхода. Онъ отождествляетъ понятіе справедливаго (*dikaion*) съ законнымъ (*nomos*). Самая набожность опредѣляется имъ какъ законное богопочитаніе, какъ знаніе того, что законно относительно боговъ, которыхъ всегда слѣдуетъ чтить по закону государства. Такимъ образомъ, существующій законъ составляетъ, повидимому, предметъ, содержаніе „знанія блага“. Съ другой стороны, не довольствуясь авторитетомъ положительнаго законодательства, Сократъ пытается обосновать нравственную дѣятельность рациональнымъ путемъ, рассматривая ея полезныя и пріятныя *послѣдствія*.

Съ этой точки зрѣнія нравственное ученіе Сократа является какъ самый плоскій утилитаризмъ: доброе, хорошее есть по Сократу лишь полезное; что хорошо одному, то дурно другому,—добро относительно и условно. Прекрасное есть благопотребное, польза и вредъ суть мѣрила добра и зла. Дружба, согласіе семейное и общественное, умѣренность, скромность, повиновеніе законамъ рекомендуются какъ наиболѣе полезныя, обратныя качества выступаютъ какъ вредныя. Такимъ образомъ, содержаніемъ „познанія блага“ является здѣсь эмпирическая польза. Мало того, иногда „познаніе блага“ опредѣ-

дѣль, и отчего самъ Сократъ, отождествляющій ее съ знаніемъ, отвергаетъ возможность ее преподавать? (Конецъ „Протагора“). На этомъ разсужденіе обрывается, и поставленный здѣсь вопросъ остается безъ отвѣта. О характерѣ его можно однако догадываться на основаніи данныхъ въ предшествующемъ изложеніи указаній относительно природы добродѣтели какъ осуществленной мудрости, истиннаго и дѣятельнаго знанія (стр. 178), котораго нельзя передавать или преподавать внѣшнимъ образомъ (стр. 175), какъ это дѣлаютъ софисты, но которое каждый долженъ искать внутри себя, такъ что роль философа сводится къ тому, чтобы побуждать къ подобному исканію, повивая умы въ духовномъ рожденіи (стр. 172).

Прим. изд.

ляется какъ познание истиннаго удовольствія, какъ, напр., въ Платоновскомъ „Протагорѣ“.

Замѣтимъ, что нравственное ученіе можетъ быть построено и на простомъ признаніи существующихъ нравственныхъ нормъ, и на принципѣ наибольшаго удовольствія (гедонизмъ), и на утилитаризмѣ, т.-е. на ученіи, объясняющемъ нравственное поведеніе и нравственные принципы изъ начала пользы—личной или общественной. Подобнаго рода построенія—и утилитаризмъ, и признаніе общепринятой морали—достаточно каждое само по себѣ для обоснованія нравственнаго міросозерцанія, хотя бы они и не выдерживали философской критики. Знаніе „законнаго относительно боговъ и людей“ и знаніе полезнаго въ отношеніи къ нимъ—обнимаетъ каждое въ отдѣльности всю сферу нравственныхъ отношеній и дѣятельности человѣка. Но самая двойственность этихъ началъ уже указываетъ, что Сократово „познание блага“ не исчерпывалось ни тѣмъ, ни другимъ. Ошибочное пониманіе Сократа слѣдуетъ отнести всецѣло на счетъ Ксенофонта, который въ своей апологетической тенденціи такъ старается доказать политическую легальность Сократа и его разсудительный утилитаризмъ, что совершенно упускаетъ изъ виду философскій смыслъ его этики.

