Константин Сотонин.

СОКРАТ.

ВВЕДЕНИЕ В КОСМЕТИКУ.

КАЗАНЬ.
1925.

ИЗДАНО В КОЛИЧЕСТВЕ
четырехсот нумерованных экземпляров
№

БИБЛИОТЕКА
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ
1870
25

Главлит ТССР № 488. Заказ № 418. Тираж 400.

Казань. Тип. Комбината Изд. и Печати „Восток", Казанская, 4.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ, ДЛЯ ИСТОРИКОВ ФИЛОСОФИИ.

СОКРАТ—

СОФИСТ, СКЕПТИК, ЦИНИК.

Socrates primus philosophiam devocavit e coelo.

(Цицерон).

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

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

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

Вот почему, не смотря на „легкомысленность" книги, эту первую часть ее я решаюсь посвятить—

профессору Александру Дмитриевичу Гуляеву.

I. Введение.

Как известно, **Сократ**, древне-греческий философ, живший от 470 до 399 г. до Р. Х., не писал сочинений, и сведения об его учении мы можем почерпать только из сообщений его современников, слышавших его беседы и устные поучения, и из сообщений более поздних авторов, слышавших рассказы лиц, знавших Сократа. Наиболее раннее из дошедших до нас сведений о Сократе относится к 423 году, когда **Аристофан** поставил свою комедию „**Облака**“, осмеивавшую Сократа и его учение (есть сообщение, что Сократ смотрел эту комедию и сам смеялся вместе с другими). Прочие сообщения современников Сократа относятся к последнему периоду его жизни и были написаны, вероятно, уже после его смерти, принадлежа его ученикам; такими источниками являются сочинения **Ксенофонта**, особенно „**Воспоминания о Сократе**“, и сочинения **Платона**, в большинстве которых, написанных в форме разговора, главным собеседником выступает Сократ. Из более поздних источников наибольшим вниманием пользуются сочинения **Аристотеля**, ученика Платона: прежде чем приступить к изложению своих мыслей, Аристотель обычно излагает учения своих предшественников, в том числе и Сократа.

Но три основных источника—сочинения писателей, знавших Сократа лично,—весьма сильно расходятся в характеристике Сократа и его учения, расходятся настолько, что получается впечатление, будто речь идет о трех лицах, не имеющих друг с другом ничего общего.

У Аристофана Сократ—это летающий в облаках философ, занимающийся вопросами о природе вещей, исследу-

ющий небесные и подземные силы натурфилософ, отвергающий существование богов и ставящий на их место природу; вместе с тем он—софист, берущий к себе в обучение юношей, обучающий их тому, как правое дело с помощью искусных речей сделать в глазах слушателей неправым и наоборот.—Эта характеристика, если отбросить комические преувеличения, в общем совпадает с обвинением, пред'явленным Сократу на суде 24 года спустя: „вина Сократа в том, что он развращает юношей и не чтит богов, которых чтит государство, а вводит какие-то новые божества"; а так как Сократ защищался на суде (по Платону), хотя как будто и по собственной инициативе, еще и против обвинения: „Преступление Сократа в том, что он испытует подземное и небесное, неправое дело превращает в правое и других учит тому же", то, видимо, это обвинение, еще более совпадающее с Аристофановой характеристикой, имело силу, может быть неофициально, еще и во время суда. На ряду с Аристофаном и одновременно с ним в том же духе Сократа изображали и другие комики (Амипсий в комедии „Конн", не сохранившейся; также и у Платона в Апологии намекается на **нескольких** сочинителей комедий, изображавших Сократа).

Но **Платон и Ксенофонт решительно отрицают, что Сократ был хотя бы сколько нибудь схож с образом, созданным Аристофаном и обвинениями на суде;** в изображении Платона и Ксенофонта, а вслед за ними и Аристотеля, Сократ был совершенно чужд и натурфилософским исканиям, и расшатыванию устоев традиционной религии, и софистическим приемам речи, с помощью которых можно было бы правое дело представить неправым Сократ, по изображению Платона и Ксенофонта, погиб совершенно невинным мучеником за одно свое нежелание слезно умолять судей о помиловании, и этот ореол мученичества, придавши жизни Сократа облик трагизма, в связи с положительной характеристикой Сократа Платоном и Ксенофонтом, привел к тому, что в глазах потомства истинным Сократом оказался Сократ Платона и Ксенофонта, Сократ же Аристофана был отвергнут, как продукт клеветнической фантазии.

Однако **положительные характеристики Сократа Платоном и Ксенофонтом также чрезвычайно сильно**, до несличимости **расходятся во всем, кроме одного**: помимо своего желания, даже сами этого не замечая, **они оба придают Сократу свойства.. Аристофановского Сократа**, того Сократа, который действительно „развращал юношей и учил правое дело показать неправым", хотя на первый взгляд кажется, что Сократ Ксенофонта — рутинный моралист, не идущий дальше поучений поступать по законам страны, приносить жертвы богам, не пить, если нет жажды, чтить родителей и т. п., — так что становится удивительным, почему при такой беспросветной шаблонности Сократ мог привлечь внимание столь многих. А Сократ Платона — это как будто человек, всю свою жизнь посвятивший бескорыстному исканию и служению истине и кроме истины не интересующийся ничем. Впрочем, общеизвестно, что Платон всю свою жизнь путал себя с Сократом и не считал пороком приписывать Сократу все, что понравится; поэтому единственным основанием, руководящим историками философии в их желании восстановить образ и учение Сократа по сочинениям Платона, является **надежда**, что **вероятно** в ранних своих сочинениях, **видимо** написанных в период близкий к смерти Сократа, Платон был еще весь под обаянием и влиянием своего учителя и потому не мог значительно исказить его образ.

Из всех сочинений, дошедших до нас под именем Платона, **я считаю**, во всяком случае, **наиболее надежным источником для восстановления облика Сократа те диалоги, принадлежность которых Платону современная нам критика отвергла, признала их подложными, особенно „Клитофон", „Гиппарх", „Менексен"**, — потому что критика отвергла их только под обаянием идеализма Платона и идеалистического Сократа, созданного более поздним Платоном Нет ничего невероятного, что эти сочинения принадлежат действительно Платону, но являются наиболее ранними, относясь, возможно, еще ко времени жизни Сократа. Идеализм Платона развивается лишь постепенно; во время общения с Сократом Пла-

тон еще не имел сколько нибудь ясных идеалистических воззрений; „Апология“, „Критон“, „Протагор“, „Эвтифрон“— период первых зачатков идеализма; последующий „Лахес“ вносит уже явно чуждую Сократу струю; „Хармид“—первая явная вспышка идеализма; за ним следует „Менон“,—и Платон быстрыми шагами идет к пифагорейству; начиная с „Хармида“, очень опасно пользоваться Платоном в качестве источника суждений о философии Сократа.

Итак, с одной стороны писатели комедий, ставящие своей целью бороться с разлагающими общество, по их мнению, новыми идеями, и в связи с этим **почему-то** (должно быть, не без **об'ективных** причин) избирающих мишенью своих нападок Сократа; с другой стороны—ученики и ярые поклонники Сократа, по **суб'ективным** причинам (симпатия к учителю, восторженное отношение к нему, дающее замечать в нем лишь положительные качества) оправдывающие его от обвинений. Кто из них может вызвать больше доверия?

Но градиция запрещает пользоваться Аристофаном как источником для выяснения образа и учения Сократа. Что-ж; подчинимся ей и последуем более надежным источникам, чтобы рассмотреть пока маловажный вопрос о **Сократе как натурфилософе**.

Даже самые надежные источники указывают, что когда-то, может быть, в молодые годы, Сократ испытал значительное влияние со стороны Анаксагорова учения путем соприкосновения с самим Анаксагором или с его последователем Архелаем: наиболее прямое указание дает Аристоксен; далее см. „Федон“ Платона 97 C и сл., где однако Платон явно старается создать впечатление, что увлечение Анаксагором было у Сократа минутным, только до достаточно детального изучения его сочинений, и прошло бесследно; то же он делает и в Апологии 26 D. Ксенофонт в Memorab. IV. 7. 6—7 также старается поставить Сократа подальше

от опасного соседства с Анаксагором, изгнанником из Афин за безбожие. И конечно. **было бы безрассудно ждать, что апологеты Сократа сознательно укажут на связь его учения с Анаксагором там, где упоминают последнего; гораздо более интересными представляются невольные их подтверждения этой связи, а таковые имеются.** В Мемораб. I. 4 Сократ, шаблонно поучая перед тем в длинной речи, что боги заботятся о людях, вставляет постепенно, незаметно для Ксенофонта (иначе он зажал бы Сократу рот), фразы в совершенно Анаксагоровом духе: все существующее существует так, а не иначе, не в силу случая, а по мысли кого-то (6, конец); „разум всего (ἡ ἐν τῷ παντὶ φρόνησις, мировой разум) делает все так, как хочет" (17); божество все видит, все слышит, находится повсюду и обо всем заботится (18).—Все это—не более, как свободное изложение учения Анаксагора об Уме (νοῦς) Та же мысль о целесообразности всего, о разумности в творении всего мира создателем всего, в духе Анаксагора, развивается Сократом и в Мемор. IV. 3, особ. 13. Эти мысли совпадают и с учением Диогена Аполлонийского (см. Diels, Фрагменты досократиков), с которым, по традиционному мнению, Аристофан спутал Сократа В действительности, как говорит H. Maier, автор одного из наиболее новых и обширных исследований о Сократе (Sokrates. Tübingen 1913), „der Dichter (Аристофан) wusste, was er wollte" (S. 160); задача Аристофана была не дать карикатурный образ Сократа как такового, а в лице Сократа дан **тип** вновь народившихся в Афинах людей, даже, по мнению Maier'a, вопреки M. Schanz'y, не **один**, а **два** типа—тип непрактичного, далекого от мира натурфилософа, исследующего небесные и подземные вещи и остающегося всегда чужим на земле, и тип софиста, мастера на все руки, блестящего светского человека, безошибочного практика, презирающего бесхлебные искусства, выменивающего славу и богатство за свою полезную в жизни мудрость (там же); наиболее известные в Афинах представители этих типов были Диоген Аполлонийский и Протагор (S. 161). Но и Maier не возвысился над тради-

цией: он полагает, что Аристофан знал так же хорошо, как и зрители его комедий, что действительный Сократ отнюдь не был таким „гермафродитом" (S. 161) (т. е. не соединял в себе эти два противоречивых по мнению Maier'a типа), и если Аристофан об'единил оба типа в непринадлежащем ни к тому, ни к другому типу Сократе, то это об'ясняется главным образом тем, что для Аристофана оба ненавистных типа были связаны с просветительным движением, а Сократ был для него главой просветительного движения в Афинах (S. 162—163); впрочем, дальше Maier говорит, что **Сократом** Аристофан воспользовался также и потому, что **широкой публике** того времени **Сократ казался** именно представителем общеизвестных типов натурфилософа и софиста, так как большинство даже образованных людей не возвышалось до понимания нравственной тенденции Сократовой деятельности (S. 164). Против предположения, что Сократ во время написания „Облаков" был натурфилософом, а через 20 лет, когда его знали Ксенофонт и Платон, уже чуждался натурфилософским исканиям, и что, след., и Платон и Аристофан могли быть правы, Maier приводит то соображение, что одновременно с „Облаками" был написан „Конн" Амипсия, где Сократ изображается как превосходнейший среди немногих, глупейший среди многих, нищий, не имеющий плаща, без обуви, но который никогда не живет тунеядцем; и через два года, в 421 году Эвполид в своих „Льстецах" изображает Сократа как бедного болтуна, который заботится о чем угодно, но только не о том, как бы ему поесть; „это ни натурфилософ, ни софист; мы узнаем здесь ясно того Сократа, которого испортил Ксенофонт, Сократа Апологии". Отсюда Maier делает вывод, что „Сократ уже в то время, когда писались „Облака", был тем, каким его знал Платон (S. 158—159)

Несомненно; несомненно и то, что Аристофан, как впрочем и Платон и Ксенофонт, к действительным чертам Сократа присочинил несколько чуждых ему; но столь же несомненно, что **Сократ не чужд был натурфилософии, и именно**

натурфилософии Анаксагоровского направления; и Аристофан не подсунул Сократа вместо Диогена Аполлонийского, а отметил те черты, которые у Сократа были общи с Диогеном и имели у того и другого своим источником Анаксагора, хотя и непосредственное влияние Диогена на Сократа вполне возможно. **Если во время написания Облаков Сократ был таким, каким знал его Платон, то и во время общения с Платоном и Ксенофонт м Сократ был таким, каким знал и изобразил его в Облаках Аристофан,**—натурфилософом Анаксагорова толка, расшатывавшим устои традиционной политеистической религии путем проповеди об едином, вездесущем и всепроникающим уме, от которого было меньше одного шага до пантеизма и следующего за ним атеизма. Можно ли отрицать за Сократом такое его „развращающее" влияние на юношей, если даже недалекий, консервативный, чуждый философскому образованию и философским исканиям солдат Ксенофонт немного усвоил от Сократа расходящееся с традицией воззрение на божество. Да и разве мог Сократ, со своим громадным умом, в эпоху расцвета греческого просвещения и будучи сам одним из глав просвещения в Афинах, верить всерьез в нелепых традиционных греческих богов, как то приписывают ему Ксенофонт и Платон, один искренне, другой, несомненно, фальшивя?! Обвинение в безбожии и разрушении традиционной религии, пред'явленное Сократу и Аристофаном и обвинителями на суде, безусловно было направлено по адресу и вызвано реальными фактами из деятельности Сократа. Нельзя же смотреть иначе, чем как на остроумную уловку, на утверждение, что Сократ вообще ничему не учил и особенно был чужд вопросам натурфилософии: от **метода** изложения **содержание** излагаемого не зависит.

Но почти с уверенностью можно сказать, что за тридцать лет до своей смерти Сократ высказывался гораздо определеннее, и тогда было больше оснований обвинять его в безбожии; позднее, под влиянием ряда судебных процессов против „безбожия" философов, бывших в Афинах (изгнание

Анаксагора ок. 434 г., преследование Диагора ок. 415 г., процесс против Протагора ок. 410 г.), Сократ стал более осторожным, вернее, более хитрым (об этом ниже) в изложении своих религиозных взглядов, так что у близоруких могло действительно получиться впечатление, что Сократ не затрагивал такого рода вопросов.

Влияние общения с Анаксагором и его продолжателями сказалось, впрочем, на Сократе не только в его натурфилософских взглядах; вспомним пренебрежение Анаксагора к богатству и почестям, отказ от имущества в пользу родственников, равнодушие к жизни, спокойствие в перенесении ударов судьбы,—и мы поймем, какое впечатление эти свойства Анаксагора должны были оказать на Сократа, по натуре склонного к подобного же рода жизни; сопоставим мысль Анаксагора, что познавание высшее благо и конечная цель жизни,—с тем, что влагает в уста Сократа Платон: „жизнь без испытания не имеет цены для человека“ (Апология 38 А); сопоставим сообщение об Анаксагоре (Diels 46. A. 1. 13): когда одновременно ему сообщили известие о вынесенном приговоре (присуждение к смертной казни) и о смерти его детей, он сказал по поводу приговора: „Право, природа давно присудила к смерти и меня и их (обвинителей)“, а о детях сказал, что он „знал, что произвел их на свет смертными“,— со словами Сократа в Апологии же (35 А), где он смеется над людьми, ужасающимися вынесенному в отношении к ним смертному приговору, как будто им суждено было остаться бессмертными в том случае, если бы их не приговорили к смерти (см. также и другие места в Апологии и в Федоне, развивающие ту же мысль); сопоставим сообщение об Анаксагоре) Diels A. 1. 10) по поводу приговора: „Сказавшему: „ты лишился афинян“, он возразил: „не я их, но они меня“,— со словами Сократа в Апологии: „еще никогда не бывало для вас в вашем городе большего блага, чем это мое служение городу“ (30 А); „если вы приговорите меня к смерти..., вы этим мне повредите не больше чем самим себе“; „я защищаю себя вовсе не ради самого себя,... а ради вас“, и пред-

ложение Сократа наказать его почетным содержанием его в Пританее.—Совпадение ли это только? Не правильнее ли будет признать, что впервые у Анаксагора Сократ научился жить, не смотря на то, что в их натурах было и много противоположного—Сократ был самым смеющимся философом, а Анаксагора „никогда не видели ни смеющимся, ни улыбающимся от самого рождения" (Diels 46 A. 21).

Но Сократ в период своей самостоятельной деятельности не был, конечно, **последователем** Анаксагора; все учения, оказавшие на него влияние, он переработал в соответствии с основными своими стремлениями; Анаксагор и все прочие были для него только материалом для свободного творчества собственной деятельности; как говорит Maier, „Анаксагор открыл Сократу взор на великую целевую связь космоса; исходный пункт нравственной телеологии Сократа лежит в телеологическом мотиве Анаксагоровой философии" (S. 167). Но более точно отношение Сократа к предшествующим мыслителям и его натурфилософскую позицию можно будет выяснить лишь к концу части.

II. Сократ—софист.

1. Сущность софистики.

Второе обвинение, брошенное Сократу, на-ряду с обвинением в безбожии, и Аристофаном и, по крайней мере неофициально, на суде,—то, что он учил правое дело представлять неправым и наоборот. Этим обвинением Сократ, несомненно, ставился в один ряд с теми „софистами", которые в V веке в значительном количестве раз'езжали по Греции, сделавши впервые своей профессией и средством материального обеспечения своей жизни обучение ораторскому искусству, в частности и особенности искусству адвоката в суде. Нелегкая задача адвоката—во что бы то ни стало выиграть дело своего клиента в суде, будь оно правое или неправое, требовала большой изощренности в умении сбивать с толку слушателей (в частности, судей), и эту изощренность вырабатывали „софисты", кличка, отныне ставшая порицательной в устах широкого круга в отличие от первоначального смысла этого слова—мудрец (последний смысл передавался позднее словом „философ"—любитель мудрости).

Основная задача философии—решение вопроса о том, как наиболее удовлетворительно устроить человеку жизнь, как достичь наибольшего счастья, блага; но до V века в Греции благо личности еще очень мало зависело от ее нахождения в обществе; личность была довольно замкнутым в себе индивидуумом, потому и благо было индивидуалистичным, заключалось в установлении благоприятных взаимоотношений личности с внешним, не-человеческим миром; отсюда преимущественный интерес древнейших философов к вопросам о строении мира (натурфилософии); индивидуалистичность

ЛИЧНОСТИ

блага личности усугублялась религиозными традициями, делавшими для личности важнейшим источником **индивидуального** блага—богов и уменьшившими еще более значение для блага социальной земной жизни, представлявшейся мгновением в сравнении с бессмертной индивидуальной жизнью вне земли. К V веку общественная жизнь в Греции настолько усложнилась, что для личности стала слишком ясной зависимость ее блага от ее взаимоотношения с другими членами общества и от ее положения в обществе; от внечеловеческого мира благо личности зависело теперь в значительно меньшей степени, чем от других личностей; к тому же и рост духовной культуры, развитие той самой натурфилософии, которая была нужна первоначально для достижения индивидуального блага, расшатывало религиозные традиции, делало сомнительными будущие, находящиеся еще в перспективе блага обещаемые традиционной религией, и заставляло более серьезно позаботиться о достижении блага здесь, на земле, блага, может быть и кратковременного, мимолетного, но за-то бесспорного. **Софистика V века и есть философия достижения блага на земле, в реальных условиях социально-индивидуальной жизни.** Собственно не Сократ, а софисты первые свели философию с неба на землю Софисты это—учителя построения практической жизни вообще; наряду с обучением ораторскому искусству они учили тому, как вести себя в отношении к обществу, т. е. учили быть **хорошим** гражданином (а это значило в конечном счете—каким гражданином быть наиболее выгодно, при каких условиях социальная жизнь будет источником наибольшего блага для личности); они учили тому, как быть хорошим (т. е. опять с наибольшей выгодой) правителем, и т. д. Были, конечно, особенности у отдельных софистов и в способах преподавания, и в мерах, которые они предлагали в качестве средства достижения блага, и в пропедевтических предпосылках, которые они считали нужным вкоренить в ученике, прежде чем перейти к основной части обучения В зависимости от личных потребностей одни софисты брали за обучение вознаграждение, другие его не брали, одни

брали больше, другие меньше, и если народная молва отметила софистов как торгашей мудростью, то это, несомненно, было обобщение на основании большинства наблюдавшихся случаев, и во всяком случае не **платность** обучения характерна для деятельности софистов.

Антропоцентризм—вот основной термин, выражающий сущность переворота, совершонного софистами в философии. **Человек** (с телом и костьми, земной, реальный,—а не изолированная душа его, не ее воображаемое существование до рождения и после смерти)—**вот единственная самоценность, из признания которой должно исходить построение философии. Человек есть центр вселенной**—это положение стало фундаментальным для философии V века,—**не в качестве** онтологического **факта**, не в качестве и рабочей **гипотезы**, а исключительно **в качестве целенаправляющего методологического правила, требования.** Эта общая антропоцентрическая тенденция V века нашла блестящее осознание и выражение в знаменитом положении Протагора, с которого начиналась его книга „Об истине": **„Человек есть мера всех вещей".** Хотя, как можно судить по данным, имеющимся о книге Протагора у философов, читавших ее (Платон, Аристотель, может быть, Секст Эмпирик), главное ее содержание было посвящено гносеологическим проблемам, но почти очевидно также, что **первое** ее положение не было **теоремой**, доказываемой в книге; что гносеологическое содержание книги лишь как-то побочно было связано с исходным положением; что Платон, Аристотель, Секст и все прочие по собственному почину сделали **исходное** положение книги Протагора **выводом из содержания** книги; что еще более они были произвольны, ограничивши почти исключительно **гносеологическим** смыслом это по самой своей форме чрезвычайно широкое и общее положение. Что дело обстояло действительно так, явствует и из того, что Платон называет это положение загадкой, которую загадал Протагор толпе (Теэтет 152С),—значит дальнейшее содержание книги не раз'ясняло и не доказывало положения; и из того, что Аристотель предпочел процитировать положе-

ние Протагора в сокращенной форме, выбросивши вторую половину фразы („существующих, поскольку..." и т. д.), как вероятно, не понятную для него и, значит, неразъясненную в содержании книги хотя для разбора мысли Протагора Аристотелю эта половина очень пригодилась бы, если бы в ней несомненно было то содержание, которое внес в нее Платон; и из того, что указанными тремя мыслителями положение Протагора разъясняется далеко не одинаково, что опять наводит на мысль, что в книге Протагора она не разъяснялась и не доказывалась

Человек есть мера всех вещей, существующих, поскольку он существует, не-существующих, поскольку он не существует (я настаиваю на **таком** понимании и переводе, с отнесением ἔστι к ἄνθρωπος, вопреки традиции; это выдвигал еще Heissler, но все же совершенно не понял Протагорова положения. Впрочем, дело не меняется и дальнейшее освещение Протагора остается в силе и при традиционном понимании его положения; я считаю возможным даже, что одинаково правильно и отнесение ἔστι к χρήματα, и что Протагор сознательно выразился двусмысленно, но единственное выдерживающее критику понимание тогда будет: „существующих, поскольку он признает их существующими, не существующих, поскольку он не признает их существования"). Понять это можно только при условии понимания **личности** Протагора, понимания того, что Протагор первый из философов не был **слишком** серьезным, что к нему нельзя подходить так, как подходили все и древние и новые толкователи и критики Протагора (и в этом их основная ошибка), как привыкли подходить к другим мыслителям—с намерением рассматривать его положения как строго продуманные **с точки зрения истинности; если так** подойти к рассматриваемому положению Протагора (в нашем переводе), то в нем легко увидеть отрицание существования внешнего мира, концептуалистический антропологизм с приближением к Беркли и солипсистам, идеализм и т. д.; но **так** его рассматривать **нельзя**, потому что Протагору совершенно чуждо **преклонение** перед наукой и истиной, признание их чем-то **святым. Истина нужна и ценна постольку,**

поскольку она полезна—мы читаем это между строк первого положения Протагора; **острый афоризм, недостаточно точный или даже сознательно неточный с точки зрения истинности и традиционных требований науки, но очень ярко рисующий сущность дела**,—вот новый путь для науки не **слишком** серьезной, а серьезной в **меру** потребностей человеческой жизни,—путь, по которому впервые сознательно пошел Протагор и **о котором провозглашает его положение; только как такой афоризм может рассматриваться и само оно.** Протагор, конечно, нисколько не сомневался в об'ективном, вне и независимо от человека существующем мире; и тем не менее он считал себя правым, утверждая, что все вещи существуют лишь постольку, поскольку существует человек; все дело только в том, что это—**острый, сознательно неточный, неточный, потому что гиперболичный, и гиперболичный для того, чтобы ярче подчеркнуть существо дела, афоризм. Это существо дела**—**переворот в принципах философии и всей науки, требование построения их сообразно жизненным, практическим нуждам человека.** Положение Протагора имеет не метафизикогносеологический смысл, дело не в том, что вещи **действительно** не существуют помимо человека или что их **действительное** существование есть **признание** их человеком за существующие,—самый подход такого рода к проблемам отвергается положением Протагора; смысл его—этико-гносеологический или, вернее, практико гносеологический, еще вернее, методологический: **об истине** (заглавие сочинения) **стоит говорить**, ее стоит домогаться, **только делая человека центром вселенной, рассматривая человека как единственную самоценность** (не метафизический факт, а метафизическое требование!) **и все вещи оценивая с точки зрения их значения для человека:** человек есть мера всех вещей; и о существовании вещей имеет смысл спрашивать и говорить лишь постольку, поскольку существует человек, иначе говоря, поскольку мы ставим вопрос, говорим, исследуем вещь в целях использования найденных истин человеком; вне соприкосновения с человеком вещи не могут представлять никакого интереса для исследования, такое

их существование равно их небытию. Иначе: **поскольку мы уже стали на точку зрения: „человек есть мера всех вещей", на точку рассмотрения всех вещей исключительно в их значении для человека, постольку и самое понятие существования вещей должно быть в корне изменено: вещь существует— это значит—она как-то соприкасается с человеком, имеет какую-то положительную или отрицательную ценность для него;** вещь существует, поскольку есть человек, соприкасающийся с ней; если нет такого человека,—не существует и вещи.— Таким образом, первое положение книги Протагора провозглашает не относительность познания (тем менее—относительность бытия); оно вообще имело не гносеологический и не онтологический смысл, оно вообще не было теоремой, требующей доказательств, или проблемой, которую надо решать Это скорее аксиома, осознанная философами V века вообще и лишь формулированная Протагором; это—основное **методологическое требование,** обращенное ко всякому философу и ученому, требование **сделать** живого, реального, земного **человека центром,** для которого и **с точки зрения** которого только и имеет смысл строить любую философию и любую науку. И как прямое следствие антропоцентризма софистов мы имеем их сдвиг общенаучных интересов от внешней природы к человеку: они разрабатывают преимущественно науки о человеке—социологию, политику, грамматику занимаются проблемами естественной истории религии, нравов и т д.