Во-первыхъ, Сократъ никогда не считалъ существующаго порядка за благо. Онъ жилъ и умеръ обличителемъ этого порядка и былъ далекъ отъ того, чтобы видѣть въ дѣйствующихъ законахъ норму благого дѣйствія. Онъ несомнѣнно требуетъ почтенія къ законамъ какъ потому, что ими обусловливается жизнь государства, такъ и потому, что онъ усматриваетъ въ нихъ проявленіе высшей, сверхличной и всеобщей разумности. Правда, онъ часто находилъ законы испорченными, проявленіе всеобщаго разума искаженнымъ прихотью черни и демагоговъ; но поэтому онъ съ особою силою настаиваетъ на томъ, что истинная власть въ государствѣ, истинное законодательство принадлежитъ не толпѣ, не ораторамъ-демагогамъ, но мудрому—тому, кто знаетъ благо и правду. Нравственные нормы разумны и должны быть всеобщимъ образомъ обязательны. Онѣ имѣютъ поэтому характеръ законовъ. Здѣсь Сократъ сходится съ общенародными и общечеловѣческими понятіями о правдѣ, какъ о „законѣ“ или о „неписанныхъ законахъ“ (*νόμοι ἄγραπτοι*), о которыхъ говорили и трагики, и софисты. Но Сократъ оспаривалъ софистическое противоположеніе закона естественной справедливости. Естественная справедливость требуетъ прежде всего повиновенія законамъ, безъ котораго не мыслимы ни законы, ни государство, и самая эта справедливость сводится къ неписаннымъ вселенскимъ законамъ, на которыхъ конечнымъ образомъ основывается весь нравственный порядокъ. Эти вселенскіе законы нормируютъ отношенія всѣхъ вещей. Какъ законы божественные, они разумны. Сократъ чтитъ ихъ въ лицѣ писанныхъ человѣческихъ законовъ, повинаясь имъ какъ „братьямъ“ законовъ божественныхъ (такъ мотивируетъ онъ Критону свой отказъ бѣжать изъ темницы). То же слѣдуетъ сказать и о законахъ народнаго богопочитанія. Богопочитаніе вообще есть первый изъ неписанныхъ законовъ всякаго человѣческаго общества, точно такъ же какъ и семейный порядокъ, повиновеніе родителямъ. Сами боги внушили этотъ законъ, которому слѣдуютъ всѣ

народы, и который вытекает из всего устройства вещей. Въ силу этого общаго закона возникли положительныя религіи среди различныхъ народовъ, и, если мы хотимъ чтить боговъ законнымъ образомъ, довѣряясь ихъ водителству, намъ слѣдуетъ поступать сообразно законамъ своего народа, освященнымъ его преданіемъ. Того, кто чтить боговъ какъ ему вздумается, никто не назоветъ благочестивымъ, ибо истинное благочестіе предполагаетъ покорность положительному и общему. Религіозныя воззрѣнія Сократа несомнѣнно отличались отъ народныхъ; главнымъ догматомъ его религіи была вѣра во всеблагую и всеобщій Промыселъ, въ божественный Разумъ. И если онъ при этомъ считалъ необходимымъ чтить боговъ государства, то ясно, что подобный культъ имѣлъ для него относительное значеніе, во-первыхъ, политическое, какъ условіе государственной жизни, во-вторыхъ, религіозное, поскольку всякая положительная религія являлась ему дѣломъ Промысла; онъ считалъ, что всякій долженъ по мѣрѣ силъ исполнять религіозныя обязанности того народа, среди котораго онъ находится по волѣ Провидѣнія. Такимъ образомъ, смиренное послушаніе Сократа законамъ человѣческимъ основывается прежде всего на почитаніи божескаго закона. Но съ другой стороны эта вѣра въ истинный разумъ, управляющій всѣмъ, заставляла его искать опредѣленія разумныхъ правовыхъ нормъ человѣческаго общества. Несомнѣнно, что онъ, какъ и всѣ его ученики, былъ убѣжденъ въ необходимости перевоспитанія и переустройства человѣческаго общества на разумныхъ началахъ.

Утилитаризмъ Сократа, точно такъ же какъ и его повиновеніе дѣйствующимъ законамъ является лишь подчиненнымъ моментомъ его ученія. Превращеніе всей философіи въ этику и сведеніе всякой добродѣтели къ всеобщему по природѣ „знанію“ достаточно указываютъ, что Сократъ не могъ полагать всеобщей цѣли нравственной дѣятельности въ совокупности удовольствій или внѣшнихъ выгодъ, ею доставляемыхъ.

Прежде всего понятіе пользы относительно и само по себѣ неопредѣленно; оно всегда предполагаетъ какую-нибудь цѣль: каждое цѣлесообразное дѣйствіе, даже безнравственное, непременно полезно для извѣстной цѣли. Весь вопросъ въ томъ, какая это цѣль?

Есть цѣли общія и частныя, истинныя и ложныя. Польза же всегда относительна и условна. Поэтому никакое относительное благо (*ἀγαθόν τι*) не есть безусловное, и потому польза не можетъ быть конечною цѣлью человѣка, какъ это необходимо признаетъ утилитаризмъ. Сократъ болѣе всего настаиваетъ на относительности пользы вещей соответственно лицамъ и обстоятельствамъ: „полезное“ или „годное“ (*τὸ ὑρέσιμον*) хорошо для того, кому оно полезно, прекрасно тамъ, гдѣ оно годится. Поэтому, когда Евтидемъ у Ксенофонта называетъ Сократу цѣлый рядъ внѣшнихъ благъ, Сократъ доказываетъ ему ихъ относительность, настаиваетъ на томъ, что ни одно изъ нихъ не есть истинное благо само по себѣ, но каждое относительно, двусмысленно (*ἀμφίλογον*) и зависитъ отъ употребленія, которое мы изъ него дѣлаемъ. Всѣ они суть блага лишь тогда, когда служатъ къ добру. Даже счастье есть самое двусмысленное, ложное благо, если только оно состоитъ въ обладаніи этими условными благами, какъ напр., силой, здоровьемъ, богатствомъ, даже

жизнью: всё эти вещи служатъ иногда въ пользу, иногда во вредъ; чѣмъ же онѣ болѣе благо, нежели зло (*τι μᾶλλον ἀγαθὰ ἢ κακὰ ἐστίν*)?

Отсюда ясно, что Сократъ ищетъ абсолютнаго, безотносительнаго блага человѣка, т.-е. такого, которое составляетъ цѣль само по себѣ, безъ отношенія къ другой высшей цѣли; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ стремится указать условность частныхъ благъ, дабы относительное не принималось за безусловное, но сознавалось по своему истинному достоинству, какъ нѣчто условное, относительно полезное.

Сущность человѣка въ разумѣ: по словамъ Аристотеля, Сократъ даже вовсе упраздняетъ неразумную, страстную часть души. Слѣдовательно, и *высшее благо* человѣка *есть благо его разумною души*. Тѣло разлагается и тлѣетъ, когда его покидаетъ душа, „въ которой одной обитаетъ разумъ“,— эта божественная часть человѣческаго существа. Поэтому мы должны прежде всего заботиться о своей душѣ, о ея внутренней красотѣ и совершенствѣ: не о томъ, что принадлежитъ намъ, не о тѣлѣ, о богатствѣ или славѣ, или о долгой жизни, но о себѣ самихъ, о лучшемъ, о существенномъ въ насъ. Поэтому высшая цѣль человѣка заключается въ господствѣ разума, въ истинномъ знаніи. Такое знаніе не отличается отъ добродѣтели и мудрости. Слѣдовательно, „мудрость есть высшее благо“. Смѣшеніе пріятнаго съ благомъ, съ безусловной цѣлью, рождаетъ любостыжаніе и есть источникъ всѣхъ бѣдствій людскихъ, всѣхъ раздоровъ и междоусобій, всѣхъ пороковъ вообще. Истинное разумное благо универсально, всеобщее; само по себѣ оно есть цѣль всѣмъ и каждому и неотъемлемо отъ человѣка, будучи свободнымъ и внутреннимъ. Напротивъ того внѣшнія, ограниченныя блага не могутъ быть общими, принадлежать всѣмъ. Поэтому, какъ только мы принимаемъ ихъ за безусловныя и начинаемъ желать ихъ безусловно, мы сталкиваемся съ ближними въ безумной и слѣпой борьбѣ за ихъ обладаніе. Ибо одно и то же не можетъ всѣхъ насытить, всѣмъ заразъ принадлежать, всѣхъ удовлетворять. Только изъ преслѣдованія блага истинно-всеобщаго и разумнаго является общее согласіе, взаимная помощь и любовь. Такимъ образомъ, для полноты человѣческаго счастья, для самаго благополучія нашего, добродѣтель и знаніе служатъ болѣе, чѣмъ ненасытная погоня за ложной цѣлью—наслажденіемъ. Лишь ясное сознаніе относительной природы удовольствія ведетъ насъ къ истинному законѣрному и здоровому наслажденію. Поэтому истинное благо (*ἀγαθόν*) не исключаетъ изъ себя наслажденія, а, напротивъ того, обнимаетъ его въ себѣ. Добродѣтельная, разумная жизнь есть не только самая достойная, прекрасная и похвальная, но и самая счастливая и пріятная, между тѣмъ какъ жизнь, противная разуму, въ концѣ концовъ неизбѣжно ведетъ человѣка къ несчастью: человѣкъ, поступающій противно разуму, неизбѣжно идетъ къ гибели и крушенію.