Но антропоцентризм—это только методологическая тенденция, руководившая деятельностью софистов; будучи осознана, эта тенденция конкретно выявилась в их философии в виде **утилитаризма.** Антропоцентризм как тенденция уже сам по себе неразрывно связан с понятием **ценности,** диктуя научным исканиям **целевую** установку на земного человека и тем самым, очевидно, задачей всякой науки и всех действий вообще ставя достижение каких-то реальных ценностей для человека. Понятие **ценности,** вообще говоря, по об'ему шире понятия **пользы** (ὠφέλεια, utilitas); под полезным целесообразно понимать такую ценность, которая ценна не сама по себе, а

лишь в силу своей пригодности для достижения другой ценности. И если мы так определим полезность, для нас сразу становится понятным что **сущность антропоцентрического переворота в философии и науке, произведенного софистами,** заключается **в установке науки на полезность,** и именно на полезность **для земного человека,** в требовании строить науку **на принципе утилитарности. И понятие полезности действительно является для софистов одним из в. жнейших.** Что они рассматривали разрабатываемые ими **науки** как **полезные,** явствует уже из того, что они **преподавали** свои науки именно **в целях принести** учащимся практическую **пользу** в деле устроения своей земной жизни (в частности, они обучали „как лучше управлять своим домом" и „как искуснее действовать и говорить в общественной жизни" — См. напр. „Протагор" Платона 318Е „Евтидем" и много других мест); таким образом, свою и научную и практическую деятельность они рассматривали и строили с точки зрения **утилитарности** Также и в основу частной и социальной жизни людей они клали понятие **пользы,** тем самым подводя **утилитаристический** фундамент под „этику" как науку о построении частной жизни, и под „политику" как науку о построении социальной жизни, также под понятие „доброго" и „злого", рассматривая их преимущественно как „полезное" и „вредное" (как явствует из всех источников о софистах, для них было равнозначно: сделать человека хорошим, добрым (ἀγαθός) в данном отношении и научить его извлекать **пользу** в том же отношении). Самое понятие добродетели (ἀρετή) для софистов (учителями которой они и провозглашали себя) есть чисто утилитаристическое понятие умения извлекать пользу. Этико-политический утилитаризм софистов может представляться нам теперь не каким-то научным завоеванием и шагом вперед, а исключительно следованием за общежитейской традицией; в действительности это совсем не так; утилитаризм есть **осознание** того принципа пользы, который **бессознательно** полагался в основу практической жизни „здравым рассудком" массы; и как **осознание** он должен был приводить и действительно привел

софистов к дальнейшим шагам в области реформы этики и политики—к изучению и критике традиционных устоев частной и общественной жизни с точки зрения осознанного критерия полезности —отсюда интересная постановка софистами проблемы в отношении ко многим традиционным правилам поведения: **по природе ли** (φύσει), **или по установлению** (θέσει, νόμῳ) существуют эти правила, т. е проистекают ли они из натуры человека и прирождены ему, или выработаны в процессе социальной жизни;—здесь мы имеем уже частичное осознание полезного как прежде всего биологического понятия (полезно то, что удовлетворяет нуждам организма, потребностям натуры человека); но дальше осознается существование также и **социальной полезности** (правила, установленные νόμῳ) и, как показывают немногие сохранившиеся сведения о софистах, они вполне осознают также в этих установленных традиционных правилах различие между действительно полезными и лишь освященными традицией, но бесполезными и даже вредными, и таким образом, **этико-политический утилитаризм софистов приводит их к стремлению очистить традиционные устои частной и общественной жизни от авторитарных правил.** Общий принцип практического утилитаризма софистов можно было бы найти и в основном положении Протагора, придавая ему смысл **полезность для человека есть мера ценности всех вещей, хороших, поскольку они полезны для него, дурных, поскольку они вредны для него;** очень возможно, что и сам Протагор придавал своему положению и такой смысл на ряду с другими; по крайней мере, приблизительно такой смысл находят (также в числе других смыслов) в положении Протагора и Платон, и Аристотель, и Секст Эмпирик. Но и в этом случае надо предполагать у Протагора сознательную гиперболичность, т. к., несомненно, он сознавал, что полезность не исчерпывает всех человеческих ценностей; и в дальнейшем росте софистического антропоцентризма утилитаризм непременно должен был перейти и у отдельных софистов (так называемого младшего поколения) действительно **перешел в гедонизм**, поскольку мы будем понимать под ним учение,

принимающее единственной самоценностью **чувство удовлетворенности, радость** человека полезным для достижения которой только и может рассматриваться полезное. Но этот момент, видимо, еще не был осознан в достаточной степени старшим поколением софистов, и **гедонистический утилитаризм** не может быть признан характерной чертой софистики в целом.

Но кажется, старшие софисты, по крайней мере Протагор, сделали другой чрезвычайно важный и смелый шаг— **утилитаристический фундамент они расширили вплоть до обоснования на нем и гносеологии;** при скудости сведений о софистах нельзя в суждениях по этому вопросу говорить с уверенностью; но анализ Платоновского „Теэтета", произведенный Лаасом (Idealismus und Positivismus, часть I, имеющаяся в русском переводе; см. в нем особенно стр 210—216), кое что дает в этом отношении. Что **софисты действительно выдвигали в качестве критерия мудрости полезность**, это почти несомненно и легко понятно уже из их методологического утилитаризма в области разработки и преподавания науки, на это же мы имеем прямое указание в Теэтете 167А и сл. и в других местах (относительно Протагора). Но надо поражаться, что по поводу этого же места в Теэтете исследователи не высказали даже предположения о совершенно новом, замечательном шаге Протагора, и совсем не поняли чрезвычайной важности этого места для освещения Протагоровой гносеологии; даже Лаас, опираясь на это место Теэтета больше, чем на какое нибудь другое, в освещении утилитаризма и позитивизма Протагора, усмотрел в нем далеко не существеннейшее. Из того, как Платон критикует изложенное им перед тем учение Протагора, ясно, что он совершенно не понимал того, что изложил, а это в свою очередь делает ясным, что Платон основные фразы, которыми излагает Протагора, взял из его сочинения но в виду их большой краткости (вся книга, видимо, была написана афористически), он должен был самостоятельно раз'яснять их, и критикует свои же раз'яснения. Сущность излагаемого здесь учения Протагора следующая: истолковывая положение о человеке как мере всех вещей, Платон тотчас

же по цитировании его говорит: „таким образом, он (Протагор) как бы (πως—„как-то так", „вроде как") говорит, что какой каждая вещь мне представляется, такова она и есть для меня, какой она представляется тебе, такова она и есть для тебя" (152A, также 169E), и позднее вкладывает в положение Протагора смысл: „для меня истинно мое ощущение" (ἀληθὴς ὄρα ἐμοὶ ἡ ἐμὴ αἴσθησις—160D), а еще далее Платон приписывает Протагору учение, что ощущение есть единственный источник познания, оговариваясь, впрочем, что „Протагор говорил то же самое, хотя и в какой-то другой форме"; и сам Платон, таким образом, а вслед за ним и большинство философов и исследователей понимали положение Протагора как формулу сенсуализма; но с другой стороны указанная оговорка Платона дала ряду исследователей основание отрицать принадлежность Протагора к сенсуалистам; в этой плоскости и рассматривают обыкновенно Протагора. Но сущность Протагорова учения в действительности Платон изложил дальше, и при том изложил случайно, совершенно не думая, что излагаемое составляет важнейший момент его учения, а поэтому и в своей критике Протагора Платон на этом моменте останавливается очень немного Представляя себе, что Протагор стал бы защищаться против критики Платоном изложенного перед тем его учения, Платон представляет эту защиту Протагора в виде следующего знаменательного положения (167A и сл.): **вы различаете в суждениях истинное от ложного, я же рассматриваю суждения с точки зрения большей ценности одного в сравнении с другим, и никогда не с точки зрения истинности**—ἐγὼ δὲ βελτίω μέν τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν (167B), при чем из дальнейшего вполне ясно, что βελτίω здесь имеет смысл полезности.—Ни об одной другой мысли, приписываемой в Теэтете Протагору, нельзя сказать с большей уверенностью, что она действительно принадлежит Протагору, как об этой мысли, совершенно неожиданной, чуждой и непонятной Платону, непонятной настолько, что представляется невозможным допустить, что

Платон **выдумал** ее в качестве защиты Протагора; эту мысль можно еще было бы приписать Аристиппу, с которым Платон и полемизирует в Теэтете, прикрывая его Протагором, и Аристипп действительно приближался к такого рода воззрению; но для отнесения **этой** мысли к Аристиппу как к ее творцу у нас нет никаких фактических данных, тогда как позиция Протагора, при принадлежности этой мысли **ему**, становится совершенно ясной. **Знание характеризуется не истинностью, а полезностью**—вот вполне определенный бесспорный смысл вычитанных Платоном (почти без понимания) **слов в книге Протагора** Под гносеологию так же, как и под этику, Протагор подвел утилитаристический фундамент; в V веке до Р. Х. Протагор **один** прошел тот путь, который потребовал в новейшее время работы **ряда** мыслителей от Бентама до Джемса и Шиллера. Пусть от Протагора осталось несколько фраз; его почти несравненная сила гениальности все же вполне ясна из этого гениального шага на 25 веков вперед, **к прагматизму**; и нет ничего удивительного, что **тогда** его не оценили: постоянно не оценивали и лиц, забегавших вперед только на столетие.—Я говорю: прагматизм; но у Протагора это не был прагматизм, подобный современному англо американскому; я с некоторым удивлением, сознавая, что при освещении воззрения Протагора я отнюдь не делаю натяжек, констатировал перед самим собой совпадение **теперь** раскрытого мной смысла учения Протагора с **ранее** опубликованной мной (НОТ как философия трядящихся масс. 9. Гносеологические предпосылки) и значительно ранее разработанной позицией **прагматического реализма**: мы имеем у Протагора отчетливое различение понятий истины (ἀλήθεια) и знания (ἐπιστήμη, σοφία); **он** отвергает первую и признает последнее; лишь для знания **он** выставляет критерием полезность, и при том не в смысле прагматистов (полезность есть критерий оценки наличного суждения как „правильного" или „неправильного", т. е. критерий признания его знанием, но не метод **приобретения** знаний); и очевидно, что под **истиной** Протагор понимает какую-то мысль о реальности, как она существует сама по

себе, независимо от восприятия ее человеком, о „вещи в себе"; это та истина, к которой неустанно стремились философы в громадном большинстве и до Протагора и после него, и в отношении к ней Протагор, а вместе с ним и софисты вообще вырабатывает новую позицию, которую я назвал бы **метафизическим индифферентизмом** и сущность которой заключается в полном пренебрежении к метафизическим проблемам как к бесполезным для нашей реальной жизни (эту позицию в указанной работе я выразил словами: „в XX веке что за дело громадному большинству до истины!.. Ценность не в истине, а в радости; мы окружены возможностями радоваться, и нужно только уметь использовать окружающее для увеличения радости и уменьшения печали; но для того, чтобы уметь, вовсе не нужна истина; для умения... нужно знание" и т. д.). Не важно, как обосновывали софисты свой метафизический индифферентизм; они могли и значительно отличаться друг от друга в этом, хотя, видимо, обычно в основе лежал или **гносеолого-метафизический релативизм** (учение о несуществовании абсолютных, устойчивых, для всех обязательных истин), как это, может быть, действительно было в книге Протагора, или **метафизический нигилизм** (отрицание метафизического бытия), или **агностицизм** (учение о невозможности постичь истину), как это мы имеем в положениях Горгия: „ничто не существует; если нечто существует, то оно непознаваемо; если же оно познаваемо, то оно не может быть раз'яснено другим людям"; то же мы имеем (отчасти) и в положении Протагора: „О богах я не могу знать ни того, что они есть, ни того, что их нет; многое мешает знать это,— и неясность предмета и краткость человеческой жизни". Во всяком случае, гносеологические взгляды софистов на истину не приходится рассматривать как существенный момент в их учении: **единственно важным было для них отбросить метафизические проблемы как бесполезные**; гносеологическое обоснование индифферентизма разрабатывалось лишь постольку, поскольку в нем нуждались другие, и очень вероятно, что сами софисты не придавали серьезного значения своим гносеологическим рассуждениям; критиковать эти рассуждения —

значило, во всяком случае, совершенно не понимать позиции софистов.

Несравненно большее значение имеет у софистов их **гносеологический релативизм, распространенный на знание,** на суждения о практических ценностях земного человека К этого рода релативизму, могущему быть названным также и **этическим релативизмом** (не совсем точно, т. к. наряду с признанием относительности этических ценностей, здесь имеет место и признание относительности ценностей политических, эстетических и других; лучше поэтому назвать его **аксиологическим**), софисты могли бы и не притти, но если они пришли к нему, то это значит, что в V веке антропоцентризм создал **психологию**, и софисты уже стали на единственно правильный путь решения философских проблем на почве изучения стремящейся к благу (т. е. в конечном счете к радости) личности. У софистов мы действительно находим не мало психологических наблюдений; эти наблюдения и привели их к сознанию того, что различные люди удовлетворяются **разными** ценностями, и отсюда впервые положение «человек есть мера всех вещей» приобретает также субективистическое значение: **каждый** человек есть мера всех вещей; но развитие этих субъективно-индивидуалистических выводов из общих позиций софистов есть дело преимущественно уже младшего поколения софистов.

Тот же факт относительности всех или большинства знаний, т. е. ценностей приводит софистов первоначально к теоретическому осознанию другого факта,—что **при рассмотрении и обсуждении одной и той же ценности возможно с полным правом и основательностью высказывать различные, даже противоположные суждения, поскольку мы будем становиться на точку зрения то одной, то другой воспринимающей эту ценность личности.** Этот факт Протагор выразил другим замечательным положением: „Относительно всякой вещи возможны два противоположные друг другу рассуждения“.— Здесь теоретические основы последней характерной черты софистов с единственной, освещенной достаточно правильно в

литературе, почти единственной, на основании которой оценивали софистов и их современники и позднейшие писатели,— их **эристики**, искусства споров, их **диалектики**, искусства вести беседу, их **риторики**, искусства произносить публичные речи. Навстречу этому искусству шли практические потребности Греции того времени (см. начало главы), и теоретические основы эристики софистов привели к тому, что на практике софисты стали действительно учителями искусства „**неправое дело представлять правым**“, «хорошее»— „дурным“,— с помощью искусной речи, с помощью сбивания с толку своих собеседников и слушателей; неважно, сами ли софисты открыто заявляли, что они учат этому, или их охарактеризовали так их враги; во всяком случае, их практическая деятельность **действительно** развивалась в этой плоскости и не ограничивалась серьезными аргументами в пользу защищаемой позиции, как они предполагаются и допускаются в теории, основывающейся на факте различия человеческих потребностей, и как они могли бы быть использованы для защиты противоположных точек зрения без всяких натяжек, словесных ухищрений, подтасовок и прочего. Но практические потребности особенно в защитительных и обвинительных речах были сильнее потребности оставаться правдивым. Социальная жизнь заставляет лгать, быть хитрым, быть шулером. Софисты, сведшие философию с неба на землю, понимали это лучше других, понимали наивность желания делать человека практическим адвокатом, не делая его шулером. И они приняли вызов жизни, провозгласивши (или осознавши) себя шулерами и учителями шулерства.

Так как эристика софистов была единственным пунктом, который замечали у них их современники, и т. к Сократ был обвинен в принадлежности к софистике именно по этому пункту, то я и начинаю рассмотрение Сократа как софиста с вопроса об его эристике или диалектике.

2. Сократ-эристик.

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

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

Вместе с софистами Сократ хочет сделать людей хорошими гражданами, хорошими правителями и т. д.: вопреки собственным заявлениям Сократа и его учеников, что он ничему не учит, сам же Сократ в Апологии (или Платон за него), противореча себе, подчеркивает свою деятельность как высшее благо для афинян, потому что вся она сводится к тому, что

он ходит по городу и **убеждает** и молодых и старых заботиться о добродетели, так как она рождает людям и деньги и все другие блага в частной жизни и в общественной (30AB; слово „добродетель" не может смущать, как и забота о душе, упоминаемая в этом месте: все софисты были, по их собственной рекомендации, учителями **добродетели** и воздействовали, конечно, на **душу**); та же мысль развивается и дальше, 30C—31C, также и во второй речи 36B-E (заключение: наградить Сократа содержанием в Пританее). Также и Воспоминания вполне отчетливо характеризуют Сократа учителем практической жизни (см. особенно I 6 13, где Сократ признает себя учителем политики, т. е. учителем искусства управлять государством). Но **также и Аристофан изображает Сократа преимущественно учителем практической жизни;** а что вместе с тем Аристофан изображает Сократа натурфилософом, то это отнюдь не противоречие у Аристофана: ведь и другие софисты оставались и должны были оставаться частично натурфилософами, поскольку именно для сосредоточения внимания ученика на заботах о земной жизни необходимо было освободить его от предрассудков, суеверий и традиций в суждениях о природе и небесном мире; дело только в том, что натурфилософия стала и у Сократа и у прочих софистов не центральной, а пропедевтической частью философии.

Вместе с софистами Сократ развивает начавшуюся с элеата Зенона **диалектику**, искусство вести (научную) беседу, и вместе с софистами превращает ее в **эристику**, искусство спора, в искусство во что бы то ни стало убедить слушателей и собеседников в своей правоте, след., в искусство „правое дело представлять неправым" и наоборот. Что Сократ был очень опытен в этом искусстве и постоянно пользовался им, в этом убеждает нас Платон, тот самый Платон, который изображает и себя и Сократа решительным врагом эристики (см. Федр 267, 272 и др.) Проанализируем любое из ранних (след., и наиболее близких к Сократу) произведений Платона— и мы увидим, что вопреки и заявлениям Сократа и, вероятно, мнению Платона Сократ ведет беседу совершенно в духе

софистов и единственной целью имеет опровергнуть собеседника во что бы то ни стало, представить его в смешном виде, поставить его в тупик, „одурачить“, правое дело изобразить неправым. Мы ограничимся **анализом Апологии,** этого сочинения, которым Платон искренне хотел защитить своего почти боготворимого учителя от „нелепого“ обвинения в принадлежности к софистам, и в котором, поэтому, он должен был быть особенно щепетильным в выборе средств, чтобы ничем не скомпрометировать Сократа. Не смотря на не-малые, вероятно, старания Платона решительно отгородить Сократа от софистики, **Апология оказалась чисто софистической речью, даже блестящим образцом таковой,** и это обстоятельство можно использовать как лишнее доказательство того, что Апология не есть свободное создание Платона, а выражает дух истинного сократизма т. к. взрослый Платон был как будто чужд софистическим приемам, и уж если прибегнул к ним, то незаметно для себя и, конечно, только потому, что находился под обаянием действительной речи Сократа на суде, что, в свою очередь, делает несомненным написание Апологии вскоре после смерти Сократа (в связи с этим стоит припомнить аргумент C. Ritter'a в защиту того, что Апология выражает дух истинного сократизма, а не только учение молодого Платона: „Sie sch eng an die wirklich von Sokrates geführte Verteidigung halte: wenn denn so ist dann ist sie selbstverständlich auch sehr bald nach dem Tode des Sokrates niedergeschrieben. Und umgekehrt: je näher man die Apologie an die Prozessverhandlung und die ihr nachfolgende Vollstreckung des Urteils heranrückt, als desto enger muss man ihren Ausschluss an die eigenen Worte des Sokrates sich vorstellen“.—Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. B. I. Münch. 1910. S. 368).

Первая речь Сократа (собственно защитительная) в Апологии **начинается с прекрасного риторического вступления, которое могло бы сделать честь речи любого софиста** и в котором Сократ старается создать у судей впечатление, что обвинители сплошь лгали, и что он, Сократ, не обладает красноречием, но за-то отличается непреклонной правдивостью:

„теперь вы от меня услышите всю правду"; „вы услышите бесхитростную речь, составленную из первых попавшихся слов, ибо я верю, что в моих словах правда, и пусть никто из вас не ждет от меня ничего другого"; „добродетель оратора в том, чтобы говорить правду".—**Все это,** конечно, только **риторический прием,** и мы можем ожидать, и не ошибемся, ожидая этого, сплошной лжи, хитрых словосплетений, ловких софистических подтасовок тотчас же после торжественного обещания говорить только бесхитростную правду. (Интересно сопоставить это начало Апологии с защитительной речью убийцы Герода, написанной для убийцы ритором Антифонтом, этим наиболее искусным теоретиком и практиком построения речи: здесь во вступлении обвиняемый также прикидывается простецом, не имеющим дара красноречия, правдивым, всецело полагающимся на совесть судей. Да и вся первая речь Апологии напоминает построение Антифонтовой речи, наводя на мысль, что Сократ прекрасно знал и владел техникой риторического искусства; см. об этом также ниже).

Сократ решает защищаться сначала против старых обвинений, с которыми „многие выступали пред вами против меня и прежде, в течение уже многих лет, и ни слова правды они не говорили" (что **многие** обвинители не сказали **ни слова** правды,—это **уже** невероятно и представляется ложью; и почему Сократу понадобилось вспоминать старые обвинения, которые теперь не пред'явлены к нему?—На слушателей напоминание самим обвиняемым об еще других обвинениях против него должно было произвести впечатление особенно большой искренности обвиняемого и желания дать в руки судьям как можно больше материалов для правильного суждения, Сократу же это отступление было нужно, чтобы скомпрометировать предварительно обвинителей). Сократ формулирует старые обвинения так: „Вина и преступление Сократа в том, что он испытует подземное и небесное и неправое дело превращает в правое и других учит тому же", и напоминает комедию Аристофана, „где какой-то Сократ носился по воздуху, об'ясняя, что он занимается воздухоплаванием и

болтая всякий вздор о вещах, в которых я ровно ничего не понимаю"; дальше идет риторический, как будто мимоходом и случайно, выпад против обвинителя Мелета, и затем Сократ продолжает: „я-то не имею ко всему этому ровно никакого отношения", призывая самих судей быть свидетелями друг перед другом, что он, Сократ, никогда не беседовал на эти темы (такой призыв был безопасным: Сократ знал, что вслед за его речью будет закрытое голосование по поводу его виновности **без** предварительного совещания). И конечно, свидетелей того, что Сократ носился по воздуху или исследовал подземное, не нашлось бы; Сократ очень неопределенно говорит обо „всем этом", к чему, по его словам, он не имеет отношения; он не напомнил о более определенных и серьезных обвинениях, брошенных уже и Аристофаном.

Отделавшись таким образом от обвинений в занятиях натурфилософией и **не рассмотрев более щекотливого обвинения в превращении неправого дела в правое**, Сократ переходит как будто к этому последнему обвинению, но формулирует его уже существенно иначе: „если вы слыхали от кого нибудь, что я берусь воспитывать людей и зарабатываю на этом деньги, то и это неправда" (ход мыслей, который он **внушает** судьям: Сократа обвиняют в том, что он учит неправое дело превращать в правое; этим его сопоставляют с софистами; софисты—берущиеся в целях заработка воспитывать людей; Сократ о заработке не заботится, и т. д.),—**ловкое передергивание в виде подмены действительного обвинения мнимым,** выдуманным, ложность которого ясна для всех, знающих Сократа; **сознательно сделано слияние воедино двух отличных моментов: воспитывать и зарабатывать на воспитании,** с подчеркиванием последнего путем дальнейшей тонкой насмешки над софистами, зарабатывающими на воспитании, в сопоставлении с которыми Сократ, не заботящийся о заработке, в глазах судей ставится в особенно выгодное освещение, на ряду с возмущением судей против софистов; это **перенесение возмущения с Сократа на софистов** становится еще более вероятным после прослушания судьями заключительных

фраз Сократа в этом отделе речи: „И я подумал: блажен Эвен (софист, о котором перед тем Сократ рассказывал как о берущемся за пять мин обучить добродетели, нужной человеку и гражданину), если он на самом деле владеет этим искусством и преподает за такую подходящую плату. Я бы и сам кичился и хвастался, если бы у меня было это знание; но у меня нет его, афиняне". Если в юноше мила скромность, то в старике тем более: если Сократу и не поверят, то за такую необычайную скромность все же многое простят.

Дальше Сократ переходит к об'яснению того, каким образом возникли против него эти обвинения,—намерение вполне понятное у обвиняемого, который считает обвинения клеветой. Но **здесь Сократ** (или Платон) **допускает** столь **явную ложь,** что кажется непонятным, как мог он рассчитывать сделать эту центральную часть своей речи орудием защиты: по его об'яснению, философская его деятельность указана была ему Аполлоном через прорицание Пифии: на вопрос друга Сократа Херефонта, есть ли кто мудрее Сократа, бог ответил, что Сократ мудрее всех (более точно, прорицание было таково: мудр Софокл, еще мудрее Еврипид, но самый мудрый из всех людей—Сократ"; впрочем, я думаю, что, как обычно, прорицание было более двусмысленным; очень возможно, оно было таково: „мудр Еврипид, мудрее Софокл, самый мудрый—Сократ".—Пифия схитрила, выразивши только, что Сократ был мудрее Софокла и Еврипида,—положение, которое ни для кого не могло бы быть особенно удивительным,—и вместе с тем предоставляя возможность истолковать прорицание, снимая ответственность с оракула, так, как его истолковали сторонники Сократа, уже в устной передаче изменившие, согласно своему пониманию прорицания, последнюю часть фразы, вставивши: ἀνδρῶν δ' ἁπάντων—из всех людей). Так вот, Сократ утверждает, убивая двух зайцев за-раз—выставляя себя традиционно-религиозным и слагая ответственность с себя на богов,—что это-то прорицание оракула и заставило его обратиться к той философской деятельности, которой он с тех пор и занимается исключительно, ради служения богу пожертвовавши всеми

благами жизни и наживая себе врагов („живу я в величайшей бедности из-за этого своего служения богу"—23B): удивившись такому прорицанию, говорит Сократ, так как сам он, Сократ, отнюдь не считал себя мудрым, он долго недоумевал и, наконец, решивши показать богу на опыте, что есть люди мудрее его, Сократа, пошел к одному из тех людей, которые славились своей мудростью, и беседуя с ним, обнаружил, что по мнению большинства людей, а главное, по своему собственному, этот человек мудр, на самом же деле вовсе нет; обнаруживши это, Сократ постарался показать своему собеседнику, что он только считает себя мудрым, не будучи таковым. Затем Сократ стал ходить от одного человека, слывшего в какой либо области мудрым, к другому, и всюду обнаруживал то же самое. Он наживал себе этим врагов в лице тех, лжемудрость которых изобличал; в частности, и теперешние обвинители Сократа выступили из среды этих его врагов (третий заяц и основная цель!): „Мелет—потому что ненавидит меня за поэтов, Анит—за художников и государственных людей, Ликон—за риторов" (23E): те, с кем беседует Сократ, изобличая их невежество в вопросах, в которых они считали себя мудрыми, озлобляются, думая, что сам Сократ мудр в этих вопросах; это озлобление против Сократа еще более увеличивается от того, что „сопровождающие меня юноши... с удовольствием прислушиваются к тому, как я испытываю людей, и часто берутся подражать мне и пробуют сами испытывать кого нибудь; при этом, я полагаю, они находят огромное количество людей, воображающих, что они что нибудь знают, но знающих мало или вовсе ничего не знающих. В результате те, кто подвергся такому испытанию, сердятся на меня, вместо того, чтобы сердиться на самих себя, и говорят, что этот Сократ самый зловредный человек, и что он развращает юношей" (23C). Но Сократ не может прекратить эту деятельность, так как, „хотя замечал, с огорчением и страхом, что вызываю ненависть, однако считал **необходимым** выше всего этого ставить дело бога: **надо** было, исследуя смысл оракула, итти ко всем, кто считался знающим

в какой нибудь области" (21E), выполняя это, по указанию бога, как тяжкий труд (22A). И все более и более Сократ убеждался в истинности изречения оракула: он видел, что действительно на самую малость превосходит мудростью других,—тем, что другие считают себя мудрыми, знающими, не будучи таковыми, а он, не будучи мудр и знающ, и не считает себя таковым (21D).—При принятии такого об'яснения (что возможно, если судьи не успели во-время сообразить и поставить перед собой вопрос: **что** же делал Сократ **до** прорицания Пифии?—очевидно, что-то такое, что заставило и Херефонта обратиться к оракулу с вопросом о мудрости Сократа, и оракул признать Сократа мудрейшим; что же это? „испытание небесного и подземного" или „испытание мудрости других"?) у судей легко мог возникнуть вопрос: если Сократ хотел, как он говорит, проверить прорицание бога и выяснить **для себя** его смысл, то зачем же Сократу понадобилось **изобличать** других в невежестве? почему он не мог удовлетвориться вынесением из беседы **внутреннего** убеждения, без обиды для других, в правильности прорицания?—Сократ предвидит это и **новым софистическим приемом заставляет слушателей забыть первоначальное об'яснение**, по которому он хотел **проверить** прорицание, **подтасовывая** вместо этого об'яснения **другое**: „когда мне покажется, что кто нибудь не мудр, я, исполняя волю бога, доказываю ему, что он не мудр" (23B), с предварительным пояснением: оракул хотел сказать, что мудр только бог, а человеческая мудрость малого стоит или не стоит ничего, и среди людей тот самый мудрый, кто, подобно Сократу, понял, что он ничего не стоит в отношении мудрости.—**Вопрос о том, зачем Сократу** при выяснении смысла оракула **понадобились „сопровождающие его юноши", Сократ совсем обошел молчанием**, тогда как обвинение прямо указывало, что он развращает юношей (очевидно, этих самых сопровождающих).—Заканчивает Сократ защиту против старых обвинений вторичным заявлением, что он сказал всю правду, ничего не утаив;—если в начале речи такое заявление могло казаться ничего не значущим риторическим вступлением, то теперь оно

должно было показаться более критичным слушателям нахальным издевательством.