Если въ разумѣ человѣка есть нѣчто безусловное, всеобщее, универсальное и божественное, то между нимъ и природой, созданной сверхчеловѣческимъ вселенскимъ Разумомъ, нѣтъ разногласія. А если она устроена разумно, по общимъ и благимъ цѣлямъ, то каждая истинная нормальная дѣя-

тельность, сообразная этимъ цѣлямъ, должна вести къ удовлетворенію, къ гармоніи человѣка съ природой. Отсюда же рождается счастье, естественное, нормальное удовольствіе. Сократъ не основывалъ добродѣтели на удовольствіи, но и не противопоставлялъ ихъ безусловно. Онъ вѣровалъ въ конечное единство добродѣтели и счастья, ибо добродѣтель вытекаетъ изъ того всеобщаго разума, который внутри насъ, природа же образуется вселенскимъ, божественнымъ разумомъ, который во всемъ (ἡ ἐν παντί φρόνησις). Поэтому между природой и нравственной дѣятельностью нѣтъ и не можетъ быть противорѣчія, а слѣдовательно, не можетъ быть противорѣчія между добродѣтелью и счастьемъ. Такъ же точно въ принципѣ нѣтъ и не должно быть противорѣчія между божественнымъ міроуправляющимъ закономъ и человѣческими законами, управляющими общественной жизнью народовъ. Естественный вселенскій законъ лежитъ въ основаніи каждаго государства и его ограниченныхъ законовъ. Эти послѣдніе могутъ отклоняться отъ своего назначенія, болѣе отражать личный произволъ правителей, чѣмъ общій порядокъ; и хотя каждый долженъ стремиться къ исправленію такихъ законовъ, долгъ по отношенію къ нимъ безусловенъ для всякаго гражданина, поскольку уваженіе закона вообще есть необходимое условіе государственной жизни. Въ человѣческихъ законахъ всегда есть нѣчто условное, и нарушеніе ихъ не всегда влечетъ за собой наказаніе, тогда какъ нарушеніе божественныхъ законовъ вызываетъ его неминуемо. Ихъ преступленіе само заключаетъ въ себѣ кару: ибо только слѣдуя этимъ міроуправляющимъ всеобщимъ законамъ, которыми разумно опредѣляется порядокъ, норма и цѣль каждой вещи,—мы достигаемъ блага. Нарушая законъ добра, мы невольно впадаемъ въ зло, и природа, всеобщій порядокъ вещей, мститъ за себя всему, что не сообразуется съ нимъ.

Такимъ образомъ, добродѣтель не основывается на счастьѣ, а счастье основывается на истинномъ знаніи правды, законнаго въ отношеніи къ богамъ и къ людямъ, и знаніе добра не основывается на дѣйствующихъ человѣческихъ законахъ, но самые эти законы должны основываться на знаніи истиннаго добра, сообразоваться съ вселенскимъ закономъ.

Правда, Сократъ указывалъ на пользу добродѣтелей для частныхъ лицъ и для всего государства, доказывая всячески, что истинное счастье является ихъ результатомъ. Ксенофонтъ съ особою любовью останавливается на такого рода разсужденіяхъ, быть можетъ, самъ влагая ихъ въ уста своего учителя. Во всякомъ случаѣ ученіе Сократа не было проповѣдью расчета, добродѣтели, основанной на выгодѣ. Доказательство соотвѣтствія или гармоніи между добродѣтелью и счастьемъ существенно для всякой морали вообще, для античной въ особенности. Ибо если добродѣтель имѣетъ въ себѣ безусловное благо, то и всѣ относительныя блага должны вытекать изъ нея или по крайней мѣрѣ соотвѣтствовать ей—въ этомъ ли мірѣ или въ загробномъ.

Итакъ, польза, какъ и законность дѣйствія суть лишь внѣшніе признаки его разумности, эмпирическія доказательства въ пользу принципа Сократа.

Богословіе Сократа.

Богословіе Сократа составляет завершение, вѣнецъ его философіи. Вѣра въ разумъ, въ безусловную, высшую разумную норму находитъ свое конечное оправданіе и выраженіе въ признаніи высшаго разума—Бога. Въ этикъ и логикѣ Сократа мы встрѣчаемся лишь съ требованіями рациональнаго познанія и рациональнаго поведенія. Нерѣдко все значеніе Сократа сводилось къ установленію нормативныхъ принциповъ; но высшій изъ такихъ принциповъ, тотъ идеаль, которымъ онъ вдохновлялся и которому онъ служилъ, есть идеаль *совершеннаго разума*.

Уже Ксенофонтъ высказывается по этому поводу. Сократъ не торопился сообщить своимъ послѣдователямъ формальную способность слова, дѣйствія или какого-либо искусства, но прежде всего этого считалъ нужнымъ вселить въ нихъ „мудрость“. Ибо онъ думалъ, что тѣ, кто обладаетъ этими способностями, не имѣя мудрости, наиболѣе несправедливы и наиболѣе способны творить зло. Поэтому прежде всего онъ стремился сдѣлать своихъ послѣдователей мудрыми „относительно боговъ“. Правда, Ксенофонтъ даетъ всего два образчика богословскихъ разсужденій Сократа; но при этомъ онъ ссылаясь на лицъ, записавшихъ нѣкоторыя другія. Самъ Ксенофонтъ, защищая Сократа, хотѣлъ лишь въ общихъ чертахъ отмѣтить положительный религиозный характеръ его морали, оставляя въ сторонѣ философскій интересъ.

Богословіе вытекаетъ изъ всей философіи Сократа. Какъ самъ онъ указывалъ въ своей апологіи, человѣкъ, сознающій ничтожество своего знанія, тѣмъ самымъ признаетъ безконечность и безусловность знанія совершеннаго, божественнаго. Человѣкъ, признавшій, что онъ ничего не знаетъ, имѣетъ понятіе о томъ, что есть истинное, совершенное знаніе. Если есть какое-либо условное знаніе, если есть знаніе вообще, то мы необходимо приходимъ къ идеѣ безусловнаго, абсолютнаго Вѣдѣнія: вся мудрость Сократа есть не что иное, какъ признаніе мудрости божественной.

Какъ мы видѣли выше, Сократъ призналъ нравственный духовный характеръ разума, его совершенное отличіе отъ тѣла, отъ всего, что внѣшнимъ образомъ принадлежитъ человѣку. Знаніе, какъ знаніе, всеобще и безусловно; слѣдовательно, и въ нашемъ разумѣ есть нѣчто универсальное и сверхличное, въ чемъ мы познаемъ все, что мы познаемъ истинно и объективно. Эта сверхличная разумность и есть высшій вселенскій разумъ.

Такимъ образомъ, доказательства бытія Божія собственно нѣтъ. Сократъ просто сознаетъ и находитъ сверхличный универсальный разумъ въ своемъ собственномъ сознаніи и отличаетъ его отъ себя, какъ всеобщее отъ частнаго. Вѣдѣніе, разумность, разумъ не могутъ исчерпываться единичнымъ умомъ. „Думаешь ли ты, что въ тебѣ есть нѣчто разумное, а внѣ тебя ничего разумнаго нѣтъ? Ты знаешь, однако, что твое тѣло заключаетъ въ себѣ небольшую частицу земли и воды, которыя сами по себѣ столь велики и обширны; ты знаешь также, что оно устроилось изъ малыхъ частицъ остальныхъ великихъ стихій. Какъ же ты думаешь, что ты по счастливой случайности одинъ вмѣстилъ въ себѣ весь разумъ, котораго нѣтъ болѣе нигдѣ, и что все сущее

въ своей безпредѣльной величинѣ и безчисленномъ множествѣ благоустроено слѣпою, неразумною силою?“¹⁾ Такимъ образомъ, разумъ универсаленъ и постольку отличенъ отъ частныхъ своихъ проявленій.