Переходя к защите против „теперешних“ обвинителей, Сократ с первых же слов главной своей задачей ставит скомпрометировать Мелета, главного обвинителя, прекрасно учитывая, что об'ективные доказательства виновности или невиновности для суждения **массы** (а суд, состоящий из 500 человек, был массой) значат гораздо меньше, чем симпатичность или антипатичность образов обвинителя и обвиняемого. Формулировав обвинение [Сократ виновен в том, что он развращает юношей и не чтит богов (θεούς), которых чтит государство, а (почитает) другие, новые божества (δαιμόνια)], Сократ вступает по поводу обвинения в беседу с Мелетом, предварительно саркастически бросивши по поводу Мелета: „хороший и любящий отечество, как он сам говорит“ и: „я утверждаю, что виновен **Мелет,** потому что он шутит серьезными вещами, легкомысленно привлекая людей к ответственности, делая вид, что серьезно занят и озабочен тем, о чем никогда нисколько не заботился; что это так, я попытаюсь показать вам“.—Так как обвинитель мог только отвечать на вопросы и не имел права говорить после защитительной речи обвиняемого, то для Сократа, при его громадной опытности в диалектике, было чрезвычайно важно действовать наиболее привычным путем—затянуть обвинителя в беседу и показать его таким, каким захочется.—**Дальше идет** обычная для софистов вообще, а для Сократа в особенности **игра на неумении собеседника достаточно ясно и быстро выразить словами внутренние,** даже если они очень устойчивы и выработаны, **мотивы поведения, и на подтасовке** вместо прямо относящихся к делу вопросов—вопросов лишь кажущихся относящимися к делу или лишь косвенно связанных с ним и не имеющих большого практического значения (о софистичности беседы Сократа с Мелетом высказывались и некоторые прежние исследователи). Обращаясь к Мелету, Сократ спрашивает: „Не правда ли, для тебя очень важно, чтобы молодые люди были как можно лучшими?“—вопрос поставлен так, что **перед**

судом приходится ответить на него простым подтверждением, что и делает Мелет, хотя между утверждением и отрицанием остается много возможных позиций, одну из которых Мелет и занял бы, если бы ответ не был навязан.—Получив ответ, Сократ настаивает, чтобы Мелет ответил, кто же делает юношей лучшими: „ясно, что ты это знаешь, раз это так важно для тебя",—хотя, во-первых, из того, что для Мелета важно, чтобы юноши **были** лучшими, еще отнюдь не ясно, что он должен знать, кто **делает** их лучшими; во-вторых, вопрос поставлен в очень неопределенной форме и **должен** был вызвать замешательство у Мелета, чем Сократ пользуется, насмехаясь над ним и указывая в этом подтверждение своих слов, что Мелет совершенно не озабочен подобного рода делами; в третьих, вопрос не имел практического отношения к делу и был только подтасовкой, на которой строится дальнейшая защита.—**Поиздевавшись**, Сократ все же вынуждает у Мелета ответ: юношей делают лучшими **законы**,—ответ с точки зрения социальной очень ценный, но **Сократ** тотчас же **сбивает Мелета с позиции**, ставя вопрос: „кто лучше всего **знает** законы?", и получивши естественный ответ „судьи",—**делает новую подтасовку** и к тому же еще, разыгрывая удивленного, приписывает ее самому Мелету: „что ты говоришь, Мелет? Вот они (указывая на судей) могут воспитывать и делают юношей лучшими?"—Даже если бы Мелет заметил **подтасовку понятия „знающих законы" понятием „умеющих использовать знание законов для воспитания"**, то он не решился бы исправлять Сократа, так как это могло бы показаться отрицательным ответом на последний вопрос, оскорбило бы судей и сделало бы исход судебного процесса отрицательным для Мелета.—Но Мелет не заметил, видимо, подтасовки, потому что решительно, поддаваясь внушающей силе вопроса, отвечает: „несомненно", давая тем самым Сократу материал для ряда курьезных выводов, делающих Мелета смешным, но которые Мелет принужден подтверждать, как логически вытекающие из сказанного им; эти выводы таковы: юношей делают лучшими 1) все без исключения судьи, 2) присутствующие в суде

слушатели, 3) члены совета, 4) члены народного собрания, 5) все афиняне делают юношей лучшими, один Сократ развращает их.—После этого Сократ, пользуясь аналогией (тоже не безукоризненной) между воспитанием людей и улучшением лошадей, делает вывод, что и юношей большинство может только портить и лишь немногие улучшать, и что Мелет никогда в жизни не заботился о благе юношества (24D—25C).

Но не удовлетворившись тем, что Мелет скомпрометирован, **Сократ решает доказать невероятность даже предположения того, что он, Сократ, развращает юношей, и здесь с особой наглядностью демонстрирует перед нами свою громадную ловкость в умении очень быстро неправое дело представить правым:** обращаясь к Мелету с вопросом, лучше ли жить среди хороших граждан или среди дурных и вынуждая Мелета ответить утвердительно на вопрос, „не причиняют ли дурные зло тем, кто находится с ними постоянно в близком соприкосновении, а хорошие—добро?“, отрицательно—на вопрос: „может ли кто нибудь хотеть, чтобы соприкасающиеся с ним приносили ему больше вреда, чем пользы? Есть ли кто нибудь, кто хотел бы, чтобы ему вредили?“, и наконец получивши со стороны Мелета утверждение, что Сократ развращает юношей и делает их дурными **добровольно,**—Сократ аргументирует: раз дурные всегда причиняют наиболее близким зло, а хорошие добро (здесь Сократ производит незаметное, но существенное передергивание в виде перестановки слова ἀεὶ—„всегда“: в вопросе было: κακὸν ἐργάζονται τοὺς ἀεὶ ἐγγυτάτω... ὄντας—причиняют зло **находящимся всегда** вблизи; теперь стало:... ἀεὶ τοὺς...—**всегда причиняют зло** находящимся вблизи), то он, Сократ, делая кого нибудь из своих близких дурным, тем самым рисковал бы, что этот ставший дурным причинит ему впоследствии какое нибудь зло; поэтому Сократ не мог развращать юношей добровольно, а или совсем не развращал, или развращал невольно, и в последнем случае должен был бы подлежать не суду, а поучению; значит, Сократ вообще не подлежит суду и каре (25C—27A).—Вполне очевидно, что если принять всерьез эту аргументацию, то не

подлежит суду не только Сократ, а вообще всякий преступник, так как эта аргументация с таким же основанием могла бы быть приведена в защиту любого преступника (это не мешает однако Сократу обвинять Мелета в том, что тот зол на него и привлекая его к суду, хочет только, очевидно добровольно, отомстить за обиды). Этой аргументацией отвергается самое существование суда и кары, разрушаются все устои общественной жизни, и так как в Афинах не была узаконена свобода слова, то за одну эту маленькую часть своей защитительной речи Сократ мог бы быть признан виновным и в развращении, с точки зрения социальной, юношества, и в расшатывании устоев отечества. Но Сократ был настолько практическим мыслителем, он был настолько связан с реальной земной жизнью и чужд утопиям, что было бы совершенно нелепым предполагать серьезность в его устах аргументации подобного рода; если же Сократ серьезно утверждал, что человек не совершает зла добровольно, то это положение имело существенно иной смысл, чем какой ему придан, из софистических целей, в Апологии (об этом позднее).

В третий раз **Сократ возвращается к беседе с Мелетом, желая как будто, чтобы Мелет точнее формулировал обвинение в развращении, но в действительности стараясь сделать обвинение как можно менее ясным:** „Скажи, Мелет, каким образом, по твоему, я развращаю юношей?“, но не давая возможности Мелету ответить на этот вопрос, сейчас же продолжает. „не ясно ли из жалобы, внесенной тобой, что [я развращаю тем, что] учу не чтить богов, которых чтит город, а другие, новые божества? Не говоришь ли ты, что я развращаю, обучая этому?“—Если бы Мелет имел возможность ответить на первый вопрос, он мог бы указать, что Сократ развращает юношей не только в религиозном отношении, но и в политическом, путем своей софистической деятельности, и мог бы даже сослаться на сказанное перед тем Сократом, как на пример развращающей софистики. Но Сократ, конечно, не дал ему возможности указать на это, продолжая говорить сам и переведя внимание обвинителя на

обвинение в безбожии. Так как Сократ формулировал обвинение, как могло показаться Мелету, даже более точно, чем как оно формулировано у обвинителей, то Мелет поторопился подтвердить: „Да, я говорю совершенно то самое“,—а в результате получилось впечатление, что Сократ обвиняется в развращении юношества **только** в области религиозной, и дальше Сократ только против этого обвинения и защищается. **Желая еще более запутать обвинения, он просит** Мелета: „скажи еще яснее... я не могу понять, говоришь ли ты, что я учу признавать, что существуют какие-то боги и сам признаю, что боги существуют, и я не совершенно безбожен, и в этом невиновен, однако [я признаю] не тех богов, которых город, а других, и в том ты и обвиняешь меня, что [я признаю] других; или же ты говоришь, что я и сам вообще не почитаю богов и других учу тому же?“—Для Сократа был вполне ясен действительный смысл обвинения, которое, ничего не говоря о признании или непризнании им **существования** богов, указывало только, что он **не чтит** традиционных богов (οὐ νομίζει θεούς...) и вводит новые божества (δαιμόνια), при чем последним положением имелось в виду указать на то действительно новое „божество“ (δαίμων), о котором Сократ говорил, видимо, часто, что оно руководит им; что он не мог чтить и даже признавать традиционных богов, это, как я уже отмечал, очевидно. Таким образом, Сократ прекрасно сознавал, что обвинение вполне соответствует действительности, и ему оставалось или, признавши это соответствие, настаивать на своей правоте и перевоспитывать судей и всех афинян в религиозном отношении, что, конечно, на защите было невозможным; или просто отказаться от защиты, заявивши, что он не признает преступным того, в чем обвиняется; или, наконец, сделавши вид, что он признает то, в чем обвиняется, преступным, опровергать, делать несостоятельным само обвинение, Сократ, по крайней мере Платоновский, пошел по последнему пути.

В целях опровержения **Сократ уже с самого начала исказил в своей формулировке смысл обвинения в сравнении**

с формулировкой Мелета: первоначально, видимо, было (Xenoph. Memor. I 1.1): *ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων* (Сократ не чтит богов... и т. д. и **вводит** другие новые божества); Сократ в Апологии выбрасывает последнее слово *εἰσφέρων*, в результате чего получается смысл, что он **чтит** новые божества; эта формулировка, наряду с другими софистическими приемами, и используется для опровержения обвинения, особенно 27CD, где Сократ указывает Мелету: ты утверждаешь, и внося жалобу, подтвердил это клятвой, что я и сам почитаю божества и других учу тому же,—хотя Мелет в жалобе говорит только о том, что Сократ **вводит** новые божества. Вначале Сократ играет на двусмысленности слова *νομίζειν*—**чтить** и **признавать**, подменяя обвинение: „Сократ не чтит богов" (*θεοὺς οὐ νομίζει*), положением: „Сократ не признает существования богов" (*θεοὺς οὐ νομίζει εἶναι*), но в конце вопроса (см. выше) опять употребляет это слово в первоначальном смысле обвинения, и получивши решительный ответ: „я утверждаю, что ты совершенно не почитаешь богов" (*τὸ παράπαν οὐ νομίζεις θεούς*.—26C), сначала, пользуясь уже укрепившейся в ушах слушателей и незамеченной подменой, ставит вопрос: „значит, я не признаю богами ни солнца, ни луны?", на что получает заверение Мелета, что Сократ называет солнце камнем, луну землей; этим Сократ опять пользуется софистически, возражая, что это, как всем известно, утверждения Анаксагора, и если бы Сократ учил тому, что можно найти в книгах, то к нему никто не пошел бы учиться; значит, Мелет лжет.—Между тем Мелет, видимо, не лгал; очень возможно, что Сократ действительно говорил нечто подобное, и во всяком случае, его действительные мнения о солнце и луне едва ли сильно отличались от Анаксагоровых; опровержение Сократа рассчитано исключительно на эффект, который оно могло произвести на некультурную и некритичную массу судей.—Впрочем, этот эпизод Сократу был нужен не для осмеяния Мелета, а для того, чтобы оконча-

тельно затушевать подтасовку. Пользуясь некоторым замешательством Мелета в результате последнего аргумента Сократа, он сразу опять обращается к Мелету с вопросом, как будто желая только, чтобы тот ответил еще раз на бывший перед тем вопрос: *οὐτωσί σοι δοκῶ οὐδένα νομίζειν θεὸν εἶναι;*— „итак, тебе кажется, что я не признаю совершенно никаких богов?",—в действительности подставляя вместо „почитать богов"—смысл „признавать существование богов", и получив ответ: „решительно никаких", утверждает, опираясь на последнюю формулировку вопроса, что Мелет противоречит сам себе, говоря как будто: Сократ и признает богов и не признает их;—здесь Сократ играет также на недостаточной отчетливости у судей различия представлений бога (*θεός*) и божества (*δαιμόνιον*), о котором говорится в конце обвинения; если при первоначальной формулировке обвинения в нем не было бы противоречия даже при признании значительной общности между тем и другим понятием, то при подмене понятия „почитать" понятием „признавать существование" противоречие могло казаться значительным; под влиянием же дополнительных софистических приемов (напр., навязывание Сократом представления о „божествах" как о детях богов) это противоречие казалось еще большим.

Этим кончается собственно защитительная часть первой речи Сократа в Апологии, долженствующая быть признанной замечательным образцом софистической судебной речи Характеристика Тразимаха, вложенная Платоном в уста Сократу в Федре 267CD: „Муж этот силен рассердить толпу и снова, как он говорит, „пением" своим зачаровать рассерженных; он же большой мастер и клеветать",—как подходит эта характеристика к Сократу Апологии! Последняя, только что вскрытая софистическая подтасовка в Апологии без колебания может быть названа гениальной, и потому не очень удивительно, что не смотря на очевидность этой подтасовки, ее никто до сих пор не заметил. Сплошная софистичность построения речи настолько поразительна и настолько противоречит установившемуся представлению и о Сократе, и о Платоне, и об Апо-

логии, что невольно хочется усомниться и в авторстве Платона, и в том, что действительная речь Сократа на суде имела хоть что нибудь общее с данной в Апологии, или по крайней мере успокоиться на мысли, что Платон лишь из чрезвычайного желания оправдать в глазах афинян своего любимого учителя решился на такую софистичность. Напрасное утешение! Все другие ранние сочинения Платона изобличают в Сократе того же тонкого софиста, с теми же подтасовками, подменами, с игрой на неотчетливости представлений у собеседника (см. напр. „Протагор"). Успокоиться можно только или на признании всех ранних сочинений Платона подложными, написанными каким-то очень талантливым софистом, желавшим как можно сильнее скомпрометировать Сократа, или на признании, что сам Платон старался скомпрометировать Сократа. Кому хочется, могут утешаться. [Необычайно тонкая софистичность Апологии заставляет, во всяком случае, призадуматься над способом написания Апологии. Самое естественное было бы предположить, что Апология есть точное, протокольное, почти стенографическое воспроизведение Платоном судебного процесса, что было бы возможно при двух условиях: или Платон обладал громадной механической слуховой памятью, давшей ему возможность воспроизвести процесс в точности **без** критического сознательного отношения к тексту; или он умел очень быстро дословно записывать слушаемое. Труднее допустить, что Платон дал более или менее свободное изложение действительного процесса, твердо запомнивши только отдельные, наиболее существенные моменты: в таком случае Платон должен был бы ясно замечать и понимать все софистические ухищрения Сократа в тот же самый момент, как они появлялись, что почти невероятно, и при писании сочинения считать Сократа, пользующегося такими приемами, правым, что также мало вероятно (совершенно невероятно, что Платон при **свободном** изложении **невольно,** незаметно для себя внес столь **продуманные** ухищрения). Еще труднее допустить, что Апология—**совершенно свободное** сочинение Платона, ставящее целью оправдать Сократа после его смерти: в таком случае

софистичность была бы не только излишней, но решительно гибельной для замысла, и Платон не мог не понимать этого.— В последней главе мы еще вернемся к этому вопросу].

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

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

Столь же часто **Сократ использует в своей практике**, на ряду с шулерскими приемами софистов, и **положение Протагора о возможности двух противоположных рассуждений** об **одном и том же предмете путем перемены точки зрения**, и в этом отношении, может быть, среди софистов даже не было такого искусного учителя, каким был Сократ. Уже и в Платоновой Апологии Сократа мы имеем ряд примеров этого приема (поскольку этот прием используется здесь в целях защиты, он, конечно, тесно связан с подтасовками): Сократа обвиняют в непочитании богов с точки зрения его внутреннего убеждения и влияния на учеников и имея в виду традиционных богов,— Сократ, становясь на точку зрения внешних признаков почитания богов, указывает на имеющиеся у него эти признаки (особенно ясно в Ксенофонтовой Апологии Сократа, где Сократ указывает на то, что его многие видели приносящим

жертвы на алтарях), и становясь на точку зрения более совершенных религиозных воззрений, чуждых греческой традиции, указывает на внутреннюю свою веру. Сократа обвиняют в развращении юношей с точки зрения **традиционных** этико-политических идеалов,—Сократ призывает в свидетели своих учеников, становясь на точку зрения сознания **ими** полезности общения с ним, Сократом; деятельность Сократа считают вредной для Афин, исходя из **консервативных** политических идеалов, и требуют наказания его,—Сократ, становясь на точку зрения **прогрессивных** политических воззрений, указывает на свою чрезвычайную **полезность** для Афин и требует себе награды; Сократа обвиняют с **социальной** точки зрения в совершении зла,—Сократ защищается, становясь на **индивидуальную** точку зрения и доказывая, что т. к. никто не совершает сам себе зла добровольно, то и он не мог добровольно совершать зло, потому что оно было бы злом и для него самого, и т. д.— Блестящие примеры рассуждений Сократа за и против одного и того же положения даны в „Протагоре" и в „Лизисе" Платона: в „Протагоре" Сократ сначала доказывает Протагору, настаивающему на изучимости добродетели, что добродетели обучать нельзя, затем заставляет Протагора признать как будто, что добродетель не есть знание и след. не должна была бы быть изучимой, сам же утверждает и доказывает, что добродетель есть знание и следовательно должна была бы быть изучимой. В „Лизисе" Сократ заставляет Менексена в короткой беседе признать о дружбе ряд исключающих друг друга положений: 1) если один из двоих любит другого, то оба они друзья; 2) дружбы нет, если один из них не любит другого; 3) друг тот, кто любит; 4) друг не тот, кто любит, а тот, кто любим; затем, в беседе с Лизисом: 1) дружба возможна лишь между добрыми людьми; 2) добрый ни в чем не нуждается, значит не нуждается и в дружбе; 3) дружба возможна лишь со стороны „ни-доброго, ни-злого" в отношении к другому; 4) дружба возможна и между злыми.— Таких примеров у Платона можно найти значительное количество. И если софистами называли тех, которые и сами умели

и других учили говорить и за и против одного и того же положения, то разве возможно допустить, что лица, часто слушавшие беседы Сократа, не научились этому искусству и не становились софистами? Разве Платон не у Сократа научился этой софистике? И разве не тому же учился Фидиппид у Аристофановского Сократа?—Дело не в том, конечно, в каких **целях** используется это искусство или в каких целях **Сократ** обучал ему. Такого рода умения **можно** было использовать в своекорыстных целях во вред другим (и сам Сократ, по крайней мере Платоновский, при случае, как мы видели в Апологии, воспользовался своим искусством своекорыстно),—и этого достаточно для того, чтобы Сократа с полной основательностью могли обвинять в развращении юношества, в обучении неправое дело превращать в правое.

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

Но Сократ—не только практик софистического красноречия; он также и отличный теоретик его и прекрасный преподаватель теории; однако сущность работы Сократа в области теории софистической риторики сможет стать для нас ясной только по рассмотрении основ его этического релативизма

3. Антропоцентризм и утилитаризм Сократа.

Не приходится долго доказывать, что Сократ разделяет с софистами их исходную антропоцентрическую позицию и вместе с ними борется против старых философских течений, уделяющих человеку ничтожное внимание в сравнении с другими вещами. В этом отношении Сократ—один из наиболее ярких представителей своего практического века; если Аристофан погрешил в чем нибудь в отношении к Сократу, так это главным образом в изображении его оторванным от земли умствователем. Наоборот, Сократа интересовала сама по себе только земля, на земле только человек и в человеке только его реальная, практическая жизнь; утверждение Цицерона, что Сократ первый свел философию с неба на землю, показывает, что Сократ уже в древности представлялся даже большим антропоцентристом, чем софисты. И если не словом, то делом Сократ на каждом шагу доказывал, что **человек** есть мера всех вещей, существующих, поскольку существует **он**; несомненно, также и словом,—что человек—единственная самоценность, в отношении к которой только и могут оцениваться все вещи, что наука и обучение ей имеют смысл только постольку, поскольку они раскрывают новые ценности для практического человека. Уже из полушутливого об яснения Сократом, почему он не выходит за городские стены: „я ведь человек любознательный. Поля и деревья ничему меня учить не хотят, а в городе-то—люди" (Федр Платона 230D),—ясно исключительное сосредоточение интересов Сократа (не Платона, не смотря на позднее происхождение диалога!) на человеке. Прямые указания на сознательный антропоцентризм Сократа дает Ксенофонт: „Сам он рассуждал только об относящемся к человеку (περὶ τῶν ἀνθρωπείων)" (I. 1 16); отвергая занятия природой вещей, небесными явлениями и т. п. и показывая смешными занимающихся этим, Сократ интересовался, занимаются ли они этим после того, как сочтут себя достаточно знающими относящееся к человеку, или же они думают, что делают дело, пренебрегая относящимся к человеку и занимаясь божественным (I. 1.12). **Только как**

обоснование антропоцентризма следует понимать и, видимо, часто повторявшиеся Сократом **слова, что единственная его задача—познать самого себя;** в „Федре" антропоцентрический смысл этого желания Сократа особенно явственен: отвергая занятия мифологией и, кажется, естественными науками, поскольку они хотели бы раскрыть действительные процессы в природе, символизируемые тем или другим мифом, Сократ говорит: „У меня на все это досуга совсем нет... я все еще не могу,... познать самого себя; и смешным мне представляется, не усвоив этого, заниматься исследованием всего второстепенного" (229Е). Вполне очевидно, что Сократ в действительности занимался не познанием самого себя,—для этого была бы совершенно нецелесообразной его постоянная форма „исследований"—беседа с другими на **их** темы; но очевиден и серьезный смысл этого утверждения Сократа—смысл углубления и продолжения антропоцентризма софистов как методологической предпосылки науки и философии: я уже отмечал, что антропоцентризм привел софистов к разработке психологии как фундамента философии; но из всех софистов **Сократ наиболее отчетливо осознал необходимость построения философии, науки о благе, на фундаменте психологии, науки о стремящейся к благу личности,** и требование Сократа: **„познай самого себя" есть метрическое свидетельство о рождении психологии, новый сознательный шаг в антропоцентрической реформе философии.** Что Сократа интересует самопознание не само по себе, не из теоретических побуждений, а исключительно как средство для построения практической жизни, ясно уже из того, что он от **всякого** человека требует самопознания: **антропоцентризм у Сократа** так же **тесно сплетается с утилитаризмом,** как и у всех софистов; **полезность для него** так же **является единственным критерием ценности науки и знания, а вместе с тем и обучения;** больше того, **для Сократа знание всегда есть умение использовать для себя или для других то, что познано:** „Сократ интересовался, надеются ли люди, исследующие божественное, выяснивши, что и по каким причинам происходит, сделать, когда пожелают, ветер, дождь, времена года, если нуждаются в этом, подобно

тому, как изучающие относящееся к человеку надеются по изучении делать то, чему они научились, и для себя и для других, если того пожелают, или они (первые) на это не надеются а им достаточно только знать" (Ксенофонт Мемораб. I. 1 15);—здесь Сократ если и не отрицает возможность знания без умения, то все же относится к нему очень иронически, считая смешным знание как самоцель. В Мемораб. IV. 7 Сократ советует изучать различные науки, но только в пределах их полезности, и не заходить в область бесполезных умствований. Также и у Платона полезность для Сократа несомненный критерий знания, и знание отожествляется с умением (см Лизис 210В: в чем мы разумны, от того мы станем получать пользу; также Протагор 313Е—314В, 318В; Хармид и др).

В частности, и **самопознания Сократ требует только потому, что оно полезно**: самопознание есть определение своих сил и способностей к выполнению того, что человеку приходится делать, оно дает человеку понимание того, в чем он нуждается, облегчая достижение желаемого, уклоняя от ошибок в поступках, и т. д. (Ксенофонт Мемор. IV 2,24 и сл.). Также и у Платона мы находим этот смысл призыва Сократа к самопознанию: зная самого себя, „мы тотчас узнали бы, как позаботиться о себе самих; а не зная первого, нельзя знать и второго" (Алкивиад I 129А; см. также Хармид). А так как сам Сократ постоянно указывал в качестве основной задачи всей своей деятельности побуждение каждого встречного к самопознанию, то понятно, что он вместе с другими софистами свою научную и практическую деятельность рассматривал и строил с точки зрения **утилитарности** (см. особенно конец первой и вторую речь в „Апологии" Платона).