Разумъ имѣетъ существенно - нравственный, практическій характеръ. Разумъ міровой, всеобщій разумъ, является въ нравственномъ сознаниі чело-вѣка какъ всеблагое божество, дѣйствующее въ природѣ, и дѣйствія его должны быть несомнѣнно благія, разумныя, цѣлесообразныя. Самое присутствіе идеальной, общей цѣли въ нравственномъ сознаниі чело-вѣка, самое сознание всеобщихъ неписанныхъ законовъ нравственнаго порядка свидѣтельствуетъ о сверхличномъ и благомъ Разумѣ.

Нашедши божественный разумъ въ своей душѣ въ философскомъ самопознаниі, Сократъ всюду искалъ его, указывалъ слѣды его во всей природѣ. Ея всеобщее единообразіе въ безконечномъ и живомъ различіи, стройный порядокъ мірозданія, цѣлесообразность въ устройствѣ организмовъ—все это указывало еще предшественникамъ Сократа на единство и разумность первой причины. Отсюда возникло такъ называемое „телеологическое“ доказательство бытія Божія, почерпнутое изъ разсмотрѣнія цѣлесообразнаго устройства природы.

Но возможно ли изъ нашего ограниченнаго познаниі явленій природы выводить всеобщую разумность ея устройства? Говоря о цѣлесообразности природы, не приписываемъ ли мы ей часто мнимыя цѣли, и не является ли самое понятіе цѣли чисто субъективнымъ? Съ точки зрѣнія Сократа было достаточно привести лишь нѣкоторыя цѣлесообразности въ природѣ, чтобы раскрыть въ ней присутствіе разумнаго, а слѣдовательно, и безусловно-разумнаго начала. Ибо принципъ всякой цѣли есть разумъ, а начало всякаго разума—безусловный и всеобщій разумъ.

Въ дѣйствительности Сократъ (у Ксенофонта) приводитъ примѣры разумныхъ явленій природы, въ которыхъ внутренняя цѣлесообразность совершенно очевидна (*τῶν φαιερώς ἐπ' ὠφέλειᾳ ὄντων*), и которыя необъяснимы, какъ продукты слѣпой случайности или механической причинности.

Прежде всего Сократъ ссылается на психологическія явленія, на чувства и органы чувствъ. Эти органы образованы для внутренняго чувства и вмѣстѣ приспособлены къ воспріятію внѣшнихъ предметовъ, ихъ цвѣтовъ, звуковъ, запаховъ и вкусовъ. Они не могли образоваться случайно, возникнуть сами собою, и первое, что поражаетъ умъ, разсматривающій ихъ строеніе, есть ихъ внутренняя и внѣшняя цѣлесообразность, мудрость ихъ устройства. Такъ, глазъ, при всей своей безконечной сложности, созданъ съ одной стороны въ виду зрѣнія—внутренняго, психическаго акта; съ другой стороны, это оптичскій аппаратъ, устроенный сообразно природѣ физическаго свѣта. Одна эта гармонія, одно это соотвѣтствіе между духовнымъ и физическимъ, между невещественнымъ сознаниемъ и матеріей, есть фактъ, необъяснимый въ силу слѣпой случайности или въ силу дѣйствія механическихъ причинъ. Та-

¹⁾ Хеп. Мет. I, 4, 8. Тотъ же аргументъ и въ аналогичныхъ выраженіяхъ Платонъ влагаетъ въ уста Сократа въ своемъ „Филебѣ“ (28 D sq.).

кое согласіе непрѣмѣнно предполагаетъ разумную причину, единый разумъ, который производитъ сознание и вмѣстѣ съ тѣмъ созидаетъ внѣшнюю природу. Далѣе Сократъ указываетъ на инстинктъ самосохраненія, на всеобщую жажду жизни, на инстинкты половые и родительскіе, которые, какъ и все органическое, также не могутъ быть простымъ результатомъ случайнаго совпаденія механическихъ дѣйствій. Размноженіе, питаніе, чувствительность, сознание, разсудокъ и познаніе—все это процессы, необъяснимые механически, въ которыхъ мы находимъ столь сложное и цѣлесообразное соответствіе и вмѣстѣ всеобщее, закономѣрное единообразіе. Наконецъ, Сократъ ссылается на весь строй неба и земли, на порядокъ и красоту мірозданія, управляемаго неизмѣнными и общими законами. Въ частности многіе примѣры Сократа, приводимые Ксенофонтомъ, кажутся намъ наивными, и цѣли, приписываемыя природѣ, иногда являются внѣшними. Но телеологическій принципъ Сократа вѣренъ и оказался глубоко плодотворнымъ вполнѣ въ послѣдствіи. Телеологія не служитъ Сократу для объясненія явленій, а для указанія разумнаго въ нихъ; въ этомъ отношеніи одна ссылка на психическія и психофизическія явленія, какъ, напр., на инстинкты, на дѣятельность органовъ чувствъ, вполнѣ достаточна и доказательна. И это уже не умозаключеніе отъ условнаго къ безусловному, но просто раскрытіе безусловнаго въ явленіи, непосредственное усмотрѣніе разума въ природѣ.

Но самое живое и убѣдительно доказательство, или, точнѣе, проявленіе Божества Сократъ находилъ въ разсмотрѣніи нравственной жизни человѣка. Въ постоянномъ самоиспытаніи, при неусыпномъ вниманіи къ себѣ, онъ находилъ на каждомъ шагѣ, въ великомъ и въ маломъ столь очевидныя слѣды Божественнаго Промысла, что сомнѣніе казалось ему невозможнымъ. Жизнь духа представлялась ему непрестаннымъ общеніемъ съ Божествомъ.

Сократъ вѣровалъ во всевѣдущаго и всеблагаго Бога, въ благоую міроуправляющую мысль (*ἡ ἐν παντί φρόνησις*), безусловную и потому дѣйствующую. Этотъ Богъ, или всеобщій Разумъ „устраиваетъ и объединяетъ въ стройномъ порядкѣ вселенную, въ которой заключены все блага и всякая красота“; Онъ обновляетъ ее въ вѣчно юной красотѣ и силѣ и даетъ каждой твари то, что ей нужно. Премудрый деміургъ, зиждитель міра (*σοφὸς δημιουργός*), Онъ есть Богъ благой, жизнелюбецъ (*φιλόξενος*) и человѣколюбецъ; ибо Онъ все создалъ къ благу, къ той высшей всеобщей цѣли, которую Онъ имѣетъ въ себѣ.

Онъ не ограничивается однимъ общимъ и отвлеченнымъ опредѣленіемъ, но заботится обо всемъ дѣйствительномъ. Сократъ вѣрилъ, что боги входятъ во все, промышляютъ обо всемъ и знаютъ все дѣла, слова и сокровенныя мысли человѣка. Боги суть для него какъ бы орудія всевѣдущаго Промысла: божье око видитъ все заразъ, божья мысль, „мысль, сущая во всемъ“, обо всемъ заразъ промышляетъ. И если боговъ много, — „божественное“ едино во всемъ: одинъ всевѣдущій Промыселъ, одинъ Деміургъ, вселенскій Разумъ, „отъ начала создавшій человѣка“. И „такова сила и величіе Божественнаго, что оно все видитъ и слышитъ, всюду присутствуетъ въ одно и то же время и обо всемъ заразъ промышляетъ“.