Довольно признанным в литературе является утилитаризм Сократа в области этики и политики. Добро как полезное, зло как вредное, добродетель как делание полезного—со всем этим мы постоянно встречаемся и у Ксенофонта и у Платона: все то, чем человек пользуется, есть благо в отношении к тому, к чему оно пригодно, и дурным, в отношении к чему оно не-пригодно (Мемор. III 8); благо и полезное—одно

и то же; полезное есть благо для того, для кого оно полезно (Мемор. IV 6.9),—чем это отличается от положения: „человек есть мера всех вещей", поскольку мы рассматриваем его в приложении к морально-политической области?

Но у Сократа уже достаточно отчетлив переход от утилитаризма к **гедонизму**; его требование самопознания стоит в тесной связи с этим переходом. Сократ знает, что если человек есть мера ценности всех вещей, то в человеке этой мерой будет **его самочувствие**; он знает, что **добро это приятное самочувствие, зло—неприятное самочувствие**, что **мера ценности всех вещей, мера добра и зла—приятность и неприятность, как бы ни назвать ее—приятностью, радостью, веселием или как угодно иначе** („Протагор" 358А); таким образом, и **полезное** становится полезным **для получения радости.** Сократ знает далее, что **радость получается как результат удовлетворения имеющихся в нас потребностей, что нужда, потребность в чем либо только и руководит всеми нашими поступками, что не нуждающийся ни в чем ничего не будет любить, ни к чему не будет стремиться** (Лизис 215АВ и 221В). Итак, добродетель как делание доброго, хорошего, хорошее как полезное, полезное как пригодное для достижения радости, радость как результат удовлетворения потребностей—таков путь, который проделал Сократ от утилитаризма через гедонизм к требованию самопознания: **познание своих потребностей и своих сил для их удовлетворения—вот орудие для сознательного стремления к благу.** Но если так,—а **Сократ несомненно думал так,**—то *какой чудовищной ошибкой представляется теперь уверенность всех тех писателей о Сократе, которые противопоставили Сократа софистам*, освещали его как основателя об'ективной этики, как искателя абсолютного блага, в противовес суб'ективистическим тенденциям софистов с их релативистическим, не выходящим за грани личности благом! *Так не понять Сократа, этого тончайшего суб'ективиста в этике,* наиболее отчетливо из всех софистов **указавшего основательнейшую форму релативистической этики—этику психологистическую!**

4. Этический релативизм Сократа; Сократ основатель психологистической этики.

„Мудрость есть знание? –Я думаю—...Человеку невозможно быть мудрым во всем?—Разумеется, нет.- Следовательно, кто что знает, в том он и мудр?—Я думаю, что так.—Евтидем, не следует ли таким же образом рассмотреть и **благо**? Думаешь ли ты, что одно и то же полезно для всех?—Конечно, нет.—Стало быть, не находишь ли ты, что полезное для одного для другого может быть вредно? - Даже очень часто. - Но скажешь ли ты, что благо есть иное, чем полезное?—Нет.—Следовательно, полезное есть благо для того, для кого оно полезно?—Кажется, так" (из разговора Сократа с Евтидемом.—Ксенофонт Мемораб. IV. 6 8—9). –Едва ли нужны более веские доказательства полной непричастности Сократа к приписываемым ему исканиям абсолютного, об'ективного блага,—к приписываемым ему на почве досадного и ничем не оправдываемого смешения с действительными исканиями Сократа об'ективных, общезначимых, „абсолютных" **определений** этических **понятий**, в частности и особенности, понятий **блага** и **добродетели**. Насколько эти вещи—об'ективное благо и об'ективное определение понятия блага—чужды друг другу,—явствует из того, что определение ультрасуб'ективистического представления о благе как о состоянии удовлетворенности данного человека в данный момент может быть дано ничуть не в менее об'ективной, общезначимой форме, чем и определение блага, которое будет благом для всех существ; дело только в том, что первое определение будет иметь гораздо меньшее количество указаний на конкретное содержание блага, чем второе определение, исчерпывающее (в идеале) всю конкретную сущность блага. Но ведь у нас нет никаких фактических указаний на то, что Сократ якобы искал определений, **исчерпывающих** конкретное содержание определяемой вещи; больше того, у нас есть прямые указания на то, что **Сократ не признавал возможности определить благо и добродетель исчерпывающим образом, так, чтобы определение включало в себя**

все конкретное содержание блага и добродетели, а это есть новое доказательство того, что Сократ не признавал абсолютного блага,—оно ведь, как абсолютное и неизменное, могло бы целиком быть исчерпано определением. Наиболее решительное отрицание абсолютного блага в смысле идеалистов Сократ дает у Ксенофонта III 8, 3: на вопрос Аристиппа, признает ли Сократ что либо благом, Сократ ответил вопросами: спрашивает ли Аристипп о благе против лихорадки, против глазной болезни, против голода, и получив отрицательный ответ, говорит: „А если ты меня спрашиваешь, знаю ли я такое **благо, которое служит благом против ничего, такого блага я не знаю и мне его знать не надо**".—Здесь **благо признается относительным с точки зрения даже не разных личностей, а одной и той же личности, но в различных ее потребностях.**

Другое такое же прямое доказательство—учение Сократа, что добродетели нельзя обучать, не смотря на то, что добродетель (и благо) может быть предметом знания,—нельзя обучать добродетели так, как обучают игре на лире, врачебному и другим искусствам—**путем простой передачи знания от учителя к ученику. Это учение,** наиболее ярко запечатленное в диалоге „Протагор", отразившем несомненно действительные насмешки Сократа над софистами, берущимися **обучать** добродетели, стоит в решительном противоречии с признанием Сократа основателем **об'ективной** этики и, наоборот, **чрезвычайно гармонирует с признанием его крайним суб'ективистом в этике** и дает новые доказательства этого его суб'ективизма. Если существует единое неизменное для всех абсолютно-значимое благо, если существуют постоянные, для всех одинаковые нормы нравственного поведения и если они могут быть познаны, то бессмысленно утверждать, что им нельзя обучить. Наоборот, если не существует таких абсолютных норм, если благо для одного может быть злом для другого, если нормы поведения одной личности отличаются от норм поведения другой, поскольку сами личности отличны друг от друга, если сущность блага определяется суб'ективными свойствами каждой

личности,—то обучение добродетели в смысле простой передачи знаний от учителя к ученику еще оставалось бы возможным при условии, что все личности совершенно однородны по своим свойствам; если же личности разнообразны, если они отличаются своими способностями, потребностями, свойствами,—**а Сократ прекрасно видел, что они отличны**,—то попытка такого обучения действительно должна была казаться безрассудной, потому что то, что для учителя является благом и добродетелью и чему он стал бы учить ученика, для последнего могло бы оказаться злом и злодеянием. Для Сократа было несомненным, что правильно одно из двух: или добродетели вообще обучать невозможно, или для обучения ей должен быть употреблен существенно иной прием, чем какие употребляются софистами; если такой новый прием найдется, то делание людей добродетельными этим методом было бы правильнее вообще называть не обучением, а как то иначе. И **Сократ нашел такой метод; он назвал его—майевтикой**, повивальным, акушерским искусством, говоря, что этому искусству он научился у своей матери, повивальной бабки. Майевтика Сократа отличается от обучения так же сильно, как работа повивальной бабки, лишь помогающей родить беременной женщине, от акта родов, как он происходит у беременной, или, лучше, от акта зарождения, в котором ученик является матерью, учитель—осеменяющим отцом того знания, которому обучается ученик; Сократ не признает себя отцом тех знаний добродетели и блага, которые будут у его учеников; он ничего не внедряет в учеников, не осеменяет их,—нет, наоборот, он помогает появлению на свет, наружу из недр ученика того плода, которым ученик уже беременен; ребенок может появиться на свет с большими или меньшими страданиями матери; и ребенок и мать могут понести больший или меньший ущерб в зависимости от искусности повивальной бабки; но в ребенке все же не будет ни капли крови, ни крошки плоти от повивальной бабки, и она не может ручаться за то, что воспринятый ею ребенок не окажется впоследствии злодеем; ее дело—помочь родам, кто бы ни родил и кто бы ни родился.

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

Но майевтика Сократа—довольно сложная работа, включающая в себя и обучение, хотя при желании и его можно было бы осветить как только воспринимание чужого плода. Это обучение умению определять свое благо начиналось с вкоренения (с пробуждения, если угодно) в ученике сознания того, что благо не существует вне личности, что **благо—то, что удовлетворяет личность**, что люди различны и по своим свойствам и по условиям, в которых находится, и потому **благо для одного может быть злом для другого.** Здесь начинался второй этап обучения, второй класс Сократовой школы добродетели; если программа первого класса может быть определена как **этический релативизм**, то обучение во втором классе проходило под лозунгом: „познай самого себя", и

программой его был **психологистический индивидуализм в этике**: благо одной личности потому не совпадает с благом другой, учил здесь Сократ, что благо есть полезное для удовлетворения имеющихся у человека потребностей, а люди различны по своим потребностям; поэтому для того, чтобы данный человек мог знать, что для него будет благом и добродетелью, он должен знать свои потребности, свои свойства, свои способности; только самопознание может дать тебе знание того, что **для тебя** будет благом и добродетелью, как **ты** должен жить и действовать; никто **другой** не сможет сказать тебе **об этом**, потому что **твое благо неразрывно связано с твоей природой, с твоим самочувствием, с твоей душой**. Познай, чего ты хочешь, что для тебя важно и что совсем не важно, что дает тебе устойчивую радость и что за короткую радость заставит тебя претерпеть много страданий; познай, что ты можешь и чего не можешь, чего ты в силах добиться и что превышает твои силы; познавши все это, ты будешь знать, что для тебя будет благом и что злом, какой твой поступок будет добродетельным и какой - дурным; ты сможешь построить свою жизнь так, чтобы взять из нее наибольшее количество радости и избежать ненужных, вызываемых ошибкой страданий.

Третий этап обучения, третий класс Сократовой школы был собственно **майевтическим**. Здесь Сократ занимался практической помощью своим ученикам в деле их самопознания, в определении их склонностей, влечений, способностей и в нахождении наиболее пригодных для них форм поведения. Здесь готовились люди, живущие сознательно, зная, почему они делают так, а не иначе, контролирующие каждый свой шаг; здесь готовились крайние индивидуалисты, знающие, что чем бы они ни были, они не будут ни хуже, ни лучше, если только они таковы **сознательно**; здесь готовились теоретические ученые, с головой **сознательно** ушедшие от жизни в науку, и люди практики, ни одного шага не делающие без надежды на материальные выгоды; святые простецы, за бесполезную правду готовые отдать жизнь, и увертливые хитрецы, вся жизнь которых построена на лжи и обмане; сластолюбцы

и аскеты; честнейшие государственные деятели, бескорыстно жертвующие собой ради любимого отечества, и самые беззастенчивые демагоги, своекорыстнейшие политиканы, государственные преступники, за тридцать серебренников готовые продать отечество. Лишь бы они были таковыми **сознательно**, лишь бы они изнутри себя поняли, что в этом их наибольшее благо!

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

Но **Сократ** не только развивает общие софистам взгляды этического релативизма, но **приходит** даже **к наиболее крайним**

выводам этического индивидуализма—к установлению абсолютной эгоистичности человека и к признанию полной правомерности эгоистических притязаний личности,—вполне совпадая с Полосом, Калликлом и Тразимахом; это учение выявлено прекрасно в диалоге Платона „Гиппарх" (см. ниже, в главе „Сократ скептик").

Впрочем, этический релативизм Сократа мог происходить и не от софистов: как ученик Архелая, он уже и у него мог приобщиться релативизму: Диоген Лаэрций сообщает, что Архелай „философствовал о законах, о прекрасном и справедливом", что по его мнению **„справедливое и постыдное существуют не по природе, а установлены людьми"**, и что Сократ был продолжателем этической работы Архелая (Дильс 47A1). Возможно также, что Архелай является общим источником релативизма софистов и Сократа, как это можно думать и по характерной для софистов постановке вопроса: по природе—по установлению.

5. Сократ—теоретик софистической риторики.

Мы уже видели, насколько прекрасно Сократ владеет техникой софистического построения речей, если понимать под таковым построение не в целях дать строго научное, серьезное представление о рассматриваемом предмете, а в своекорыстных целях убедить слушателей и собеседников в своей правоте, независимо от того, считает ли говорящий правильным или неправильным защищаемое положение; насколько свойственно было Сократу пользоваться в своей практике такой софистической техникой,—это мы уже видели. Но **Сократ не был** в этом отношении **подражателем софистов,** он не заимствовал у них отдельных их приемов. Нет, **сам он—один из родоначальников софистической риторики, разрабатывающий,** на-ряду с Протагором и Горгием и почти независимо от них, **основные приемы софистического доказа-**

тельства любого положения, внесший большой вклад в теорию софистической риторики,—а она и до сих пор постоянно употребляется.

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

ванию самопознания как метода нахождения своего блага; этот фундамент Сократовой теории риторики—факт различия личностей.

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

Наиболее частое практическое использование риторики в V веке имело место в суде, и особенно в этом направлении развивалось софистическое искусство. Но „в суде вообще никто нисколько не заботится в каждом данном случае об истине, а заботится только об убедительности речи. Поэтому желающий говорить искусно должен обращать внимание глав-

ным образом на правдоподобие. В обвинительных и защитительных речах иногда даже не следует говорить о самих деяниях, если деяния эти стоят в противоречии с справедливостью, но только о правдоподобном. Вообще оратор должен искать правдоподобия, зачастую сказав истине: прости" (272E).—Это говорится с намеком, что так думают другие,—но так закругленно, как выразил здесь задачу софистической риторики Сократ, едва ли другие софисты выражали по крайней мере в письменной форме.—Впрочем, для Сократа риторика имеет более широкую область, чем только судебные речи; это—„искусство касательно всего, о чем говорят, такое искусство, при помощи которого всякий будет в состоянии **все, что возможно, уподоблять всему, чему возможно, и выводить на свет другого, если он прячется за делаемые им уподобления**" (261E)—здесь уже вполне явно риторика отожествляется с тем искусством бесед, в которых несравнимо искусен был сам Сократ, и он выдвигает в своем определении риторики именно ту сторону, которую развил он сам и в которой, как он знал, никто не был так силен, как он,—игру на уподоблениях, на близости смысла двух слов. Пусть Сократ относит тотчас же свое определение к риторике софистов, открещиваясь от нее: „ведь я, по крайней мере, вовсе не причастен к искусству красноречия" (262D), пусть он затуманил этим голову даже Платона,—мы-то теперь прекрасно видим, что Сократ хочет излагать **свою** теорию риторики, и **эта риторика—искусство обманывать**, как он тут же заявляет, развивая тонкую теорию техники обмана: указанную игру на уподоблениях, обман с помощью этих уподоблений, приведение слушателей таким путем к мнению противоположному в сравнении с бывшим у них,—это надо делать незаметно, не делая скачков от утверждения одного положения к утверждению другого, расходящегося с предшествующим, а „помаленьку переходить от одного к другому": обман бывает скорее в малом, чем в большом различии вещей; поэтому „собирающемуся обмануть другого, а самому в обман не попасться следует тщательно знать сходство и несходство вещей" (262A); невозможно

„человеку, не знающему свойства каждого из предметов, показывать свое искусство в постепенных переходах, при помощи указания сходства, направляя других каждый раз от существующего к противоположному и самому при этом оставаться незамеченным“ (262 B).—Как возгордился бы Продик, услышав эти слова, делающие его основателем тончайшей теории софистической риторики: ведь Сократ только развивал его, Продиково, искусство различения слов Но Продик и все софисты обрадуются еще более, узнавши, что это еще только незначительное начало, **первое, общее положение риторики**, гласящее: **оратор может ставить какие угодно цели своей речи**,—поучать ли тому, что признает он сам, сбивать ли слушателей с толку и обманывать их,—**но сам он** во всяком случае **должен обладать точным знанием вещей**, с которыми имеет дело; говорящий должен знать „истину о том, о чем он собирается говорить, чтобы сказать это действительно хорошо и прекрасно“ (259 E; сказать хорошо и прекрасно—это значит только: обмануть других и самому при этом оставаться незамеченным в обмане, хотя Сократ, конечно, не поясняет этого напрямик).

Дальше Сократ развивает и конкретизирует это общее положение. По его мнению, существуют два весьма отличных друг от друга рода понятий: с одной стороны понятия, содержание которых для всех ясно, понимание которых у всех одно и то же,—как „железо“, „серебро“; и с другой стороны—понятия мало определенные, неясные, расплывчатые (при их понимании „один уносится мысленно туда, другой сюда, и мы расходимся друг с другом и сами с собой“ 263A), как „справедливость“, „благо“. И очевидно, что „мы легче можем попасться в обман“ на втором роде понятий, поэтому и „риторика больше силы имеет“ при оперировании с такими понятиями (263B); отсюда возникает новое риторическое требование: „**кто собирается заниматься риторическим искусством, тому нужно**, прежде всего, методически различать это, т. е. **уловить характерные свойства каждого из двух предметов: того, в котором толпа, неизбежно, заблуждается, и того, в котором не заблуждается**... При каждом отдельном

предмете нужно не упускать из виду, но зорко наблюдать, к какому роду принадлежит тот предмет, о котором собираются говорить" (263BC). **Построение речи на строгом учете массовой психологии, психологии толпы!**—вот поистине гениальное софистическое завоевание Сократа! И как он был искусен в этом учете в своей практике! Это ведь именно та теория, которой Сократ неуклонно следовал в своих беседах: от вполне понятных собеседнику „железа" и „серебра" перевести беседу на расплывчатые понятия „блага" и „справедливости"— какой софист был в этом более искусен, чем Сократ!?

Но Сократ не ограничивается этим общим указанием на психологию толпы как на основу риторики; порассуждавши вдоволь, по воле Платона, на более отвлеченные и прямо не относящиеся к делу, во всяком случае мало полезные для риторической практики, темы об образовании родовых понятий **в духе Платона** (Сократ учил этому существенно иначе, не выходя за пределы практических потребностей,—см. гл. „Сократ—скептик"), Сократ возвращается к своему конкретному вопросу об основах софистической риторики, связывая уже этот вопрос с обучением риторике. Чтобы быть „знаменитым оратором", надо, по Сократу, „будучи оратором по природе..., присоединить еще сюда знание и практику" (269D), и нужные для риторического искусства знания сходны со знаниями, требующимися во врачебном искусстве: „и в том и в другом нужно уметь различать природу—тела во врачебном искусстве, души—в риторическом, если хочешь—не при помощи рутины только и натасканности, но по всем правилам искусства—телу предлагать лекарства и пищу, которые приносили бы ему здоровье и силу, душе—речи и надлежащие занятия, которые вселили бы в нее желательное для тебя убеждение и добродетель" (270B.—Аналогия, как очень часто у Сократа,—далеко не вполне безукоризненная и может служить одним из многочисленных примеров его освещенной им только что софистической игры на уподоблениях и обмана путем незаметных переходов: правильная аналогия риторики с врачебным искусством требовала бы предлагать душе „речи и надлежащие

занятия, которые вселили бы в нее" не „желательное для тебя убеждение", а **потребное для самой души слушающего, т. е. полезное для него.** Но тогда это была бы не софистическая риторика, а методика научного преподавания. Понятно, что *софист* Сократ в *данном* случае, развивая теорию *софистической* риторики, не пошел по этому пути, хотя там, где ему нужно, он пользуется правильной аналогией, предлагая *ученикам* самопознание как метод достижения блага и ученикам в области риторики вселяя не то, что желательно *для него*, учителя, а то, что действительно полезно *им*, будущим софистам. Но почему Платон, заинтересованный, как можно судить по его вставкам и окончанию Федра, не в обмане, а в полезном для слушателей,—все же не воспользовался и более правильной и более соответствующей его целям аналогией,—это пока не понятно; к этому вопросу мы еще вернемся).

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

бенно души, к которой эти мысли прилагаются дальше и Платоном, и с подобным изучением которой мы уже встречались в Ксенофонтовом изложении призыва Сократа к самопознанию).

„Итак, все усилия его (оратора) направлены на нее (на душу), потому что в нее именно он и стремится вселить убеждение“ (271A). Приближаясь к установлению наиболее рискованных с точки зрения общественного мнения, наименее социальных и наиболее демагогических правил софистической риторики, Сократ (Платон?) принимает меры самообороны против возможных упреков и обвинений:—в приведенной фразе Сократ переходит от нормативной формы изложения к описательной: раньше было: „следует“, „нужно“; в непосредственно предшествующей разбираемому месту фразе 270E, цитованной выше, имеем уже более мягкое: „кто наставляет... точно укажет“; и теперь совершенно описательно: все усилия оратора направлены... Следующей фразой, подготовивши таким образом читателя, Сократ всю ответственность за развиваемые мысли переносит с себя на Тразимаха и софистов вообще: „ясно, следовательно, что Тразимах и всякий другой, кто ревностно преподает риторическое искусство, во-первых, со всею тщательностью опишет душу и выяснит, есть ли она, по своей природе, единое и схожее, или же она, в соответствии с видом тела, имеет много образов. Это-то мы и называем „вскрыть природу“... Во-вторых, в чем и на что душа от природы способна активно действовать и в зависимости от чего подвергаться влиянию, в третьих, он определит виды речей и души, рассмотрит их свойства, установит их причинную связь, приноравливая каждый вид к соответствующему и поясняя, при каком свойстве, в зависимости от каких речей, по какой причине, неизбежно, одна душа поддается убеждению, другая не поддается“ (271AB).—Но Тразимах сделал свое дело, его имя использовано в качестве самообороны Сократа и Платона; не оставлять же за ним авторство на такую чудную теорию! Дело, конечно, не в ученой об'ективности, не в нежелании вызвать у читателя ложное представление об исторических фактах,—нам, Сократу, а тем более его ученику Платону,

наплевать на эту об'ективность: мы делали и не такие исторические подмены; но отказаться от авторских прав на такие замечательные мысли, могущие составить славу у потомства, да еще отказаться в пользу какого то презираемого нами софиста Тразимаха,—нет, это слишком! Открыто заявить свои авторские права?—Это рискованно. Но не даром же мы, по крайней мере один из нас, софисты! Выход очень прост, и подготовку к нему мы сделали уже раньше (266—269), авторские права на имеющие быть изложенными мысли совершенно отвергнувши в отношении ко всем этим софистам, компрометирующим обществом которых мы гнушаемся; немного ближе к этим мыслям мы поставили Антифонта (впрочем, хотя это личность и почтенная, но все же присужденная афинянами к смерти,—поэтому мы предпочли не называть его собственным его именем), и наиболее близким к нашим мыслям признали Перикла,—уж раз Перикл, последний общеафинский герой, разделял такие мысли, так это достаточная гарантия их общественной безопасности и безукоризненности; а с другой стороны, Перикл не опасен и как претендент на авторские права в отношении к излагаемым мыслям: он же не был теоретиком, и никто достаточно образованный не скажет, что наши *мысли* принадлежат ему; самое большее, он *бессознательно* руководился ими в практике. А что мы упомянули Тразимаха и других в связи с нашими мыслями, так это не только можно исправить на основании изложенной подготовки, но еще и использовать в наших же целях. Вот он, выход: „Если об яснять или говорить иначе [чем как излагалось перед тем об изучении души], наверно никогда не удастся искусно ни сказать, ни написать ничего. **А нынешние составители—ты слышал о них—руководств по составлению речей,—хитрецы и скрывают все это, хотя и обладают прекраснейшими сведениями о душе**“ (271BC). Тразимах и другие—**ты слышал о них** (с такими софистами, как Сократ и Платон—теперь мы видим, что если чему Платон и научился у Сократа, так это софистике, и как блестяще он научился ей!—надо держать ухо очень остро: это „ты слышал о них“ имеет, конечно,

прежде всего смысл отрицания авторства за упомянутыми раньше риторами; но эта вставка не имеет ли еще и другого предназначения—отвести глаза от совершаемой здесь самим Платоном литературной кражи, от присвоения им авторских прав кого-то другого, не упомянутого: если кражи не заметят—хорошо; а если обвинят в ней Платона, он с негодованием укажет, что отрицал авторство только упомянутых лиц);—так эти теоретики риторики скрывают из хитрости важнейшее используемое ими средство при составлении речей—массовую психологию, хотя они и обладают прекраснейшими сведениями о душе Раз они скрывают—значит не они авторы изложенных мыслей; а что они их все же знают,—так за скрытые мысли венков не присуждают; мы—Сократ и Платон—первые высказали их, мы и получим лавры от тех, кто склонен увенчивать; а кто больше склонен обвинять и сжигать на костре, злоба тех за наши мысли падет скорее на вас, лишенных авторства, чем на нас,—мы даже еще можем получить от них лишний лист в наш венок: мы же изобличаем, мы указываем на ваши хитрые затаенные мысли, которых вы не высказываете, но которые в своей затаенности еще более опасны.—Гениальное софистическое построение! Но как странно, что этим дьяволом в маске святости, этим преступнейшим злодеем-софистом в хитоне невинности оказывается—Платон! Поистине в тихом омуте... да и не в омуте, а в светлых, божественных сверхнебесах идеализма—черти водятся!

Обезопасив себя от обвинений тогой цензора нравов, беспощадного изобличителя, Сократ (рваный плащ которого, к-стати, очень подходил для исполнения в нем, за неимением тоги, роли цензора нравов) мог спокойно вернуться для окончания своей теории риторики к более пригодному в этом практическом руководстве нормативному способу изложения: „я хочу сказать о том, как следует писать тому, кто собирается, насколько это возможно, быть искусным в своем деле“ (271 С). И вслед за этим Сократ делает наиболее детальные указания о психологических основах софистической риторики, прекрасные, тонкие, но несколько испорченные,

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

Та же мысль о дифференциальной психологии как основе риторики, первая в истории человеческой культуры идея *психотехники* формулируется несколько позднее, к концу диалога (277BC), вторично, более кратко и ясно: „пока не исследуешь природу души, и не найдешь для природы каждой души соответствующего вида речи, пока не будешь составлять

и построять речь таким образом, чтобы к многогранной (ποικίλη) душе обращаться с разнообразными и вполне соответственными этой многогранности речами, а к простой душе—с речами простыми,—до тех пор ты не будешь в состоянии овладеть каким бы то ни было родом речей и для того, чтобы поучать чему нибудь, и для того, чтобы убеждать в чем нибудь".