Ученіе о Промыслѣ вытекаетъ изъ основнаго воззрѣнія Сократа. Если человѣкъ заключаетъ въ себѣ нѣчто божественное, то и внѣшняя судьба его не можетъ быть чѣмъ-либо случайнымъ, независимымъ отъ этого божественнаго и разумнаго въ немъ; самыя условныя и внѣшнимъ образомъ случайныя обстоятельства, изъ которыхъ состоитъ наша судьба, должны слагаться въ разумное цѣлое (что немислимо безъ допущенія Промысла, высшаго божественнаго Разума). Это долженъ допускать всякій мыслитель, признающій безусловное достоинство человѣческой личности, точно такъ же какъ и всякій вѣрующій человѣкъ. Отсюда вытекаетъ и практическая религіозность Сократа, служеніе своему призванію. Онъ былъ убѣжденъ, что человѣкъ, вѣрующій въ божественный Промыселъ, никогда не будетъ оставленъ его указаніями; ихъ онъ находитъ и въ самомъ себѣ, и во внѣшнихъ явленіяхъ. Не птицы, не внутренности жертвъ предвѣщаютъ намъ что-либо, но божественный Промыселъ *посредствомъ* ихъ открываетъ намъ свою тайную волю. Лично, по собственнымъ словамъ и словамъ его учениковъ, Сократъ имѣлъ особый духовный даръ, „нѣчто божественное“, какое-то „знаменіе“, внутренній вѣщій голосъ, который онъ слышалъ съ самаго ранняго дѣтства и до смерти, возвышенной ему въ видѣніи. Этотъ голосъ *удерживалъ* его отъ совершенія многихъ поступковъ, — и притомъ не только поступковъ, предсудительныхъ въ нравственномъ отношеніи, но и морально безразличныхъ. Многимъ изъ близкихъ и друзей своихъ Сократъ давалъ совѣты даже относительно житейскихъ дѣлъ на основаніи этого внутренняго голоса: ученики вѣрили ему, и, по словамъ Ксенофонта, исполненіе его совѣтовъ всегда приносило пользу, а непослушаніе—вредъ. Объ этомъ „демоническомъ явленіи“ (*τὸ δαιμόνιον*) существуетъ цѣлая литература: неоплатоники видѣли въ немъ дѣйствіе specialнаго демона, отцы церкви — „чорта или ангела“, смотря по отношенію къ греческой философій. Въ ближайшее къ намъ время одни видѣли въ немъ галлюцинацію, другіе—медіумическое явленіе, наконецъ, третьи признавали „даймоніонъ“ Сократа за простую аллегорію, которой философъ иронически прикрывалъ свой здравый смыслъ. Но всѣ эти объясненія нельзя считать удовлетворительными. Сравнивая всѣ источники, единогласныя свидѣтельства Сократовыхъ учениковъ, видно, что самъ философъ и его ученики вѣрили въ „нѣчто демоническое“, въ какой-то реальный голосъ, слышавшійся Сократу: онъ видѣлъ въ немъ провиденціальное откровеніе какой-то высшей силы.

Многіе ученики Сократа высказываютъ вѣру въ безсмертіе души. Какъ думалъ самъ Сократъ по этому вопросу, мы не имѣемъ точныхъ свидѣтельствъ. Прощаясь съ судьями, онъ высказываетъ лишь то убѣжденіе, что, — существуетъ загробная жизнь или нѣтъ, — добродѣтель, знаніе блага имѣетъ цѣбу само по себѣ, и тотъ, кто обладаетъ такимъ знаніемъ, никогда не оставленъ богами—въ этой ли жизни или въ загробномъ существованіи, если оно дѣйствительно. Но изъ всего ученія Сократа вытекаетъ вѣра въ безсмертіе. Платонъ, описывая въ „Федонѣ“ смерть Сократа, свидѣтельствуетъ, что въ послѣдній день, прощаясь съ учениками, Сократъ бесѣдовалъ съ ними о безсмертіи. Много доказательствъ въ пользу безсмертія души мы находимъ въ „Киропедіи“ Ксе-

нофонта—доказательствъ, вполне соответствующихъ учению Сократа. Больше всякихъ документовъ самая личность Сократа, исполненная духовной жизни, свидѣтельствовала о безсмертіи. Его образъ, его духъ не умеръ и сталъ нравственной силой въ человѣчествѣ: вспоминая объ учителѣ, друзья Сократа сознавали эту неумирающую силу человѣческой личности.