В главе о Платоне мы еще вернемся к этому месту Федра, очень чреватому выводами. **Пока мы имеем несомненные факты: 1. В уста Сократа Платон вложил замечательную теорию построения риторики на психологии и именно на психологии масс и дифференциальной психологии; 2. Эта теория излагается как существенно новая по сравнению с бывшими до Сократа; 3. Эта теория излагается нормативно, как руководство, и предлагается в качестве исправления и дополнения к прежним руководствам; 4. Существеннейший момент предложенной реформы в риторике—психологический фундамент—вполне логично обоснован исключительно с точки зрения понимания риторики как искусства обманывать в речах; 5. Вся теория сознательно построена как теория софистической риторики, искусства убеждать в своей правоте во что бы то ни стало, независимо от полезности или вредности для убеждаемых.**

Последнее положение требует некоторых раз'яснений. Риторика есть искусство (или наука) составления и произнесения речи в целях изменить (направить в другую сторону, пополнить, исправить и т. д.) взгляды, убеждения, интересы, намерения, образ поведения слушателей; в такого рода речах следует прежде всего различать 1) **конечную задачу, цель, для которой произносится речь**, и с этой точки зрения все речи мы можем делить на две группы: **речь с индивидуальной целью** или, лучше, в целях оратора—говорящий желает изменить слушателей в своих собственных целях, на пользу себе; и **речь в социальных целях**, в целях слушателей,—оратор желает изменить слушателей для их собственной пользы, польза для оратора не имеется в виду; к первой группе следует отнести и речи в пользу одной или группы личностей, поскольку

польза для слушателей не имеется в виду; ко второй группе речи в пользу одной или группы личностей, хотя и не принадлежащих к слушателям, но в пользе которых заинтересованы слушатели; в частности, поскольку суд является представителем интересов общества, речь адвоката, обращенная к судьям, принадлежит к первой группе, речь прокурора—ко второй. Но очень часто имеет место смешанная цель речи—в интересах и слушателей и оратора.

2) **Приемы речи, способы изменения слушателей;** в этом отношении следует различать социально-приемлемые, которые назовем просто **социальными**, и социально-неприемлемые, иначе—**софистические. Социальные** приемы речи характеризуются искренним желанием оратора **раз'яснить** вещь, о которой идет речь, **увеличить у слушателей понимание; софистические** приемы, наоборот, характеризуются тайным желанием оратора **затемнить** вещь или некоторые ее стороны, **спутать, сбить с толку слушателей**, уменьшить в том или другом отношении понимание слушателями обсуждаемых вещей; частной формой софистического приема будет подмена целей речи—оратор свою личную пользу освещает как пользу для слушателей.

Сообразно сказанному могут быть следующие основные типы изучаемых риторикой речей:

1. Социальная (альтруистическая; для слушателей) задача, социальные приемы (социально-ценный тип);

2 Индивидуальная задача, социальные приемы (обычная форма защиты личных интересов, социально-приемлемый тип);

3. Социальная задача, софистические приемы (социально-неприемлемый тип, иезуитская риторика, употребляемая социальными фанатиками, непоколебимо верящими в социальную ценность своих убеждений и готовыми тащить всех в свой рай хотя бы силой и обманом);

4. Индивидуальная задача, софистические приемы (социально-нетерпимая форма, всегда вредная для общества, особенно же в тех случаях, когда софистический прием упот-

ребляется в виде выдавания индивидуальной цели за цель социальную—прием демагогов, политиканов и пр.).

Если мы говорим о софистической риторике, то должны понимать под ней риторику как искусство пользоваться в речи софистическими приемами, независимо от целей, которые преследует оратор; софистическую риторику можно делить далее на две части: риторику иезуитскую и риторику эгоистическую. Софистической риторике как социально-нелойальной и неприемлемой будет противостоять социально-лойальная риторика, также делящаяся на две части: социальная и индивидуальная риторика.

При изменении взглядов, поведения и пр. у слушателей перед сознанием оратора могут быть следующие три возможности:

1) увеличить запас *фактических* знаний слушателей, изменить их путем *обучения*;

2) в случае отсутствия точных знаний об обсуждаемом предмете у самого оратора расширить горизонт зрения слушателей, указать новые *возможности* пользы и вреда, раз'яснить им сравнительную *вероятность* пользы и вреда при различных формах их поведения, *дать* более или менее настойчивый *совет* действовать так, как, по расчетам оратора, слушатели будут действовать с наибольшей пользой для себя;

3) не имея ни знаний о способе действия, ни фактических материалов для оценки вероятности пользы того или другого способа действия, но суб'ективно будучи искренне *убежден* в наибольшей для слушателей пользе *определенного* способа действий, оратор может *увещевать*, *уговаривать*, *заражать примером*.

Таким образом, мы имеем три формы социальной риторики: 1) риторику обучения, преподавания знаний, на которые будут опираться действия слушателей (учеников); 2) риторику совета, раз'яснения поддающихся хотя бы приблизительной об'ективной оценке факторов поведения; 3) риторику увещевания, проповеди, основывающейся на суб'ективной оценке факторов поведения. Политическая агитация в большинстве

относится ко второй форме; плохо, когда она носит характер третьей формы, хотя в отдельных случаях и политическая речь третьего рода имеет чрезвычайную важность.

Возвращаясь к изложенным Платоном основам риторики, мы легко можем заметить, что хотя психологию следует сделать фундаментом каждой из отмеченных нами форм риторики, но и в различной степени и в различных направлениях, и те психологические проблемы, которые намечаются Платоном, могут быть пригодны только для софистической риторики: учет оратором тонких различий двух сходных понятий, учет того, на каких слушателей и при каких условиях будут действовать кроткая, жалостливая, патетическая речь, не говоря уж о прямых указаниях на психологические знания, необходимые для обмана,—все это пригодно только для софистической речи; большинство других правил Платона могут быть использованы, пожалуй, еще в проповеднической речи, но тем самым она перейдет в иезуитскую речь, и лишь немногие наиболее общие и в силу их общности очень неопределенные требования могли бы относиться к риторике обучения и совета.

Кому—Сократу или Платону принадлежит изложенная теория?—Этот вопрос решается очень легко, если мы будем мыслить Платона в традиционном освещении—как идеалиста, заинтересованного в земном мире только постольку, поскольку от познания его можно перейти к познанию мира идей. *Этому* Платону совершенно чужды интересы и к дифференциальной психологии и к практическим нуждам людей, возникающим в процессе социальной борьбы *сегодняшнего* дня, ему не только чужды, но и решительно враждебны заботы о софистической риторике *Такой* Платон не мог быть автором изложенных теорий, а раз они могли бы принадлежать только ему или Сократу, то, значит, **они принадлежат Сократу.** Но что *таким* Платон *не был*, это становится довольно вероятным из проведенного анализа части Федра: он не только

излагает софистические взгляды, хотя бы и Сократа, но и явно симпатизирует им, что проявляется прежде всего в „редакционных" исправлениях их, в приведении их в связь с несомненно Платоновским учением об идеях; но и больше того: сам Платон, помимо изложения софистических приемов, прибегает к ним в самом написании Федра, в таких случаях, которые никак не могут быть об'яснены софистичностью *Сократа*. **Софисты в Федре—и Сократ и Платон**; к более подробному обсуждению этого неожиданного факта мы еще вернемся в главе о Платоне; во всяком случае, этот факт затрудняет решение вопроса об авторстве рассматриваемой теории. Но в пользу авторства Сократа говорит то обстоятельство, что по крайней мере некоторые очень существенные моменты теории безусловно принадлежат Сократу: таким является, прежде всего, исходное положение о построении речи на уподоблениях, сознательно проводимое Сократом в своей практике; таково далее положение о большой пригодности для софистической речи понятий с расплывчатым содержанием,—постоянное использование Сократом этого положения на практике также вне сомнений; наконец, установленная связь Сократова призыва к самопознанию с учением об относительности блага и с необходимостью определять благо применительно к свойствам психики данного человека явно указывает на интересы Сократа к дифференциальной психологии. Кроме того, у Ксенофонта мы находим такую мысль Сократа, изложенную в связи с вопросом о самопознании: „человек, умеющий судить о других, от обращения с ними извлекает хорошее и избегает дурного" (IV 2.26); значит, нужно не только самопознание, но и знание психических свойств *других* людей, чтобы из этого знания извлекать *пользу для себя*; а отсюда уже один шаг до учения об использовании в своих целях знания психических свойств других людей *с помощью речей*. Невероятно, чтобы Сократ, будучи софистом, живя в период. расцвета софистики, сам всю жизнь занимавшийся *речами*,— сделавши все предшествующие шаги, не сделал бы последнего, самого по себе напрашивающегося шага, не продумал бы

психологических основ речи и не пришел бы без всякого труда к тем мыслям, которые изложены в Федре, к которым оставался один шаг для Сократа, как мы уже знаем его, и шаг очень простой,—но до которых оставался далеко не один шаг, а потребовался бы почти невероятный скачек—*от Платона*, как мы знаем его по его сочинениям.

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

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

6. Метафизический индифферентизм Сократа.

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

В Меморабилиях Ксенофонта есть одно очень наивное место, которым он надеется в корне уничтожить обвинение Сократа в безбожии и которое враги Сократа могли бы использовать в неизмененном виде в качестве доказательства его безбожия: „В необходимом Сократ советовал действовать так, как, по их (людей) мнению, может быть сделано наилучше; но относительно неизвестного, как оно выйдет, посылал спросить богов, делать ли... Безумствуют, говорил он, спрашивающие богов о том, что̀ боги дали людям различать наукою... Он полагал, что спрашивающие об этом богов поступают преступно, и говорил, что то, что̀ боги дали делать научившись, должно изучать, а что̀ неизвестно человеку, пытаться узнать от богов через мантику" (I. 1.6,9).—Ну и хитрец, этот Сократ!—можем мы воскликнуть, прочтя сообщение Ксенофонта; другой на его месте сказал бы прямо, что мантика, а вместе с ней и вера в богов, в лучшем случае бесполезна, когда к ней обращаются с вопросами практически не важными или неразрешимыми человеческим умом, а в худшем случае вредна, когда обращаются к ней с вопросами, поддающимися человеческому разрешению;—вредна потому, что человеческий ум, даже плохой, как-никак, а все-таки ум, не забывающий о практических целях вопроса, и всегда из двух возможностей изберет ту, за правильность которой говорит *больше половины* всех шансов, мантика же и боги, они же и случай, всегда дают решение вопроса в такой форме, что шансы за и против

правильности этого решения делятся *ровно пополам*; поэтому в вопросах, поддающихся разрешению человека, хотя бы в форме сколько нибудь основательного мнения, безусловно нецелесообразно и вредно обращаться к богам.—Но сказавший так очень рисковал бы и вызвал бы многочисленные недовольства. Сократ же говорил то же самое, и однако не только не рисковал и не вызывал недовольств, но даже заслужил похвалы и восхищения со стороны столь благочестивых людей, как Ксенофонт. Прямодушные люди, видя вред религии, так и будут говорить, что она вредна; а хитрый Сократ, будучи уверен во вреде религии, все же говорит, что она полезна, но только там, где .. где уже ни сам человек, ни другие люди и ничто известное ему не может быть полезным, где религия безусловно не может повредить больше, чем любое гаданье. Сократ предоставляет религии широкую и почетную область решения тех вопросов, которые не разрешимы человеческим умом, которые человек мог бы разрешить только закрывши глаза и, повертев руками с вытянутыми указательными пальцами одна вокруг другой, сближая их и загадывая: сойдутся пальцы—сделать одно, не сойдутся—другое. Чем боги хуже наших пальцев?—Сократ был слишком умен и слишком ценил свои силы, чтобы бороться с суевериями только потому, что это суеверия, хотя бы они и были безвредными; но он был настолько практик, что *обезвредить* суеверия считал необходимым, хотя бы даже с помощью самих же суеверий: в числе ваших суеверий есть вера в преступное,—так *преступно* пользоваться суевериями (виноват, верой в богов) там, где человек хоть как нибудь может сам себе помочь.

Протагор сказал прямо: „я не знаю, существуют ли боги или не существуют"—и поплатился жизнью, хотя мог бы сказать и еще откровеннее—что боги не существуют. Сократ был вполне согласен с Протагором в последнем, хотел бы сказать то, что тот сказал не очень откровенно, но сказал еще более обиняком: боги, конечно, существуют, но людям лучше было бы поступать, как если бы богов не существовало; даже и это он сказал в гораздо менее откровенной форме..

Впрочем, Сократ тоже поплатился жизнью, но, во-первых, на десять лет позднее Протагора, во-вторых, создавши у очень многих впечатление (а это главное), что он погиб совершенно невинным мучеником.

Мы видели, что софисты обосновывали свой метафизический индифферентизм различным образом, подводя под него фундамент то релативизма, то агностицизма, то нигилизма. Сократу наиболее приемлемой из этих трех возможностей представляется *агностицизм*, который он и развивает в случае, если уж оказывается необходимым хотя бы для виду обосновывать и без того прочное здание метафизического индифферентизма. **„Я знаю только то, что ничего не знаю"** — это скромное признание было очень хитроумной выдумкой Сократа, употреблявшейся им в самых различных целях—и для самоуничижения, и для самовосхваления, и для того, чтобы вступить в беседу с кем хочется, прикидываясь учеником, и для того, чтобы отделаться от вопросов, на которые ему не хотелось отвечать, и для того, чтобы оправдать свои занятия тем, чем ему хотелось заниматься, и **для того, чтобы об'яснить свое пренебрежение к метафизическим вопросам,** и для многого другого; во всяком случае, агностический смысл легко было придать этому положению, и по крайней мере в „Апологии" Платона ему придан именно этот смысл. Но агностицизм как фундамент (внешний) метафизического индифферентизма мы находим и в более определенной форме—в изложении Ксенофонта: „Он даже находил странным, что для них (для лиц, исследующих вопросы природы вещей) не ясно, что человеку невозможно исследовать это, потому что даже очень гордящиеся говорением об этом излагают не одинаково друг с другом и даже относятся один к другому подобно исступленным" и т. д. (I. 1,13—14); в числе примеров расхождения мыслителей одного с другим, указываемых в этом месте, интересно отметить: „одни не считают дурным делать или говорить что либо в толпе, другие находят, что не следует даже показываться между людьми" — моральная проблема абсолютных нравственных норм, которую Сократ тоже относит

к числу неразрешимых, отвергая и здесь возможность об'ективной этики! И другое: „одни не чтут решительно ничего: ни храмов, ни жертвенников, ничего из предметов священных; другие поклоняются и камню, и дереву всякому, и животному"—агностицизм в приложении к религии! Разве этого не было бы достаточно, чтобы с основательностью обвинить Сократа в том, что он не чтит богов, которых чтит город, и других учит тому же?! И разве это не точная по мысли передача, хотя и в существенно других словах, положения Протагора: „Я не знаю, существуют ли боги, или не существуют"?!

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

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

III. Сократ—скептик.

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

будем исходить из понимания **скептицизма** исключительно **как философии искания.**

Самая характерная черта, отличающая Сократа от всех предшествующих и современных ему философов — его скептицизм. Неустанная борьба с успокоившимися в самодовольстве всезнания путем доказательства, что они ничего не знают; борьба против засилия авторитарных норм против успокоения на не требующих самостоятельной мысли традициях, против закоснелой рутины жизни; пробуждение заснувших, побуждение ленивых к постоянному движению вперед; указание отчаявшимся путеводной звезды, пробуждение в них надежды,—**вот работа всей жизни Сократа,** его громадная заслуга, которую он сам вполне сознавал, которую он выразил замечательным сравнением себя с оводом (или шпорой—μύωψ), побуждающим ленивого и неповоротливого коня—своих слушателей—к движению вперед; заслуга, за которую Сократ с полным сознанием своей правоты требовал награды в виде содержания его на общественный счет в Пританее; заслуга совершенно исключительная и по его собственному признанию неповторимая: „Еще никогда не бывало для вас в нашем городе большего блага, чем это мое служение богу" (Апол. 30А); „Нелегко вам будет найти другого такого человека...; вот для этой-то роли, кажется мне, и послал меня бог в наш город, чтобы я, не переставая, понукал и убеждал и бранил вас, каждого в отдельности, целыми днями досаждая всем и всюду" (Апол. 30Е).

Сократ — основатель скептицизма, философии искания, неустанного прогресса науки.—Таким он встает перед нами в ранних сочинениях Платона—в Апологии, Протагоре, Критоне, Евтифроне, Лахесе, Хармиде; уже Grote, вслед за ним Stewart назвали эти диалоги диалогами искания (Dialogues of Search) и видели в них отражение истинной сократики, вся сущность которой исчерпывалась исканием. Исканием чего? Для Сократа больше, чем для кого нибудь другого, философия есть чисто практическая наука, имеющая своей единственной целью помощь человеку в его стремлении и достижении блага. К благу

стремятся все люди и стремятся только к нему; но Сократ видел, что люди стремятся к благу безотчетно, руководясь какими-то смутными представлениями о нем, и потому постоянно сходят с правильного пути, ошибаются, разочаровываются или упорствуют в уверенности, что идут к благу, идя в обратном направлении. **Знание—единственный надежный руководитель в деле достижения блага;** знать—значит отчетливо представлять свою цель и двигаться к ней безошибочно. Поэтому **единственная цель исканий** Сократа—**точное знание,** и именно знание того, что единственно важно для философии, что, в конечном счете, единственно важно для человека—**знание добра, блага в его отличии от зла.** Впрочем, первоначально Сократ ставит вопрос более узко, более субъективно—он ищет не знания того, что такое добро и зло, а **знания того, что такое добродетель, что значит, что человек поступает хорошо или дурно.** Для Сократа, мыслившего всегда аналогиями, с самого начала было ясно только одно: как невероятно, чтобы человек, не зная способа играть на лире, смог взять лиру и сколько нибудь удовлетворительно играть; как невероятно, чтобы человек, не знающий способа управления лошадьми, мог сесть в колесницу и управлять,—так невероятно, чтобы человек, не знающий способов делания добра, добродетели, смог быть добродетельным. Эту свою мысль Сократ и выразил схематически положением: **добродетель есть знание**, имея в виду, конечно, сказать только, что в основе добродетели лежит некая техника, умение, знание, и что быть добродетельным без знания соответствующей техники так же невозможно, как и быть музыкантом; это положение имеет не больший смысл, чем положение: игра на лире есть знание; и ученые, находящие в этом положении утверждение какого то интеллектуализма в этике, искажают его значение, значение безусловно большое, но иного рода. **Значение этого положения—в осознании необходимости особой чисто практической науки, которая руководила бы человеческим поведением** (назвать ли ее этикой или как либо иначе). Впрочем, если угодно, это признание необходимости нормативной, технической, прикладной науки о

поведении можно рассматривать как интеллектуализм,—если под не-интеллектуалистическими воззрениями понимать те, по которым благо достигается легче и вернее, если человек будет руководствоваться не знаниями, а инстинктом, неосознанными побуждениями изнутри организма, смутными влечениями;—но такой антиинтеллектуализм будет проповедью возвращения к животному состоянию, отрицанием ценности культуры и всей науки; если так, то Сократ, конечно, интеллектуалист уже как скептик, как побудитель к постоянному прогрессу. Однако, как мы видели уже в отделе об этическом релативизме Сократа, его обоснование поступка на знании отнюдь не есть примат ума над чувствами или волей, а интеллект становится надежнейшим орудием чувств (и воли, если это не одно и то же): **поступок**, поведение попрежнему **руководствуется чувствами**, потребностями, влечениями; но **знание этих чувств**, потребностей, а также способностей **дает человеку возможность построить свое поведение так, чтобы те же чувства и пр. удовлетворялись с большей полнотой. Совершенно ту же роль играет у Сократа и знание добродетели.**

Добродетель есть знание — это для Сократа является **аксиомой в его скептической деятельности**, хотя вместе с тем Сократ не мог не замечать и действительно постоянно замечает, что люди что-то делают и делают часто безусловно полезное и хорошее, удовлетворяющее и их самих и других, руководствуясь не знаниями; от Сократа не могло скрыться, что его аналогия добродетели с игрой на лире не совсем безукоризненна хотя бы уже потому, что выбор поступка очень часто, даже в большинстве случаев есть решение дилеммы: *поступить* так или *не поступить*, и без руководства знанием мы все же в 50% всех своих поступков были бы на привильном пути, были бы „добродетельными"; в игре же на лире способ действия никогда не дан в виде дилеммы, а всегда в виде почти бесконечного количества возможностей, поэтому и возможность правильной игры на лире без наличия знания совершенно невероятна —Но Сократ ведь все же был софист, а софист это иезуит древнего времени; для него цель оправ-

дывает средства; в целях увеличения блага людей простительно было выдать за аксиому и парадокс, лишь частично верный, за факт—свое *желание*. Собственно, серьезная мысль Сократа, то, что он сам думал, когда говорил, что добродетель есть знание, было требование: **добродетель должна быть знанием**, т. е. опираться на знание, исходить из него; из мотивов своих поступков надо выбросить всякую случайность, всякую непродуманность.—И говоря одно, парадоксальное, в своей практике Сократ проводит исключительно второе, свое требование, и **кладет его в основу всей своей скептической деятельности:** добродетель должна быть знанием,—но у вас **нет этого знания,** — ищите же, размышляйте, беседуйте, не успокаивайтесь, пока не найдете; заставляйте искать и других.

Интересно, что Сократ исходит не из побуждения к добродетели, чтобы отсюда перейти к побуждению искать знание; если Сократ и делал такой ход, то лишь случайно и очень редко; обычно же Сократ *начинает* с побуждения к знанию, т. к. без него нельзя быть добродетельным — как будто *стремление всех людей к добродетели есть просто факт*, непреложная аксиома, настолько общезначимая, что побуждать их к добродетели, к деланию добра, к несвершению зла так же безрассудно, как солить соль —Что здесь — утопический оптимизм Сократа, уподобившегося тринадцатилетней девочке с голубыми радостными глазами, не потерявшими еще ни-одной слезинки из-за окружающих людей? (почти так думают некоторые историки философии—см хотя бы Гомперца, Жебелева). Не находим ли мы подтверждения предположению об этом детском оптимизме Сократа и в его знаменитом положении: „**никто не делает зла добровольно**“? Правда, сейчас же вспоминается основная, наиболее частая у Сократа формулировка этого положения: **никто не делает ошибок добровольно**“, и **зло оказывается** для Сократа **только ошибкой**,—но и это не помогает наивным ученым освободиться от желания перенести свою наивность на практического, вполне жизненного Сократа и приписать ему наивный оптимизм.— Дело обстоит собственно очень просто: Сократ видел аксио-

матичность положения, что никто действительно не ошибается добровольно, потому что ошибка всегда есть нечто вредное, неприятное для самого ошибающегося; значит, это положение равнозначно положению, что никто не вредит, не причиняет неприятности сам себе добровольно; если зло рассматривать как тожественное с вредом, то никто не причиняет себе зла добровольно. На этом Сократ и остановился, так как в тайне души он был крайним индивидуалистом и не признавал ни зла, ни добра вне пределов *одной* личности, т. е., **с его точки зрения зло есть зло для данной личности**; будет ли то же самое злом или добром для другой личности, это может быть решено только тогда, когда мы перейдем к рассмотрению этой другой личности; *для себя* Сократ имел полное основание свою мысль, что никто не причиняет сам себе зла добровольно, выразить более кратко: никто не совершает зла добровольно; это было не выражение оптимизма, а утверждение **абсолютного эгоизма**; и есть один диалог, дошедший до нас среди сочинений Платона, в котором как нельзя более явствует *этот* смысл рассматриваемого положения: в диалоге „Гиппарх" обсуждается вопрос о корыстолюбии, и Сократ, идя от положения, что все люди любят добро, и выясняя, что корыстолюбие есть любовь к добру, утверждает, что **все люди корыстолюбивы** (эгоистичны —227С). Диалог имеет чисто сократический характер, вопреки мнению критики, ослепленной идеализмом Платона; нет ничего невероятного, что он принадлежит Платону, но того времени, когда ему еще совершенно чужд был идеализм,—вероятно, диалог относится ко времени жизни Сократа; впрочем, не важно, кому он принадлежит—Платону ли, Симону ли, или кому другому, важно, что этот диалог очень характерен для действительного Сократа и вполне гармонирует с данным нами его образом.

Хотя Сократ знал, что его точка зрения не совпадает с точкой зрения большинства, однако ведь он был софист и иезуит; завлечь людей, это же самое большинство, в рай, хотя бы и обманом,—разве это не такая цель, которая оправдывала бы средства?—Побуждать каждого строить свою жизнь

познавая, что *для него* будет благом, не взирая на то, будет ли это благом и для другого,—это было и рискованно и неправильно потому, что для многих *их* благо могло бы оказаться связанным с благом *других*. А если люди воображают, что существует одно единое для всех благо,—так пусть воображают и ошибаются, **лишь бы действовали они, руководствуясь** не этой своей ошибкой, а **исканием знания добра.** Вы хотите, чтобы все обладали *одним* благом, совершали бы *одинаковую* добродетель?—Но тогда тем более требуется и для вас и для всех людей твердое знание добра: если благо всех людей в одном и том же, а действуют они различно, значит уж несомненно они ошибаются, и свершение ими зла есть только ошибка, отсутствие знания, потому что никто не совершает зла добровольно, зная, что совершаемое ими есть зло. Итак, ищите знания, устраняйте ошибки, побуждайте других к исканию

Для Сократа, проведшего всю жизнь в заботах о реальной, земной пользе для человека; для Сократа, отвергавшего даже занятие излишне тонкими вопросами геометрии как бесполезными, не могло не быть ясным, что всеобщее, единое благо есть утопия, может быть и идеальная и могущая осуществиться, но только в далеком-далеком будущем,—в более далеком, чем когда окажутся полезными занятия тончайшими вопросами геометрии, чем когда исследующие природу вещей смогут по желанию вызвать дождь или ветер (см. выше, стр. 50); это было ясно Сократу, испытавшему жизненные бури, злобу современников, участвовавшему в войнах, знавшему людей; и не променял бы Сократ так решительно исследование природы вещей на искание абсолютного, для всех значимого блага, не отвергал бы по крайней мере так определенно и особенно с точки зрения полезности занятий тем, что *сегодня* только не более полезно, чем его собственные занятия. **Сократ был человеком исключительно сегодняшнего дня, ему были чужды мечты об идеалах, об утопиях; быть полезным сегодня—вот дело, которое только и принимал Сократ.** И не к исканию идеалов побуждал Сократ; **его скептицизм очень выгодно отличается от скептицизма позднейших мыслителей именно своим**

полным практицизмом: надо искать то, что будет реально полезно здесь, на земле, сегодня.

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

уловки. Получается впечатление, что знание—это способность защищать свое исходное положение против любых нападок, не уступая в нем ни одной пяди, умение ответить на все вопросы, связанные со смыслом защищаемого положения, не впадая в противоречие с ним и с фактами; таким образом, **знание** у Сократа как будто **понятие** вообще **не гносеологическое**, а скорее **эристическое**, и только указание Сократа, что знание есть нечто полезное, убеждает нас, что дело обстоит не совсем так; скорее всего **знание есть понятие гносеолого-эристическое.**

В чем же наконец дело? С одной стороны Сократ как будто искренне хочет помочь людям в их стремлении к благу и усиленно зовет их к познанию блага, с другой—знающих подвергает своим эристическим нападкам и, пользуясь даже софистическими уловками, сбивает с толку только для того, чтобы заставить своих собеседников признаться в незнании того, что они знают. Не похоже ли это больше на издевательство, чем на искреннее желание помочь?—Может быть, но об этом позднее; пока же Сократ все таки хочет искренне помочь, и сейчас даже более искренне и более реально, чем до сих пор. Знание ради знания Сократа нисколько не интересует; если Сократ стал скептиком, то только потому, что знание полезно; по крайней мере, он побуждает искать только *полезных* знаний. Но он хочет еще большего—чтобы люди искали не таких знаний, которые они *могли бы* использовать, которые *могли бы быть полезными*; нет, Сократ еще более утилитарист, такие знания он еще не признает знаниями; **знание** для него **есть** именно **умение** использовать суждение, и к исканию таких знаний и побуждает его скептицизм; кто имеет суждение и не умеет его использовать, тот еще не знает; **знанием обладает только тот, кто всегда и при всех условиях сумеет использовать свое суждение.** Если ты не умеешь защитить своего „знания" против возражений, если рядом вопросов тебя приводят к противоречию с твоим „знанием", если тебя можно заставить отказаться от твоего „знания" софистическими уловками,—значит и многосложная

жизнь заставит тебя постоянно отказываться от него, противоречить ему в поступках, значит твое „знание" есть мнимое знание, потому что ты не умеешь использовать его до конца.— **И эристика Сократа,** пусть даже софистическая, **есть чрезвычайно важный момент в его скептической деятельности, в побуждении своих собеседников к знанию, к знанию твердому, непоколебимому, безусловно полезному; эристическое испытание знания есть мерило того, насколько обладатель знания сможет использовать его как знание, т. е. с пользой.**

Незнание собеседников Сократа есть собственно смуткое, спутанное знание и как таковое мало полезно или совсем бесполезно, а потому не может и быть признано знанием. **Знание должно быть вполне отчетливым—только тогда оно будет полезным,**—вот требование Сократа. Сократ, конечно, знал разницу между знанием и его словесным выражением; но он знал также, что неясность словесного выражения мысли есть результат, в большинстве случаев, неясности самой мысли, и поэтому требовал отчетливости в словесном выражении знания („на что ты против желания даешь противоречащие ответы, того ты не знаешь"—Алкив. I 117A). Но вопрос, решение которого и должно было бы быть приобретением знания, гласил: *что такое добродетель?*, и если бы на этот вопрос ответили: *делание добра*,—то вопрос не исчез бы, а встал бы лишь в новой форме: *что такое добро и зло*?—Форма основного вопроса привела Сократа **к исканию логического определения,** одно время, может быть, очень занимавшему его и давшему ему в руки новый материал для обнаружения не-знания у собеседников; но видеть, как многие, в искании определений весь смысл Сократовой деятельности, значит или слишком преувеличивать значение определения или слишком преуменьшать ценность Сократа.

Безусловно, побуждая к исканию отчетливых знаний, Сократ очень оценил значение определений в деле выработки отчетливого знания (см. Ксенофонт Мемораб. IV. 6.1), а потому **в его скептической деятельности побуждение к исканию определений заняло выдающееся место.** В связи с этим Сократ

оценил и **общие понятия**, их роль в человеческом мышлении. Но чтобы приписать Сократу, как то делают многие, переход *от* сознания возможности образовать общее понятие добродетели и блага и их определения *к* признанию возможности найти единое для всех пригодное благо,—для этого потребовалось бы приписать Сократу сначала многое такое, чего он несомненно не имел. Этот переход, конечно, очень соблазнителен и легко может увлечь в бездны идеализма, как увлек Платона и многих-многих за ним; у Сократа, впервые натолкнувшегося на общие понятия, особенно легко могла закружиться голова при виде этой неожиданно раскрывшейся поразительной бездны; но ведь и для учеников Сократа эта бездна была новой и неожиданной, однако не закружилась голова ни у Аристиппа, ни у Антисфена; может быть, она закружилась немного у Эвклида, но один Платон *упал* в бездну. Почему бы упасть в нее Сократу, человеку более практическому, более трезвому, более здравому, чем Аристипп и Антисфен?

Нет у нас никаких оснований и для того, чтобы у гверждать, что знаниями Сократ признавал только определения или вообще мышление общими понятиями; но поскольку знание для Сократа представлялось не в виде одного суждения, а в виде суммы суждений, постольку в знании непременно должны были участвовать общие понятия и определения. Что понятия и их определения для Сократа были лишь орудиями в деле оперирования с конкретными, индивидуальными вещами, являющимися большей самоценностью, явствует уже из того, что вслед за нахождением нужных определений блага, добродетели и других Сократ побуждал искать приложения найденных определений к конкретным условиям достижения блага данной личностью и в качестве метода указывал самопознание, познание **индивидуальных** свойств; да и в самих определениях, дававшихся Сократом, как мы знаем их главным образом от Ксенофонта (Платон старательно избегал сообщать эти определения, т. к. они расходились с его собственными взглядами), вводится указание на индивидуум (благо есть полезное **для данного человека**) и тем самым определение

становилось не исчерпывающим знанием, а только основой для развития и накопления знаний, **новым скептическим указанием на необходимость дальнейших исканий** и на путь, в направлении которого должно происходить искание.

Впрочем, почти общепризнанным является мнение, созданное „Хармидом" и „Меноном" Платона, что призыв Сократа к самопознанию есть призыв к образованию общих понятий и определений, так как де они ведь почерпаются изнутри сознания.—Для *Платона* это, конечно, так; но приписывать *Сократу* такую мысль нет никаких оснований; и у Платона она появляется лишь в Хармиде—диалоге перелома мысли Платона в явно идеалистическую сторону; Платон знал и первый смысл учения Сократа о самопознании (см. выше, стр. 51, об Алкивиаде I).

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

этапом, периодом исканий, и искание не могло остановиться на нахождении общих понятий, оно должно было продолжаться— **в сторону заполнения общей схемы конкретным содержанием, почерпаемым изнутри каждой личности.**

Что скепсис Сократа, побуждение к исканию (а не воспитание на определенных воззрениях) было существеннейшим моментом деятельности Сократа, отнюдь не показной стороной, не шутливым приемом,—помимо всех прочих источников в этом особенно убеждает приписывавшийся Платону и признанный критикой подложным **диалог Клитофон.** Это очень интересный памятник, гораздо более интересный, чем каким его считают; это искренний отзыв о деятельности Сократа, сделанный учеником, пробывшим у него не очень мало, но и не очень много, учеником, уходя- щим от него и неудовлетворенным и с благодарностью. Это не спор, не обсуждение одного из тех вопросов, которые обсуждал Сократ. Здесь ученик подводит итог того, что̀ дал ему учитель и что̀ должен был бы дать; ценность этого итога в том, что он—единственный, принадлежащий не врагу Сократа, а ученику его, и ученику благодарному, но не влюбленному, не находящемуся под обаянием Сократа, под каким находились и Ксенофонт и Платон. Клитофон говорит Сократу, что он восхищается его порицанием граждан за отсутствие забот о добродетели и о душе, его учением о невольности совершаемого людьми зла, его требованием, чтобы неумеющие пользоваться своей душой жили рабами, предоставив власть над собой умеющим управлять людьми. Со всем этим Клитофон согласен. Он много слышал от Сократа речей подобного рода и особенно побуждений к добродетели. **Но только эти побуждения он и слышал,** и перед ним наконец возникает вопрос: „Только ли всего требуется тут, и итти далее в этом деле нельзя, как только овладеть им окончательно, но во всю жизнь считать своей обязанностью—убеждать еще неполучивших убеждения, и чтобы последние в свою очередь убеждали других?“ (408D).— Этот вопрос Клитофон поставил первоначально не Сократу, **а его ученикам,** своим сверстникам, и особенно тем из них,

которые слывут у Сократа первыми (408С), желая получить дальнейшее указание—„в чем же состоит искусство добродетели души?" (409А). И один из учеников, казавшийся самым сильным, сказал: „Искусство, о котором ты слышишь от Сократа, есть не иное, как справедливость"; но Клитофон не довольствуется ответом и спрашивает, что же может делать справедливый; на этот вопрос один из учеников указал—полезное, другой—должное, третий—выгодное, четвертый—прибыльное (к-стати: из четырех учеников Сократа трое характеризуют справедливое утилитарно!) Продолжение беседы привело их к сознанию, что им неизвестно, в чем заключается справедливость к которой побуждает Сократ. „После всех, Сократ, спрашивал я и тебя самого, и ты сказал мне, что дело справедливости вредить врагам, а друзьям делать добро. Но впоследствии оказалось, что вредить-то—справедливый никому не вредит, ибо делает все на пользу всем. **И этого домогался я от тебя не раз и не два, но настойчиво докучал тебе в течение долгого времени**—с той мыслью, что хотя ты и прекрасно делаешь, увещевая людей стараться о добродетели, но тут одно из двух: либо это только и можешь ты, а далее ничего. . (**или ты не знаешь справедливости), или не хочешь сообщить мне о ней**" (410А—С). И Клитофон считает себя вынужденным итти со своим недоумением к Тразимаху (софисту) и к другим, если Сократ не изменит своей формы общения с ним,—и просит Сократа, прекратив сделавшие свое дело увещания, перейти к конкретным указаниям, что же ему делать; иначе ведь он должен будет перед всяким отчасти хвалить, отчасти порицать Сократа: „Ведь я буду говорить, Сократ, что для человека, неубежденного тобою, ты дороже всего; а кто почти уже убежден, тому ты полагаешь препятствие для усовершенствования себя в добродетели и для достижения счастья" (410Е).

Закончено ли сочинение? Не должен ли был дальше итти ответ и защита Сократа?—Думаю, что нет, сочинение закончено; по мнению автора диалога, Сократу нечего было возражать, он мог только измениться. Почти несомненно, что

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

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

Этот упрек, которого вполне заслуживает скептицизм Пиррона, Энезидема, Секста, Шульце, мог ли бы принять Сократ? Однороден ли его скепсис со скепсисом позднейших

скептиков школы Пиррона, как об этом можно было бы думать на основании диалога „Клитофон"?—Но „Клитофон" излагает неполно самый скепсис Сократа, как мы уже знаем его: автору диалога неизвестен очень существенный момент скепсиса Сократа—искание внутри себя, самопознавательные искания; то, что говорит Клитофон о душе—что Сократ требует прежде всего забот о душе, об ее добродетели,—еще совсем не совпадает с требованием, со скептическим призывом Сократа к самопознанию; если Клитофон слышал этот призыв Сократа, то он понял его только как призыв к заботе о душе, понял **более идеалистично,** чем какой смысл вкладывал в свой призыв Сократ; да и изложенное Клитофоном учение Сократа вообще есть как бы бессознательное преломление его учения сквозь идеалистическую призму, не пропустившую все чуждое идеалисту. Кто бы ни был автор „Клитофона", но он—юноша-идеалист, и Платон мог бы быть им особенно легко: Платон в первое время своего общения с Сократом, сначала увлекшийся им, его призывом к заботам о душе, увидя в этом призыве ответ на свои смутные идеалистические влечения; затем разочаровывающийся в Сократе, еще не проникнув в его наиболее интимный кружок, но уже усвоивши тип и метод его обычных бесед, думая, что эти увещевания и есть все, чем Сократ может заниматься, и считая себя достаточно подготовленным, чтобы итти дальше. Может быть, побеседовавши с Сократом, он получил указание, что и в уже слышанном он усвоил далеко не все, что ему рано думать об усовершенствовании в добродетели, потому что он еще не имеет достаточно отчетливых общих понятий; словом, Клитофон или стоящий за его спиной получил новый стимул к предварительной скептической работе.

Но Клитофон вообще еще очень слабо понимает суть сократики, суть побуждений Сократа к исканию: он требует от Сократа прямых указаний, он хочет **обучаться,**—тогда как для Сократа все дело в том и состоит, что свое счастье надо **найти,** а не получить от кого-то. И диалог интересен не изложением отдельных пунктов учения Сократа, а именно как

ясное доказательство скепсиса как сущности сократики, хотя Клитофон не понял самого главного—что **скепсис Сократа есть именно не мировоззрение, а метод, что это философия не безнадежного искания, а философия нахождения, философия искания даже не с надеждой, а с уверенностью в том, что искомое будет найдено.**

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

Скепсис Сократа не есть ни скепсис Декарта, ни искания ученого. Наука вообще не существует без исканий, но не все искания можно назвать скепсисом. **Скептицизм и наука несовместимы**; сущность всякого скептицизма в том, что **он** (по крайней мере частично) **отвергает науку, заменяя ее исканием**; это не искание как принцип науки, а искание, идущее от сознания, что *здесь* наука невозможна, невозможна в силу самой природы искомого. Это не значит, что здесь невозможно знание,—наоборот, в этом случае было бы бессмысленно

и искание; но это знание не укладывается в рамки науки как системы знаний, имеющей коллективную ценность, ценность для неопределенного круга лиц; **скептическое же искание есть искание** (философское, т. е. относящееся к вопросу о достижении блага,—расширять понятие скепсиса за пределы философии едва ли есть смысл) **данным человеком таких знаний, которые только для него и будут иметь ценность; их ценность умирает вместе с ним;** говоря более обще, скепсис есть искание знаний для использования их в определенных кратковременных и неповторяемых условиях одной личностью; очевидно, что такими могут быть только крайне конкретные знания, и раз речь идет о неповторяемых условиях, то обычно эти знания относятся к самой личности.

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

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

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

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

IV. Личность Сократа: Сократ—циник.

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

„Я утверждаю, что Сократ очень похож на тех силенов, которых можно видеть выставленными в скульптурных мастерских... Если раскрыть их пополам, оказывается, внутри их статуэтки богов... Я утверждаю, что Сократ похож не сатира Марсия".—Невозможно подобрать лучшую характеристику Сократу, чем эта, данная ему Алкивиадом (Пир Платона 215B), с дальнейшими пояснениями, которые он привел, и прежде всего с краткой фразой, обращенной к Сократу, исчерпывающей всю его сущность: „ὑβριστὴς εἶ"—„ты—..."—перевод бессилен передать весь смысл этого слова: насмешник, наглец, наглый насмешник,—все это слишком недостаточно; есть только одно слово, пришедшее к нам от греков же, но смысла которого еще не знал Алкивиад и которое одно могло бы выразить всю сущность этой характеристики Сократа; ее единственный смысл—„ты—**ЦИНИК**".

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

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

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

Эпоха культивирования ума кончается с завоеванием им прочной свободы, и не путем борьбы и насилий, не путем заковывания господина в цепи; только юношеская бурливая кровь заставляла ум преувеличивать факты и считать себя рабом у инстинкта; ставши совсем взрослым, он узнал, что он вовсе не купленный раб, а дитя, однажды неожиданно родившееся от страстной любви инстинкта к земле. Старый отец - инстинкты немного капризен, своенравен, упрям, очень традиционен и довольно суров; но суров он потому, что слишком ревнив в отношении к своей любимой земле,—а та очень ветрена, постоянно изменяет, дарит улыбки и ласки кому вздумается, часто неумолимо и подолгу отказывается даже взглянуть на ревнивца, или заставляет прокутить с ней в одну ночь все состояние и оставляет его нищим. Но сын-ум стал совсем взрослым и наконец выходит из под опеки отца, вступая с ним в свободный союз, помогая ему, где сочтет нужным, иногда сам опекает его, удерживает его от его старческих привычек относиться к чему нибудь слишком серьезно, добивается даже того, чтобы и к своей любви и к изменам любимой тот не относился слишком серьезно, — и в старике просыпается его былая беспечность, веселость, которой они были полны когда-то оба—отец и сын, в дни детства сына

вместе забавляясь играми. Второй период культуры начался— он начался с момента, когда отец признал сына вполне взрослым, уступил его настояниям и желанию быть вполне самостоятельным. **Культивировавшийся в предшествующий период ум стал культурным,**—этим начался второй период культуры, и **первый культурный** (а не культивирующийся только) **человек—Сократ**; потому что **культурный и циник—это одно и то же: для него нет ничего слишком серьезного.**

Сократ „не похож ни на одного из других людей—ни из прежних, ни из теперешних", говорит Алкивиад (221С). До Сократа не было человека—циника; циником был только козлоногий бог силен, бегающий по лесам и полям, сатир Марсий, насмехающийся надо всем под звуки своей флейты, не признающий слишком серьезным даже спора и состязания с Аполлоном, не признавший слишком серьезным делом даже потерю собственной шкуры, которую Аполлон содрал с него, продолжавшего, вероятно, улыбаться и надсмехаться над Аполлоном, отнесшимся к состязанию слишком серьезно. Сатир, умирая, знал, что от его случайной, легкомысленной, продолжавшейся один день любви к нимфе родится когда-нибудь **Сократ** и отплатит Аполлону за отца, в свою очередь сдерет нежную кожу с Аполлона и со всех его родичей, но сделает это не как очень, слишком серьезное дело,—а смеясь, забавляясь, осуществляя завет отца—быть циником, ни к чему не относиться слишком серьезно.

„Всю свою жизнь Сократ постоянно подсмеивается над людьми, шутит над ними", говорит Алкивиад (216Е). **Ирония Сократа**, о которой так много и так без толку писалось, — **основная черта не только его личности, но и его мировоззрения**, первое положение его цинической философии, гласящее: Жизнь и ничто в жизни не стоит того, чтобы к чему нибудь относиться слишком серьезно; этот короткий промежуток между двумя бесконечными половинами небытия стоит только того, чтобы заполнить его как можно большим количеством радости, не гоняясь за невозможным, не упуская возможного,

не сожалея о безвозвратно упущенном. Люди нелепо-смешны, сами себе создавая препятствия к достижению радости, жизнь-кафешантан, предназначенный для свободной радости, принимая за святую обитель богов, пребывание в которой люди считают долгом для себя; каждое движение пальца в этой обители должно быть, по их мнению, всегда серьезным и строго сообразованным с правилами благочестия, ими же выдуманного; сев за стол, они вместо вина просят просфор и воды; если на ручку их кресла сядет эстрадная певица-счастье, они принимают ее за бога, учтиво жмутся, боязливыми губами прикасаются к краю ее платья и просят благословения; а если она, получив от них вместо рюмки вина лампадку с деревянным маслом и вместо страстного поцелуя восковую зажженную свечу, обиженная убегает к другому,—первый становится еще серьезнее и плачет о невозвратном счастье, вместо того, чтобы искать другое такое-же счастье, — а их тут много, — улыбнувшись своей оплошности. Второй, к кому прилетело счастье, правда, увидел в певице женщину, влюбился в нее; но и он становится серьезным не менее первого и так же смешным: он уже отдается грезам и рассказывает ей об уютном домике, где они поселятся вместе, целыми днями будут сидеть за самоваром, на их коленах будут сидеть детишки,—и ничего-то им не надо будет больше, никуда они не выйдут из своего домика... А певице наскучило слушать, она позевнула и убежала к третьему; покинутый стал еще более серьезен, еще более смешон: вместо того, чтобы улыбнуться своей оплошности и искать другое счастье, — а их тут много, — он схватывает нож, с неистовым криком: изменница! подбегает к ней и двумя ударами пронзает грудь и ее и того, третьего, случайного, к которому она подсела. Теперь уже все, сотня людей, перед тем смеющиеся, становятся также очень серьезными, очень смешными: они вскакивают, кричат, один с серьезным испугом, другие с серьезным негодованием; подбегают к убийце, бьют его, связывают. Все становятся очень очень серьезными; очень серьезно рыдают над кокоткой ее подруги, и сквозь их рыдание можно слышать смешное восклицание:

бедная!; но самыми смешными, самыми серьезными выглядят лица троих: умирающей молоденькой накрашенной кокотки, умирающего пожилого человека и связанного убийцы, — на лицах всех их написано самое серьезное, для жизни совсем уж *слишком* серьезное чувство—ужас: ужас перед смертью у первых, ужас перед жизнью — может быть, в тюрьме и, главное, с позорным клеймом убийцы — у третьего. И так смешны их слишком серьезные лица!—как будто первые были бы бессмертны, если бы не умерли теперь, или как будто только за смертью и начнется для них жизнь и жизнь ужасная, из сплошных страданий; и как будто предстоящая третьему перемена в жизни не будет простой сменой столика в той же жизни-кафешантане и как будто он не волен будет уйти из кафешантана, если столик ему не понравится! О смешные своей серьезностью люди, из-за своей серьезности не хватающие дающихся в руки радостей и из-за серьезности же рыдающие о радости улетевшей! О смешные люди, в своей серьезности не обращающие внимания на грядущие маленькие реальные печали и ужасающиеся приближению выдуманных вами безысходных страданий! О смешные люди, серьезные даже в своих радостях, в своем смехе, в своем веселье, в своем поцелуе с кокоткой,—видящие **серьезную** ценность в том, что просто **приятно**, пока вы сидите в шантане немного опьяненные; это рассыпались стеклянные дешевенькие бусы, искрящиеся бриллиантами в лучах шантанного электричества,—а вы в неистовстве бросились подбирать их, цепляясь, впивая друг в друга зубы, убивая друг друга, опрокидывая столы и разливая вино. И от того, что даже веселье ваше было серьезным, вы грязные, израненные встанете с пола, сядете у пустых столов, со злобой вместо прежнего смеха посматривая друг на друга, со злобой же отбросите стеклянную доставшуюся вам бусу,—потому что вы слишком серьезны, чтобы суметь наслаждаться смеющимися стеклянными бусами, не принимая их за бриллианты, за серьезную ценность; а **жизнь и все в ней—только стеклянные бусы; серьезных ценностей, бриллиантов не существует.**

Бриллиантов не существует, но и стеклянные бусы радуют; Сократ это знает. Люди принимают стекла за бриллианты и ожесточенно дерутся из за них, отнимая их друг у друга. Сократ знает, что это не бриллианты, а стекла, и что драться из-за них не стоит: лучше отдать стекло, чем получить булыжник в череп. Но ведь и стекло, из-за которого не стоит драться, все же радует и его, Сократа; много бус ему не нужно, лишние он может не только отдать лезущему на него с кулаками, желающему отнять, но даже просто подарит первому попавшемуся; ему даже достаточно, сидя в шантане за столиком и не имея ни одного стекла, наслаждаться, как искрятся эти стекла в руках других. Но если у него будут отнимать и эту возможность, если его будут заставлять сесть у стены спиной к залу или даже выталкивать за дверь, лишая его наслаждения видом искрящихся стекол,— то Сократ, конечно, не будет драться, не будет неистово цепляться за жизнь-кафешантан,—стеклянные бусы не стоят того; но и лишаться радости без всякого сопротивления не стоит. А за постоянные насмешки циника Сократа над серьезностью других, над их приниманием стекол за бриллианты многие давно косятся на него и готовы выбросить его за дверь, подбивая к тому и других. Что же? Бросить смеяться? Но не смеяться, когда смешно,—не значило ли бы это стать еще более серьезным, а потому и еще более смешным, чем те, над кем он смеется? Большинство из них серьезны потому, что им не весело, их озабочивает мысль о бриллиантах, которых они или жаждут отнять у другого или боятся потерять; некоторые серьезны потому, что ослепленные блеском стекол, приняли кафешантан за место покаянной молитвы; некоторые, наконец, серьезны потому, что хотя им и весело, и они радуются попавшим в их руки стеклам, но в их радости, в их смехе слышна серьезная жадность и серьезная боязнь потери мнимых бриллиантов;—все **они серьезны потому, что ошибаются;** и всегда **серьезность есть признак ошибки.** Но не смеяться, когда весело—значит не ошибаясь, делать вид, что ошибаешься, а это тоже смешно; и еще смешнее, если

другие принимают твою деланную серьезность за настоящую, если они ошибаются и в этом. Люди негодуют на смеющегося Сократа?—Ну чтож! стекло не стоит того, чтобы из-за него драться, но оно дает радость, и оно стоит того, чтобы из-за него **казаться** серьезным и тем сделать людей еще более смешными.

Люди требовали от Сократа серьезности; но **нельзя заставить ошибаться;** поэтому **у Сократа вместо серьезности появилась хитрость.** Люди не могли вытерпеть **весело смеющегося** циника,—циник стал **хитро издеваться,** смеясь вдвое—и над тем, что они свои стекла принимают за бриллианты, и над тем, что фальшивую монету Сократа они принимают за золото. Сократ хотел своим веселым смехом научить людей не принимать стекол за бриллианты,—люди заставили Сократа стать фальшивомонетчиком.—Это непреодолимое влечение людей к ошибке, к серьезности много позднее Вольтер выразил, тоже, вероятно, издеваясь, своим знаменитым положением: „Если бы не было бога, его надо было бы создать".

„Сократ мудрее всех людей —это не прорицание Аполлона, не мнение отдельных лиц, сталкивавшихся с Сократом; **это** прежде всего **уверенная самооценка Сократа, и заставить каждого встречного согласиться с его самооценкой было единственным немного серьезным делом Сократа,**— конечно, серьезным настолько, насколько серьезно могут радовать стеклянные бусы. Гордость, кичливость, презрительная улыбка самомнения, походка павлина,—все это было слишком серьезным—и смешным для Сократа; все это достойно тех, кто признает серьезную ценность стекол в руках других, но себя считает обладателем наибольшего количества таких ценностей. Иметь то же, что и другие, но в большем количестве, и *в этом* видеть свое преимущество,—значило бы придавать чему-то серьезную ценность и стать серьезным; быть мудрейшим среди мудрых, наиболее знающим среди

знающих и гордиться этим,—значит признавать *их* знания алмазами. Быть единственным мудрым среди глупых, знающим среди незнающих,—это уже лучше, но и это делало бы серьезным, это заставляло бы признать *свое* знание алмазом. Но **быть неошибающимся среди ошибающихся**,—это не могло сделать ни гордым, ни серьезным, потому что серьезность—признак ошибки; это могло сделать только смеющимся среди серьезных. **Мудрость не в многознании**—эту мысль Сократа мы можем встретить очень часто у Платона; для Сократа—**мудрость в отсутствии ошибок;** значит, **мудрость в том, чтобы не быть серьезным, ни к чему не относиться слишком серьезно, быть циником.**

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

Испытание „людей, считающих себя мудрыми, а на деле вовсе не мудрых,—это действительно не лишено приятности" (Апология 33С)—вот прямое подтверждение самим Сократом только что сказанного о нем: в испытаниях такого рода „состоит величайшее благо человека, а жизнь без такого испытания—это даже и не жизнь" (Апол. 28А).—Мы уже знаем, что благо для Сократа это состояние удовлетворенности,

и говоря о человеке, он, крайний релативист, не вводил за правило всем людям заниматься испытаниями такого рода, а имеет в виду, что **ему самому эти занятия доставляют наибольшее удовлетворение.** Служение богу, помощь собеседникам—это только фальшивые монеты, хитрость.

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

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

Сократ—софист эристик; Сократ — теоретик софистической риторики. Это так, но **это нелепо, если Сократ не циник.** Заниматься *серьезно* разработкой, преподаванием и практикой софистической риторики,—значит видеть в этом какую то значительную ценность—для себя или для других. Многие софисты занимались этим *серьезно* потому, что отсюда они получали выгоду: плату с учеников, с клиентов в суде; Сократ не искал этого. Польза для других? Но софистическая риторика полезна для немногих, вредна для многих; поэтому серьезно заниматься ею *на пользу других* нельзя, если вместе с тем это не польза и для себя. **У Сократа не было поводов заниматься софистической риторикой серьезно—значит он занимался ею шутя.** А для этого было много поводов.

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

2. **Софистическая риторика была очень удобным средством для замены веселой насмешки хитрым издевательством** (см. выше). Люди запрещают смеяться над богами,—Сократ под софистической маской религиозности издевается вдвое и

над богами и над запрещающими (вспомним о метафизическом индифферентизме Сократа). И вообще Сократ очень часто запрещаемые или порицаемые взгляды скрывает софистическими приемами под маской благонамеренного обывателя; к той же хитрости Сократ прибегает и в случаях, когда нет более удобных предлогов заговорить с данным человеком. **Хитрость есть частная форма софистики,** и уже этого одного было бы достаточно, чтобы признать крайне близорукими тех исследователей, которые, не отрицая за Сократом хитрости, совершенно противополагают его софистам в их приемах

3. Наибольшими мудрецами в V веке слыли и сами себя провозглашали именно „софисты", создатели и практики софистической риторики. Естественно, что Сократу в его исследовании пределов глупости, в его утверждении себя единственным мудрецом испытание самих софистов должно было представляться делом особенно интересным и веселым, и оно было в наибольшей степени веселым, **софисты оказывались наиболее смешными, если их мнимая мудрость изобличалась их собственными приемами софистической риторики,** если даже *их* глупость могла быть измерена софистическими, а не вескими доводами. Примеры тому см. в „Протагоре" и в „Евтидеме".

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

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

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

Скептическая учебная деятельность Сократа есть прямое следствие именно этого развитого симпатического чувства у него. Люди в силу своих ошибок имеют жизнь менее радостную, чем какую они могли бы иметь; и не считая своей *обязанностью* освобождать всех от ошибок, Сократ все же старается делать это и во всяком случае не отказывает в такой помощи тем, кто искренне обращается к нему за этим. Не считая обучения своим очень серьезным делом, Сократ обучает, поскольку увеличение радости других радует и его. И **сущность скептической школы Сократа в том, что она го-**

товит циников, научает ни к чему не относиться слишком серьезно. **Скептицизм Сократа — цинический скептицизм** уже потому, что он предлагает не искать счастье во-вне, а определять его изнутри себя: этим ведь, как мы и видели, отвергаются всякие об'ективные ценности, возводится в принцип, что в жизни нет ничего слишком серьезного. Также и утилитаристический антропоцентризм, и этический релативизм, и метафизический индифферентизм составляют часть Сократова цинизма.

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

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

слишком) серьезным божком внутри. Или: софист пробуждает человека от спячки в царстве ошибок, скептик указывает проснувшемуся путь из этого царства, циник есть цель для проснувшегося.

Здесь уместно будет сказать о том „божестве", демоне, который, как часто говорил Сократ, руководит всеми его действиями, и который послужил к обвинению Сократа в том, что он „вводит новые божества". Едва ли приходится видеть в „демоне" Сократа простую аллегорию его благоразумия, как это делают наиболее трезвые историки философии (прочие толкования, дававшиеся демону Сократа, настолько не трезвы, что говорить о них не имеет смысла): это безусловно аллегория, но аллегория, прикрывающая собой ту же самооценку Сократом себя, которую мы уже видели у него в форме признания себя единственным мудрецом. Греческое δαίμων соответствует в общем латинскому genius и **слова Сократа об его демоне означают ничто иное, как признание им себя гениальным.** От Сократова демона ведет начало учение, что у каждого человека есть свой „гений", который и руководит им, но современное понимание гения вернулось к Сократу, который противопоставлял себя другим: другие не имеют гения, они не гениальны. Сознание Сократом себя как единственного мудреца, постоянное наблюдение человеческой глупости, обнаруживаемой им даже в тех, которые слывут мудрейшими, действительно давало ему основание и право ставить себя выше человека, оценивать свой ум как нечто среднее между умом человека и богом, как демона. Благоразумие—это человеческое обиходное слово было слишком недостаточным для Сократа; свое превосходство перед людьми Сократ мог выразить только аллегорически, назвавши себя носителем демона, гения, гениальным. И Сократ был вполне прав, говоря, что его демон дает ему указания в отдельных случаях его жизни: в обычных условиях гениальный человек живет тем же обычным благоразумием, как и средний человек; но в нужных случаях гениальный человек производит ту колоссальную работу мысли, неподсильную среднему человеку, которая и дает ему возмож-

ность усмотреть наподдающееся усмотрению других. —Из насмешки и хитрости Сократ поддерживал в окружающих понимание его аллегорического выражения как указания на действительное „божество“, но что для самого Сократа „демон“ был только аллегорией, с ясностью доказывается уже той иронией, с которой он говорит о демоне, и явно низкой оценкой всех людей в сравнении с собой,—настолько низкой, что он даже не считал возможным относиться к людям иначе, чем как божество, силен.

Если от неправильного истолкования Сократова „демона“ ведут начало латинские „гении“, то не от Сократова ли „демона“ унаследовали „гении“ и одно свое примечательное свойство, сообщаемое Горацием: гений хочет видеть покровительствуемого им человека всегда веселым, радостным—? Если это свойство Сократ приписывал своему „демону“, то, несомненно, приписывал в несколько иной форме: демон, гений, посещая (аллегорически!) человека, **делает** его веселым, радостным; но он посещает только Сократа, один Сократ гениален, поэтому он один вполне радостен; гениальность Сократа привела его к осознанию, что в жизни нет ничего серьезного; больше того, **гениальность его в том и состоит, что он не признает слишком серьезного,** и если не каждый, ставший циником, гениален, то **гениальный—всегда циник.** И как *первый* циник, Сократ с полным основанием мог признать себя первым гениальным человеком.

Смерть Сократа—его последнее издевательство, завершение его цинической жизни. Честолюбие остается, хотя и в ослабленной степени, даже у самых культурных людей; оставить по себе память на много веков вперед, сделать свое имя бессмертным и быть предметом постоянного восхищения со стороны потомков—этого хотел даже Сократ. Как ни значительны деяния жизни человека, не они являются главным средством закрепления его имени в памяти потомства;

не жизнь, а смерть оставляет неизгладимый след в памяти большинства. Трагедия, мученическая смерть—это делает бессмертным гораздо вернее, чем гениальнейшие деяния. Действительное гениальное деяние Сократа до сих пор не знал никто,—а чье имя из всех греческих философов наиболее популярно еще теперь, в XX веке, чье имя назовет любая гимназистка, любой едва грамотный человек?—Безусловно, Сократа. Мы можем вспомнить, когда впервые узнали имя Платона, Эпикура, Канта,—но Сократ теряется где-то в глубине нашего детства. Потому что над Сократом—ореол мученичества.

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

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

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

Старался ли сам Сократ о том, чтоб на него была подана жалоба в суд, или это случилось помимо него,—во всяком случае, начало было положено, и теперь оставалось несколько шагов до эффектного конца, но—это самые опасные шаги: на сантиметр вправо—и вместо эффектной трагедии получится слезливая мелодрама, смешная для второго циника; на столько же влево—будет совсем не эффектная трагикомедия. **Судебный процесс необходимо было проиграть,**—но так, чтоб в глазах потомства проигрыш его был результатом злобы и ошибки со стороны судей; а для этого Сократ должен был создать иллюзию защиты: откажись Сократ от защиты, заяви себя просто во всем правым—и эффект мученичества исчезнет, потомство скажет: Сократ сам виноват в своей смерти; защищайся Сократ серьезно,—он мог бы выиграть процесс, а это шло в разрез с его замыслом; **Сократ несомненно не хотел выигрывать процесса**—это вполне очевидно из формы его защиты: если Платоновская Апология и не воспроизводит речи Сократа, то все же из ее сопоставления с Ксенофонтовой Апологией ясно, что Сократ не использовал тех аргументов, которые были бы гораздо более целесообразны, если бы он хотел выиграть процесс; первая речь в Апологии в качестве защитительной построена очень нецелесообразно; даже избегая неприятной Сократу мелодрамы, просьб, мольбы к судьям и т. п., Сократ уже на основе им же самим разработанных правил софистической риторики (а ведь софистикой то он пользуется в Апологии во-всю) мог бы построить почти наверное выигрышную речь; да и помимо софистических приемов Сократ мог бы выиграть процесс, еслиб того хотел. Между тем Сократ вторую половину „защитительной" речи делает поучением, а местами как будто прямо напрашивается на осуждение: он напоминает судьям слова Анита, что Сократ или не должен был являться в суд, или, если явился, должен быть осужден, т. к. иначе будет еще более вредным для юношества; и Сократ напоминает эти слова не в целях защиты, а подчеркивает дальше, что он действительно, в случае оправдания, будет продолжать свое дело (29С и сл.); он

восхваляет себя как самого полезного гражданина и т. д. (также и указание Сократа в Ксенофонтовой Апологии на то, что „демон" удерживал его от размышлений над защитой, является намеком на гениальный расчет Сократа, побуждавший его к проигрышу процесса). В результате получается, что 1) остаток влияния на судей прежних защитительных аргументов теряется; 2) у слушателей, стоящих на стороне Сократа, и у позднейших читателей Апологии создается впечатление крайней правдивости Сократа, которая и привела его к „мученическому концу"; 3) у них же создается впечатление трагичности облика Сократа; 4) судьи озлобляются, и проигрыш процесса становится почти несомненным, при чем ни у кого не возникнет догадки, что Сократ сам старался о проигрыше (Сократ знал, что люди слишком глупы, чтоб догадаться об этом,—не даром же он был всю жизнь экспериментатором человеческой глупости!).

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

V. Об учениках Сократа.

Мы видели, что из общепризнанных источников для суждений о Сократе нет ни одного, дающего сколько нибудь несомненные факты об его личности и учении. И если мы с уверенностью наметили то и другое на основании тех же источников, то об'ясняется это в большой степени привлечением, хотя и не высказанным, еще и других источников, давших нам возможность отобрать и отделить в сочинениях Платона и Ксенофонта несомненно Сократические элементы от элементов привнесенных самими писателями Эти новые источники—не сообщения о Сократе, а сумма влияний, оказанных им на современников; в частности, и Аристофан был для нас интересен не тем, что он приписывает Сократу, а отражением тех влияний Сократа, с которыми комедия борется. И один Аристофан, конечно, был бы не показательным, т. к. влияние Сократа он легко мог смешать с влияниями других; мы взяли у Аристофана лишь то, что подтверждается, как результат влияний Сократа, также и другими источниками Эти другие источники о влиянии Сократа на современников — учения и дела лиц, бывших в длительном общении с Сократом. Сократ не может быть ответственным **за все**, что говорили и делали его многочисленные ученики; но то, в чем почти все они или во всяком случае многие из них совпадали, отличаясь в этом от не-соприкасавшихся с Сократом, с несомненностью можно отнести за счет влияний Сократа. **Сумма дел и учений учеников Сократа—это более надежный источник для суждений о Сократе, чем прямые сообщения о нем только двоих учеников.**

Если данная нами характеристика дела и учения Сократа верна, то **в чем ученики Сократа** *должны были* **быть сходными?**—Прежде всего, конечно, в софистичности, в пользо-

вании и занятиях софистической риторикой. И действительно, чрезвычайно показательно, что один из наиболее ревностных поклонников Сократа, один из самых верных его последователей, бывший с ним в долгом общении—**Эвклид** основал в Мегаре школу, представители которой слыли спорщиками, были учителями красноречия, софистами. Также и любимый ученик Сократа **Федон**, создавший элидо-эретрийскую школу, не менее характерен софистической деятельностью. **Аристипп** и **Антисфен**, основатели наиболее крупных школ, если не считать Платона, хотя, видимо, и не были спорщиками и софистами в собственном смысле этого слова, но софистические элементы их гносеологической позиции были известны еще Платону. **Платон?** Хотя из правила и могло бы быть исключение, но Платон не только не составляет его, но даже подтверждает его особенно ярко; однако о Платоне дальше; здесь стоит только вспомнить, что много позднее Лукиан характеризует основанную Платоном Академию как постоянно занимающуюся произнесением речей за и против одного и того же положения („Дважды обвиненный", иск богини Опьянения к Академии).

Что ученики Сократа как будто далеко не все совпадают с учителем в одной из наиболее бесспорных его черт—в антропоцентрическом утилитаризме, об этом частично будем говорить во второй части. Но совпадение учеников в близком к антропоцентризму пункте—в метафизическом индифферентизме, прикрывавшем „безбожие", в котором Сократ обвинялся и Аристофаном и на суде, и которое старательно отрицали за Сократом его ученики,—это совпадение опять очень показательно. Об издевательствах и даже злобе к богам Антисфена нечего уж и говорить; также и Аристипп указывал на религиозные предрассудки как на мешающие радости человека; Платон, не смотря на свой идеализм, богами интересовался меньше, чем всем другим; также, видно, и Эвклид (оба они, впрочем, мыслили **единого** бога), и Федон. Но есть еще одно приписывавшееся влиянию Сократа, и вероятно не без основания, дело. это—„святотатство" над гермами в 416 г., винов-

ником которого считали **Алкивиада**, также ученика Сократа: его побег от суда *после* того, как сам же он дерзко потребовал следствия по брошенному обвинению, показывает, что дерзость была только демагогическим приемом человека, сознающего себя виновным.—Во всяком случае, обвинение Сократа в развращении юношества воспитанием в них „безбожия" и обучением „правое дело превращать в неправое" — вполне соответствовало действительности: ученики Сократа и на самом деле научились у него и тому и другому.

Далее, ученики должны были совпадать в скептическом методе решения вопроса о благе: благо должно определяться изнутри, путем определения своих влечений, способностей, свойств; и сообразно этому ученики **должны были** отличаться друг от друга, **расходиться в результатах** приложения этого метода, сообразно различию их личностей; они должны были расходиться в учении о том, в чем же заключается по их мнению конкретное благо, они должны были расходиться в своей этике. Сократ был прежде всего **этическим** мыслителем, учителем достижения блага и построения поведения. Но если бы, как полагает традиция, Сократ имел определенные нравственные воззрения, если бы он признавал какие нибудь абсолютные или по крайней мере устойчивые моральные нормы,— было бы совершенно невероятным, чтобы он не смог привить всем своим ученикам этой существеннейшей стороны своего учения; можно было бы ожидать, наоборот, что ученики будут расходиться в чем угодно другом, но только не в своих моральных воззрениях. А оказывается, здесь-то все они и расходятся совершенно, до резких противоположностей, — как будто учитель преподавал что угодно, но только не нравственные нормы. И это действительно так; нет более грубого заблуждения в истории философии, как шаблонное представление о моральном учении Сократа, об общих для всех людей нормах поведения и т. д. Этический индивидуализм Сократа — это самая бесспорная черта его воззрения, центр, без которого все его мысли и дела становятся хаотическим конгломератом противоречий. Вполне возможно, что это воззрение Сократ выс-

казывал очень редко, считая его общим руководящим принципом **в своей собственной** педагогической практике. Но крайнее расхождение учеников Сократа в их моральных воззрениях является несомненным доказательством того, что как таким **принципом** Сократ пользовался им неуклонно.

Впрочем, помимо сознательного влияния на учеников в том или ином направлении, Сократ влиял на них еще отдельными чертами своей собственной личности и образа действий, вследствие чего ученики кажутся сколками с Сократа: не трудно узнать Сократа—эристика (и софиста вообще) и частично скептика в учении Эвклида и Федона, Сократа—скептика в молодом Платоне, Сократа—циника без Сократовой хитрости в учении Антисфена и его продолжателей (впервые получивших название циников), Сократа—гедоника в учении Аристиппа; но на большинстве учеников не стоит останавливаться, — из изложенного о Сократе связь их учения с учением Сократа достаточно ясна; следует остановиться только на двоих: на Исократе и Платоне.

Исократ интересен нам не как логограф, а как автор педагогических воззрений, до сих пор не сопоставленных в достаточной степени с педагогической практикой Сократа; между тем это сопоставление очень поучительно: если Исократ остался в чем либо верным учеником своего учителя Сократа, так это именно в педагогике Свои педагогические воззрения Исократ излагает главным образом в не-полностью сохранившемся сочинении „Против софистов“ и отчасти в Панафинейской речи. Вслед за Сократом Исократ выдвигает в качестве задачи воспитания заботу о душе, выработку в ней правильных суждений; он отвергает односторонее воспитание в какой либо одной узкой области знания; он отвергает и старую натурфилософию. Проблемы блага для Исократа не являются предметом теоретической науки, их можно решать только в практической работе учителя с учеником, учитель воспитывает частично собственным примером.—Вот основные

вехи педагогики Исократа,—а вместе с тем и вехи педагогики Сократа: **Исократ систематизировал педагогические мысли и действия Сократа**, незначительно изменивши их,—так можно было бы суммировать результаты сопоставления Исократа с его учителем.

Отношение Платона к Сократу? – это вопрос очень сложный; за недостатком времени я не буду решать его здесь, намечу лишь некоторые положения, которые *хотелось бы* разработать обстоятельнее.

Платон—Сократ на выворот. Сократ—насмехающийся силен со-вне, серьезный божок внутри; Платон божески серьезен со-вне (его идеализм), но это только внешность, маска, прикрывающая софиста и циника ..

Вернемся к прерванному анализу той части Федра, в которой излагается теория риторики. Давая длинные рассуждения нормативного характера о построении софистической речи (как это было в последнем цитованном нами месте 277BC), хотя явно компрометирующие слова, как обман, теперь уже не употребляются, Платон имел основания опасаться, что читатель успел забыть последнее оправдание нормативного изложения и может опять обвинить автора в желании учить софистическому красноречию; поэтому Платон уже к первому изложению психотехнических основ софистической риторики (271D и сл.) пришивает белыми нитками сомнения в своей правоте (впрочем, Платон-то знал, что и белый цвет бывает иногда защитным: в течение двух с половиной тысячелетий не замечали его белых ниток!) мнение „некоторых людей", не преминув с аристократической гримасой брезгливости „надеть перчатки: „даже и мнение волка заслуживает быть отмеченным"; это мнение „некоторых людей", из которых дальше упоминается сицилийский ритор Тисий и которые характеризуются как „выставляющие себя искусными в риторике",—все то же мнение о ненужности точных знаний для оратора, от критики которого Сократ и переходит к

изложению своих мыслей; формулировка этого мнения теперь заканчивается цитованным в начале главы о Сократе как теоретике софистической риторики местом 272E о судебных речах. Уже сама по себе эта ссылка на мнение софистов, сопровождающаяся усиленным выражением брезгливости и презрения, создает у легковерного и забывчивого читателя впечатление противоположности между мнением софистов с одной стороны и изложенным учением Сократа-Платона с другой: те заботятся о правдоподобии и обмане, эти всячески опровергают их, чуждые всякой хитрости, влюбленные в святую „истину касательно справедливых и хороших поступков" (272E),—как же они не враги софистики?! Но и менее легковерные читатели поддадутся этим чарам софиста, желающего казаться чем угодно, только не софистом,—когда прочтут дальнейшее рассуждение Платона (273A—274A) по поводу указанного стремления софистов к правдоподобию,—рассуждение, из которого **отчетливо** читатель воспринимает *одно*: Платон, согласно *этому* рассуждению, настаивал и вновь настаивает на необходимости истины, точного знания как основы риторики потому, что самую риторику он, этот идеалист, понимает очень возвышенно, несравнимо с презренными софистами,—за указанную Платоном трудную работу познания природных свойств слушателей „здравомыслящий человек должен приниматься не для того, чтобы обращаться со словом и действием к людям, но для того, чтобы быть в состоянии говорить приятное богам и по мере сил делать приятное. Ведь не следует, Тисий—так говорят те, кто мудрее нас—разумному человеку заботиться о том, чтобы угождать товарищам по рабству, разве только между прочим, но следует угождать владыкам благим и происходящим от благих. Таким образом, не удивляйся, если путь исследования длинен: ради великого должны мы проделать этот путь, а не для того, о чем ты думаешь" (273E—274A).—Вот он, божественный Платон, бесхитростный враг софистического обмана, влюбленный в одну чистую истину, презирающий все земное и рвущийся всей душой в свою сверхнебесную родину, место-

пребывание богов! Пусть он немного наивен в своей утопичности--но какая кристалльная невинность в этой его наивности!— Так воскликнет умиленный читатель, так восклицал он более двух тысяч лет. Бедный читатель-наука! Если тебе неприятна презрительная жалость к тебе, то по крайней мере как достойна умиления *твоя* собственная наивность, оставшаяся девически искренней, не смотря на твои две тысячи лет твоей культурной жизни, не смотря на твои изощреннейшие познания, делавшие тебя нередко профессором и филологии, и философии, и даже психологии! Можно ли *чем нибудь* возмущаться в тебе, видя *такую* наивность,—маленькая девочка, однажды соблазненная Платоном, подарившим тебе в годы твоей юности ожерелье из разноцветных стекол, рассказавшим тебе сказку о своем путешествии по зазвездному небу, где он собрал эти осколки алмазных звезд—твое ожерелье; хитрый мужчина, он очаровал тебя своей сказкой, он купил твою девственность на обещание взять тебя в свою сказочную зазвездную страну. Не важно, что ты лишилась невинности; но влюбленными глазами вот уже более двух тысяч лет ты смотришь на подаренное им стеклянное ожерелье, продолжаешь верить, что это звездные алмазы, с надеждой взираешь на небо и ждешь исполнения обещания, которым хитрый обманщик купил твою невинность и восторженную неумирающую память о нем. Не важно, что маленькой девочкой ты поверила обману и продалась за цветные стекляшки;—но пора же наконец взглянуть на дело более трезво и понять, что идеализм нередко прекрасно уживается с самым неприглядным обманом; в данном же случае белые нитки Платоновой хитрости вовсе уж не так тщательно скрыты.

Прочтите внимательно всю эту 58 главу Федра, читайте ее несколько раз—и вы увидите многое, чего раньше не замечали. Обратим внимание сначала еще раз на содержание предшествующей главы (272D и сл.), на явное желание Платона противопоставить себя, как обосновывающего риторику на познании *истины*, софистам. Вспомним, что в изложенной перед тем теории риторики это требование точного познания

исходило вовсе не из *любви* к истине, а исключительно из желания вооружить оратора особенно сильными средствами обмана: **истина нужна для того, чтобы особенно ловко обманывать других**—вот смысл всех рассуждений о знании как основе риторики у Платона; Платон не противостоит софистам, а дает софистике прочный фундамент знания. Теперь же, в главе 58, Платон принимает торжественный тон безупречно нравственного идеалистического проповедника, обращаясь к Тизию, как бы стоящему перед ним, с поучением; он дает краткий итог своих риторических исследований, формулируя их теперь безупречно с точки зрения социальной: „кто не взвесит природных свойств своих будущих слушателей.. (дальше идут чисто идеалистические моменты), никогда не будет он искусным в речи, **поскольку это возможно человеку**"; последнее замечание введено для того, чтобы незаметно перейти к мыслям, не бывшим в первоначальном изложении,—оно переводит внимание читателя на трудность работы оратора, и Платон продолжает, увлекая читателя: „Он никогда не достигнет этого без усиленных занятий", после чего идет цитованное место: „За них приниматься должен здравомыслящий..." и т. д.,—без всякой связи и с трудностью работы оратора и с изложенным ранее; здесь уже не белые нитки, а черт знает что—два куска разноцветной материи, нисколько не прилаженных друг к другу даже по форме, разрозненных, не-сшитых, но так искусно положенных один на другой Платоном, что он мог быть спокойным: читатель, этот нетребовательный покупатель, не только не заметит прорехи в платье, а еще восхитится его разношерстностью всецело полагаясь на первоклассного портного Платона: значит, так и надо, раз *он* так делает. Нелогичность перехода, его крайняя натянутость поразительна,—и надо отдать справедливость гению Платона, рискнувшего на такой переход: самых умных читателей он должен был считать дураками в сравнении с собой, чтобы рискнуть,—и все таки рискнул, и знал, что рискует очень мало; но чтобы знать это, как глубоко должен был он проникнуть в психологию людей! Какими тонкими расчетами

должен был он руководиться! Ведь конечно, при желании он мог бы сделать гораздо более логичный, безупречный переход от софистической риторики к служению богам; но Платон, видимо, научился от Сократа и его глумлению над людьми, его любви к эксперименту над человеческой глупостью и близорукостью, наслаждению, которое испытывал Сократ, исследуя последние грани человеческого понимания; Платону, как и Сократу, доставляло неизъяснимое наслаждение одурачить человека *так*, чтобы видно было, *насколько* он дурак, не скрывать свое глумление за непроницаемой стеной, а наоборот, сделать его как можно более отчетливым, поставить между людьми и собой тонкую прозрачную перегородку хитрости. Платон и Сократ знают, что пока перегородка цела, она заглушает их глумление, и люди посматривают на них нежными бирашками; прорвется,— и люди разъяренными тиграми бросятся на насмешников, растерзают их. Но перегородка может быть прорвана только силой бьющегося о нее человеческого понимания; и наслаждение в том и состоит, чтобы утоньчить перегородку до последних пределов, до того, что чувствуешь: ошибиться на толщину стенок мыльного пузыря — и человеческое понимание прорвется. Это не наслаждение от выгоды, полученной обманом; это не наслаждение кошки, играющей с полупридушенной, но еще жаждущей жить мышью; это не наслаждение бессердечного охотника последними отчаянными прыжками зайца, которому уже некуда деться, потому что он окружен собаками; это даже не невинное наслаждение взрослого наивностью ребенка, верящего всем его шутливым обманам. Нет, это наслаждение мощью человеческого ума, проявляющейся во всей полноте при встрече обнаженного безоружного человека с голодным тигром: *здесь* человек имеет одно оружие, одно средство остаться живым— хитрый ум: исход встречи—надежнейший критерий ума человека: погиб человек—значит он принадлежал к серому большинству; спасся израненным—талантлив; ушел невредимым— гениален; приехал верхом на ласкающемся, лижущем руки тигре—тогда ему одно имя: сверхчеловек или коротко, в

нарицательном смысле - гипер - Сократ.—Сократ и Платон встретились с голодным тигром вместе, будь один из них меньше, чем гениальный, худший напоргил бы лучшему и оба могли бы погибнуть. Но встретились два гения, и стало:

Сократ+Платон=сверхчеловек.

Очень возможно, что Сократ готовил себе преемника в лице Платона, привил ему любовь к исследованию человеческой глупости и вдохновил его к написанию Апологии и Федра как поучительной загадки, заданной человечеству на ряд веков: пусть человечество измерит когда нибудь свою глупость количеством веков, которое потребуется ему для решения загадки.

Но Апология и Федр у Платона—исключение; в большинстве случаев Платон пользуется софистикой и хитростью не в целях исследования, не как циник, а как **ханжа.** Сократ ошибся в Платоне: натура Платона влекла его не к цинизму, а к ханжеству. Платон освободился под влиянием Сократа от всего святого, для него перестало существовать слишком серьезное; но влияние Сократа было непродолжительным, и натура взяла свое: для Платона стало очень серьезным делом создать у людей впечатление о себе как о святом, поэтому он вывернул Сократа в себе на-изнанку, а **циник на выворот—это ханжа;** в Платоне циник стал ханжой, и **идеализм Платона есть только ханжество**

ЧАСТЬ ВТОРАЯ, ДЛЯ ЛЮДЕЙ, ЕЩЕ НЕ СЛИШКОМ ЗАПЛЕСНЕВЕВШИХ:

ОТ СОКРАТА К КОСМЕТИКЕ.

„**Рита.** А ты добрый, ты хороший?

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

(В. Шершеневич. Одна сплошная нелепость).

„Во имя океанское **Н Н. Евреинова**“, культурнейшего человека современности.

I. Сократ—провозвестник мировоззрения XXI века.

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

„Ведь мягкие луны не властны над нами,
огни фонарей и парядней и хлеще“.

Ведь философия это тот фонарь, с помощью которого вы только и найдете счастье; но держите его здесь, на земле,—только тогда он укажет вам путь к действительному, земному счастью; не упускайте его,—иначе он опять взлетит на небо, и в его слабых лучах вы будете искать свое счастье в небе, принимать за счастье миражного бога, сплетенного из облаков, которые случайно осветил сноп лучей из фонаря-философии. Бог?—

„Это я
попал пальцем в небо,
доказал:—
он вор!“

„Он бог,
а кричит о жестокой расплате,
а в ваших душонках поношенный вздошек.
Бросьте его!
Идите и гладьте,—
гладьте сухих и черных кошек!"

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

„Идите и гладьте,—
гладьте сухих и черных кошек".

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

Но тень Сократа бродит до сих пор и двух-тысячелетним стариком с черными кошками—символом торжества **земного** человека—попала в трагедию Маяковского. Более д вадцати веков одинокие Сократы сводили философию с неба на

землю, приводились в суд, сжигались на кострах, а многочисленные Платоны, ученики Сократов, подрезали Сократовы нити, привязывающие философию к земле, и она опять улетала к небу. Только в XIX веке начали понимать гениальность дела Сократа, только XX век начинает систематически высылать людей на подмогу Сократу, только XXI век возьмет красный карандаш и двумя толстыми пересекающимися чертами решительно вычеркнет в книге истории философии двадцать три века идеалистического бреда от Платона до половины XIX столетия: не было этих двадцати трех веков! **Для науки** их не было! Они ничего, ни капли не прибавили к тому, что̀ сделал первый—и единственный—гениальный философ, имевший только одного почти гениального предшественника Протагора и двоих прилежных, искренних, хотя и не гениальных учеников—Антисфена и Аристиппа. Гениальность и хронологическая последовательность несовместимы. Мощью своей гениальности Сократ забрел на двадцать пять веков вперед,—и что̀ нам за дело, что **после** Сократа были эти века, **не доросшие до** Сократа? История философии может быть только введением в современное мировоззрение, историей напластования истинности, нужной для того, чтобы **нам** двигаться вперед. **Что не доросло до Сократа, то должно быть поставлено до него** (более подробно об этом—в моей брошюре „Заопытное и трансцендентное". Каз. 1915. Стр. 30—36). После Сократа идет непосредственно вторая половина XIX столетия, давшая ряд новых Антисфенов и Аристиппов, частично развивших мысли Сократа, лишь XX век примет Сократа целиком, закрепит философию навсегда на земле (циники современности: Н. Н. Евреинов, Вл. Маяковский, Вадим Шершеневич, Хулио Хуренито Эренбурга и др.), и тем предуготовит почву для появления второго гениального философа, который придет в XXI веке и сведенную на землю первым гением философию **использует для земли. Первый** гений **свел** философию с неба **на землю, второй** гений **сделает** ее **земной.** Гениальность первого в том, что он **понял и захотел** сделать философию земной; но хотеть сделать еще не значит сделать; сделать—надо

суметь сделать; и после Сократа не было еще гениев именно потому, что все продолжавшие дело Сократа так же, как и он, хотели и пытались, но не умели. Гениальность второго будет в том, что он **сумеет, выработает умение** делать философию земной; а сделать ее земной—это значит сделать ее пригодной для человека вообще, а не для немногих Сократов и Аристиппов; суметь это сделать — не значит говорить, убеждать, проповедывать ее пригодность для всякого человека,— проповедь есть доказательство неумения; уметь—значит быть в состоянии когда угодно взяться за дело с полной и безошибочной уверенностью, что доведешь дело до конца. **Уметь сделать философию земной—значит смело браться за любого человека и добиться того, что для него будет аксиомой положение: „как бы земля ни была плоха, но она единственный существующий и возможный мир, и она настолько хороша, что на ней стоит оставаться и действовать, но не настолько хороша, чтобы стоило во что бы то ни стало цепляться за жизнь“.** И тот, кто сумеет это сделать, будет вторым гением. Будет ли он, как и первый, сочтен преступным и сожжен на костре и за то, что он нашел такое умение, и за то, что он осмелился быть гением,—не знаю; но по всей вероятности так будет. Люди не терпят соседства с более могучим, чем они, если только чувствуют возможность безнаказанно уничтожить его; если же они этого не чувствуют, они боятся его и поклоняются ему как богу; люди не выносят промежутка между собой и богами; силена, демона, гения люди боялись и считали богом, пока он бегал по лесам и был неуязвим; но когда силен стал человеком, когда гений вошел в Сократа, люди почувствовали свою силу над ним и сожгли на костре. Гениальность Сократа в том, что он увидел возможность сделать людей единственными реальными богами или по крайней мере божествами, демонами, и тем свергнуть власть над людьми **фантастических** богов. Двадцать веков до Сократа миф указывал людям на то, что они—гиганты, дети Земли, должействующие для своего счастья свергнуть власть Неба; лишь Сократ услышал призыв мифа, почувствовал в себе

гиганта, единственное реальное божество, сына не Неба, а Земли, гения, и призывал людей пробуждать в себе гигантов, почувствовать себя детьми Земли, свергнуть власть Неба. Гениальность Сократа в том, что он осознал в себе гиганта; но люди, считающие себя детьми Неба, вступились за Небо и умертвили первого гиганта, первого гения; первый дерзнувший увидеть в человеке земное божество, Сократ поплатился жизнью потому, что не умел пробудить гиганта в человеке и оказался единственным гигантом среди миллионов лилипутов.

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

...„Гениальный всегда циник"?—Да, это было бы верно, если бы еще древние не различали добрых и злых демонов, добрых и злых гениев. А злые гении действительно существуют, и их больше, чем добрых, только люди неправильно оценивают гениев, и злых, (вредных для людей, уменьшающих их радость) называют добрыми, а добрых (полезных, увеличивающих радость для людей) считают злыми. До сих пор речь шла только о добрых гениях, гениях земли, гениях радости. Сократ до сих пор был - единственным добрым гением; но если надо было более двух тысячелетий, прежде чем люди начали понимать, что он был добрый гений, то это только потому, что против него действовали многие злые гении, гении неба; и первый из них—Платон. **Добрые гении—это** действительно **циники,** для них нет ничего слишком серьезного

и они хотят сделать людей радующимися; они хотели бы всю жизнь каждого человека превратить в сплошной танец, но если это невозможно,—то труд, борьбу сделать похожей на танец **Злые гении—это аскеты,** для них нет ничего **мало** серьезного, все очень серьезно, они хотят, чтобы все люди ходили, приставивши палец ко лбу; если бы было возможно, они хотели бы всю жизнь людей превратить в непрерывный суровый труд и борьбу, но если уж это невозможно, если человек нуждается в отдыхе,—то отдых сделать похожим на труд, серьезным; улыбка недопустима; вместо нее еще можно разрешить мечтательность; но самое лучшее, если все люди будут непрерывно плакать. Добрый гений - смеющийся философ-циник; злой гений—плачущий философ-аскет. Добрый гений-не ошибающийся мудрец; злой гений—во всем ошибающийся (потому и всегда серьезный) энтузиаст. И в том, что он—гениальный **энтузиаст,** лежит причина признания людьми злого гения добрым и доброго гения злым: мудрец—учитель, а гениальный мудрец—учитель циник, смеющийся и не слишком (для него нет „слишком“) озабоченный успехом своего учения; энтузиаст—проповедник, а гениальный энтузиаст—проповедник-аскет, больше чем слишком озабоченный результатом проповеди. Обучение—это взращивание плодового дерева из семени; проповедь—установка искусственного дерева с развешанными на нем золочеными плодами. Там долгое ожидание, скучная работа и в результате крючковатое дерево с невзрачными плодами; здесь—сразу стройное деревцо с очень соблазнительными плодами; правда, и здесь ожидание, но ожидание *после* того, как плоды уже соблазнили; правда, там, если плоды созрели, их можно есть, а здесь готовые плоды обещаются в будущем, „в конце святок, если дети будут хорошо себя держать“, но кончатся святки с концом жизни, если же раньше, и если дети получат плоды, то они окажутся несъедобными. И все таки преимущество на стороне проповедников, особенно по количеству привлеченных к данным воззрениям лиц; учатся единицы, слушают проповедь миллионы. Потому-то гигант и остается в течение двадцати веков

одиноким; потому-то дело Сократа и трудно, что очень легко дело энтузиастов-проповедников, и их много, и что привести к ошибке легче, чем освободить от ошибки; а сделать так, чтобы человек вообще не ошибался,—это почти бесконечно трудно. И главное—это то, что **дело Сократа не может исполняться энтузиастами, потому что энтузиасты слишком серьезны для того, чтобы делать людей не слишком серьезными; а в этом все дело Сократа.**

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

Но не важно, будет ли этим сатиром Сократ или второй гений. Но **сатир будет. Пришла пора для сатира.** Небо потеряло доверие у человека. Единственной ценностью будет признана земля; люди сознают себя гигантами. Правда, еще многое возможно. За вторым гением-циником придут десятки злых гениев, и если невозможно будет оторвать взоры людей от земли к небу, они притянут небо к земле, попытаются превратить землю в небо, вновь сожгут сатира, земную философию сделают серьезной. Но сатир восторжествует, хотя бы для этого потребовался третий гений-циник; небо будет изгнано с земли, абсолютные, серьезные ценности, остаток

небесной философии, будут признаны фальшивыми, люди прозреют наконец и увидят, что алмазов не существует, что есть только стеклянные бусы, стоящие того, чтобы жить, но не стоящие того, чтобы к жизни относиться слишком серьезно.

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

II. Философия масс и философия личностей.

Сократ ходил по улицам города и с первым встречным начинал беседу, „стараясь каждому внушить убеждение, что не следует думать ни об одном своем деле, не подумав сначала о себе, о том, чтобы самому стать как можно более хорошим и разумным". (Платон, Апология 36C); сам он говорит: „доколе буду дышать и будут во мне силы, не перестану заниматься философией и вас призывать к тому же, и обращаться, кого из вас ни встречу, с моими обычными словами" (29D). И Сократ считает это свое дело величайшим благом для города; в действительности **здесь коренная, может быть единственная, но роковая ошибка Сократа:** будучи прекрасным психологом, Сократ все же не учел круга потребителей его философии. Он вполне правильно оценивал свою философию, считая общие ее принципы, которые он и развивал в случайной беседе, ценными для каждого человека, в том смысле, что **если бы** данный человек, **усвоивши** эти принципы, **стал бы** на основании их **вырабатывать** нормы своего личного поведения, то он действительно стал бы и более счастливым; Сократ вполне правильно оценивал свою философию как пригодную для любой личности, а не для отдельных немногих личностей только. Сократ очень выгодно отличался в этом отношении от всех своих учеников, выработавших с его помощью **свою личную** философию, но также считавших ее пригодной для всех, тогда как она была пригодна только для лиц, психически сходных с ее автором; сущность философии Сократа в том и заключалась, что она не включала личных элементов, а требовала их дополнения самим обучающимся философии, давая только схемы и правила, методы заполнения схем. Ученики Сократа и большинство позднейших философов

ошибались **в оценке массового значения** своей философии. Сократ *в этом* не ошибался; его философия действительно имела массовое значение; она была философией, пригодной для масс, вернее, для любой личности, как представителя масс (это не совсем одно и то же: в первом случае философия непременно должна иметь социальный характер, интересуясь преимущественно вопросами общежития; во втором случае философия может быть очень индивидуалистичной).

И однако пригодная для масс философия Сократа привлекла к себе несравненно меньшее количество лиц, чем пригодные для отдельных немногих лиц философия Антисфена или, тем более, Платона. Это кажется парадоксом, даже нелепостью, а между тем это так: пригодное для миллионов взял лишь десяток лиц, пригодное для десятка приняли, через посредство христианства, миллионы. Нелепость здесь только в том, что нелепо устроены сами люди,—и Сократ, исследователь пределов человеческой глупости, должен был знать и учесть это больше, чем кто нибудь другой:—**круг потребителей выбрасываемого на рынок продукта совсем не совпадает с кругом лиц, для которых этот продукт пригоден**, поскольку пригодность определяется на основании об'ективного критерия полезности: ведь человеческая глупость к тому и сводится, что **представление о полезности не совпадает с действительной полезностью данной вещи**, и Сократ должен был знать, что ошибочные представления так вкоренились в человека, что было бы **безрассудной надеждой** искоренить их одной беседой. Вот **эта-то безрассудная надежда и была роковой ошибкой Сократа.** Сократ учел, что потребителем его философии может быть всякий, в ком будут искоренены ошибочные представления **о полезности**, но **он не учел**, что одной беседой легко вкоренить новые ошибки, но нельзя искоренить (а прочно—тем более) старые, годами слагавшиеся ошибки; **он не учел** и того, что „может быть потребителем"—это еще совсем не совпадает с „будет потребителем"; **он не учел**, наконец, и того, **что именно для его философии**, требующей больших самодеятельных дополнений со стороны ее потребителя, раз-

ница в величине радиуса круга возможных и действительных потребителей должна быть особенно большой, настолько большой, что второй радиус по сравнению с первым можно было бы принять равным почти нулю. **Ошибка Сократа в том, что он считал свои беседы с первым встречным крайне полезными для этого встречного и видел в них лучшую форму осуществления своего дела, а в действительности они были совершенно бесполезны для собеседника и губительно вредны для дела Сократа.** Если говорить о трагедии Сократа, то она была не в том, что люди умертвили как преступника лучшего и полезнейшего человека; трагедия Сократа (да и не Сократа только, а людей вообще) в том, что гениальнейшее изобретение, сложнейшая машина, долженствующая осчастливить людей, продуманная до мельчайших деталей, взорвалась и раздавила обломками изобретателя из-за одной его ошибки, из-за того, что он повернул рычаг не в ту сторону.

Пригодное для масс принимается массами с бо́льшим трудом, чем не пригодное; и даже если бы удалось довольно легко привить массам пригодное для них, то они превратили бы его в непригодное путем примешивания другого непригодного, и это было бы еще хуже, потому что вину за непригодность они сложили бы на пригодное. Только очень длительным и кропотливым трудом можно сделать философию, пригодную для масс, действительной философией масс. Философия, пригодная для немногих личностей, может быстро оказаться философией масс потому, что таковой она становится благодаря ошибкам, и потому, что для ее распространения достаточны проповедники. Для превращения философии, пригодной для масс, в философию масс, нужны учителя, и нужно многих и хороших учителей; поэтому **философия, пригодная для масс, должна пережить длительную эпоху, в которую она является только философией отдельных личностей, прежде чем она сможет стать философией масс.** Этого не учел Сократ и тем задержал осуществление своего гениального замысла на двадцать пять веков; всю свою энергию он истратил на бесполезные увещевания массовой личности, вместо того,

чтобы всю ее сосредоточить на подготовке хотя бы десятка лиц, которые всецело и твердо стояли бы на точке зрения философии Сократа и могли бы, не искажая, но лишь дополняя, совершенствуя, медленно, но верно увеличивать круг потребителей и распространителей этой философии. Идя этим путем, можно было бы с большой долей вероятности ожидать через два века уже миллиона лиц, стоящих на правильном пути земной философии. Сократ не создал и видимо не заботился о подготовке продолжателей своего дела, ограничившись помощью своим ученикам в выработке пригодных для них лично принципов поведения, т. е. в конкретном заполнении схем Сократовой философии применительно к свойствам данной личности; Сократ не позаботился даже об устранении той опасности для своего дела, возможность которой он сам создал,—опасности, что его ученики свою личную философию, Сократову схему, заполненную их индивидуальным содержанием, будут распространять как общезначимую философию, и при том под флагом философии Сократа, потому что ведь заполнялась *его* схема и с помощью *его самого*. Так и случилось, и едва ли по вине учеников, искренне преданных Сократу и искренне думающих, что они распространяют философию Сократа, в действительности губя гениальный замысел Сократа; вина их разве только в недостатке гениальности, лишившем их возможности понять сущность Сократовой философии; вина лежит скорее на самом Сократе, не заметившем, при всей своей гениальности, этой опасности и не устранившей ее,—а он мог устранить ее по крайней мере в отношении к части учеников. Может быть, Сократ готовил продолжателя своего дела в лице Платона, ранние сочинения которого действительно наводят на такую мысль,—но и в этом случае Сократ не избегает упреков и потому, что замысел, грандиозность которого Сократ вполне сознавал, нельзя было доверить *одному* лицу, и потому, что он неправильно оценил Платона, по самой своей натуре не могшего быть продолжателем Сократова дела.

Современность, построяя философию на принципах, выдвинутых Сократом, исходит из отчетливого различения философии масс и философии личностей. Для нас нет ни одной философской мысли настолько ложной (т. е. вредной) в корне, как категорический императив Канта, предлагающий каждому человеку ограничиваться поступками, которые могли бы быть предписаны всем. Идеал общественного законодательства в том, чтобы законы (отличаем их от временно действующих предписаний) были исключительно запрещающими, а не предписывающими; поэтому и поступок личности с социальной точки зрения может быть допустимым или не-допустимым, но почти никогда—предписываемым; ложность точки зрения Канта не только в том, что она устраняет возможность существования философий отдельных личностей, установляя единую философию масс; ложность ее еще и в том, что она рассматривает поведение, поступок личности исключительно как социальный поступок, устраняя самую возможность мысли о частной, индивидуальной, не регулируемой общественными законами жизни; больше того, она уже совершенно ложно поступок рассматривает как или предписываемый или запрещаемый, совершенно не замечая громадной области **допустимых** поступков. Между тем **факт существования допустимых поступков** (при какой угодно форме общественного устройства такие поступки будут существовать, как и не предписываемые, даже не рекомендуемые, и не запрещаемые) **уже сам по себе заставляет признать хотя бы возможность философий отдельных личностей на-ряду и без противоречия с философией масс.** Философию масс нецелесообразно, конечно, понимать как исключительно социальную философию, т. е. как теорию организации общества,—это будет только частью, хотя и наиболее важной, в философии масс; на-ряду с этой частью она должна включить в себя и теорию организации частной жизни личности, но личности, рассматриваемой в качестве представителя масс, типичной для масс; т. е. эта вторая часть философии масс есть философия большинства личностей, входящих в общество. **Первая часть**, принимая в

качестве аксиомы, что для большинства лиц принадлежность к обществу является необходимым условием достижения минимума благ и обозначая сумму таких личностей понятием **массы**,— выясняет формы организации общества и формы социального поведения личности, входящей в массу, при которых общественная жизнь может обеспечить массе достижение возможно большего количества благ. Первая часть философии масс оставляет вне рассмотрения вопрос об условиях достижения некоторого излишка благ сверх обеспечиваемых обществом, благ, достижение которых зависит не от организации общества и не от социального поведения личности, а от поведения личности в пределах допускаемых обществом поступков, но не имеющих социального значения. **Вторая же часть** философии масс ставит своей задачей найти наиболее удовлетворительные формы индивидуального поведения и вообще условия, доступные большинству лиц, принадлежащих к массе, которые могли бы дать максимум этого излишка благ большинству. Но остается меньшинство лиц, во-первых, тех, которые не нуждаются в обществе и не принадлежат к массе,— их мы можем оставить вне рассмотрения, как нуждающихся в индивидуалистической философии, не соприкасающейся с философией масс; во-вторых, то меньшинство, которое нуждается в обществе, но лицам, принадлежащим к этому меньшинству, доступны в силу их способностей и образования многие такие возможности в области индивидуального поведения, какие не доступны большинству; вот это-то меньшинство и нуждается в особых **философиях личностей**, не расходящихся по крайней мере с первой частью философии масс, а дополняющих ее. Я говорю о философиях, а не о философии, потому что для отдельных лиц или для разных групп меньшинства могут потребоваться разные формы поведения, могущие дать им максимум блага. Такие философии личностей не только могут не вступать в противоречие с философией масс, но обычно их существование очень желательно именно в интересах масс, т. к. квалифицированное меньшинство тем полезнее для масс, чем больший простор получила каждая личность, принадлежащая

к меньшинству, для полного развития своей индивидуальности. Надо только помнить, что индивидуальные философии, к которым мы здесь приходим, не имеют ничего общего с индивидуалистической философией: первые дополняют философию масс, вторая или исключает ее, поскольку масса мыслится как организованное общество, отвергаемое индивидуалистической философией, — или включает ее в себя, поскольку каждой личности, входящей в массу, предлагается строить свою жизнь сообразно, принципам индивидуалистической философии.

Но в целях большей определенности философией можно было бы называть науку или во всяком случае систему суждений о благе имеющую значение общественное, для целого коллектива, и от философии отличать систему суждений о благе же, имеющую значение только для данной личности и бесполезную для всякой другой; эту последнюю можно назвать индивидуальным мировоззрением, и тогда следует говорить не об индивидуальной философии, а именно о философии личностей, о философии меньшинства, в отличие от философии масс, философии большинства. Философия личностей это не индивидуальная философия, а система суждений о благе, общая для ряда индивидуумов, входящих в меньшинство, система, которую каждый индивидуум дополняет и прорабатывает в целях создания на ее фундаменте личного, индивидуального мировоззрения.

Итак, мы имеем следующую схему науки о достижении блага, при признании необходимости существования организованного общества:

1. Социальная философия масс или теория организации общества.

2. Философия массовой личности или индивидуальная философия большинства.

3. Философия личностей или меньшинства.

4. Индивидуальное мировоззрение отдельных личностей или индивидуальная философия.

Принципы философии, как они выработаны Сократом, являются принципами организации не общества, а личности; философия Сократа представляет собой не теорию организации общества, а исключительно индивидуальную философию, при чем сам Сократ мыслил ее как индивидуальную философию масс; у Сократа она создает впечатление кроме того и индивидуалистической философии, что̀ делает понятным отсутствие у него социальной философии. Но **индивидуализм Сократа — не политический** индивидуализм Штирнера, **а этический** индивидуализм; Сократ стоит на практической, реальной почве, он принимает структуру общества так, как она есть. Это можно об'яснять тем, что проблемы социальной философии еще не созрели в V веке, что для Сократа еще не ясна возможность постановки вопроса о структуре общества как вопроса философского, отчасти это так; но несомненна и большая доля сознательности в том, что Сократ не поставил социальных проблем и не разрабатывал норм философской политики. Я не утверждаю, что Сократ очень много продумывал вопрос о возможности философской теории организации общества; едва ли даже Сократ представлял достаточно отчетливо, какие формы примет организация общества, если большинство граждан усвоит его, Сократову, точку зрения; несомненно во всяком случае, что сколько нибудь отчетливого образа индивидуально-анархистской структуры общества Сократ не имел. Но что Сократ все же не мало думал о влиянии своей философии на политическую жизнь Афин и о связи философии и политики,— это также вне сомнений: достаточно вспомнить, как решительно в Алкивиаде I Платона Сократ утверждает, что никто кроме него, Сократа, не сможет дать Алкивиаду умения стоять во главе города, при чем Сократ указывает на свою гениальность (демоничность), как на причину своего значения в области политики (105E). Невероятно поэтому, чтобы Сократ был чужд проблемам социальной философии исключительно в силу недостаточной разработанности его философии. Если большинство теорий Сократа несет на себе печать гениального напряжения мысли, то здесь, в вопросах политики, даже недо-

статочная продуманность, недоработанность системы есть следствие гениального усмотрения, — не в форме отчетливого, всесторонне обоснованного суждения о ненужности философской политики, а в форме недостаточно ясного для самого Сократа, но непоколебимого убеждения в этой ее ненужности. Гениальный практицизм Сократа спас его от увлечения общими понятиями, он же спас его и от построения политических утопий. **Полуосознанную Сократом его** политическую позицию мы можем выразить так: **философская политика**, философская теория организации общества есть социальная **философия масс,** но никоим образом **не философия правителей,** хотя бы эти правители и были искренне озабочены исключительно доставлением максимума благ массам. Философия масс это та теория, которая будет обеспечивать максимум благ за большинством членов общества только при условии, что каждый из этого большинства вполне сознает данную теорию как *свою* философию, как максимально полезную для него. **Философия масс это наиболее типичная или синтез и компромисс наиболее типичных философий личности.** Для философа при разработке системы индивидуальная философия масс может быть дополнением к социальной философии; но в реальном осуществлении данная социальная философия может стать социальной философией масс только как следствие и дополнение к индивидуальной философии масс. **Политик** может свою философию правителя, рассматривая ее как философию **для** масс, осуществлять путем реорганизации общественной структуры, в надежде, что когда нибудь его философия станет философией масс; но **философ** не может итти этим путем, так как утопично стремление или самому сделаться правителем или правителя сделать философом; философ может осуществлять свою философию для масс только путем идеологического воздействия на массы, а это возможно только в форме вкоренения в массы индивидуальной философии; когда она станет философией масс, тогда само собой потребуется дополнение в виде социальной философии, и она станет без всякого труда частью философии масс, практическое осуществление которой будет уже дальше делом политического акта.

Итак, поскольку философ стоит на почве реальных фактов, а не фантазий и мечтаний, философская политика представляется ему совершенно бесполезной по крайней мере до того, как индивидуальная философия для масс не станет философией масс; и дело философа заключается в том, чтобы, считаясь с политической организацией общества как с фактом, от него независящим, все усилия направить на возможно быстрое вкоренение в массы данной индивидуальной философии, построенной для масс. — Сократ и шел этим, философски единственно правильным, путем, дающим возможность приступить к немедленному практическому осуществлению данной философии в пределах реальных фактов социальной структуры, — путем воздействия на массовую личность. Ошибка Сократа была только в том, что он стал воздействовать непосредственно на массовую личность, на личность **наименее** культурную, насаждая в ней идеи своей **вполне** культурной философии и надеясь некультурных сделать сразу вполне культурными.

III. Философия культивирующихся и философия культурных.

Переоценка ценностей—признак культивирующегося и релативизация ценностей—признак культурного... Но здесь возникает ряд недоумений и требуется ряд оговорок. Во-первых: и переоценка и релативизация ценностей происходит и помимо ума, в сфере деятельности инстинктов: смена возрастов, болезнь и т. д. приводят к переоценке пищевых веществ и многого другого; усталость, старость могут приводить к релативизации всех ценностей; очевидно, не такого рода переоценка и релативизация ценностей имеется в виду. Имеется в виду умственный процесс, смена в суждениях?—Но те же органические процессы могут быть констатированы сознанием в виде суждения; и **всякая** переоценка, всякая релативизация ценностей не являются ли только констатированной сознанием какой-то смены в организме, и цинизм Сократа не есть ли только результат его старческой усталости? А если этой смены в организме нет, то не будет ли переоценка и релативизация фразерством, резонерством, совершенно не значущим для реальной жизни данного человека?

Во-вторых: мы знаем, как сильно мировоззрение человека зависит от внушений со стороны людей, с которыми он соприкасается, со стороны книг, и т. п.; под влиянием внушений вырабатывается первоначальное, традиционное мировоззрение и мирочувствование, под влиянием внушений же в большинстве случаев происходят постоянные переоценки ценностей; исключительно внушениями можно привести человека и к релативизации ценностей, к циническому мировоззрению и поведению; будет ли такой человек культурным, если

вслед за тем возможно влияние других внушений, которые заставят его вновь признать что либо очень серьезным и сделают „культурного“ „культивирующимся“?

В третьих: если полезность вещи измерять количеством доставляемой ею радости, то действительно ли „ошибка“ в оценке в смысле признания чего либо „очень серьезным“—вредна, а „отсутствие ошибки“ в смысле отрицания за чем бы то ни было „слишком большой серьезности“—полезна? Не может ли быть, что признание серьезных ценностей будет давать человеку большую или хотя бы не меньшую сумму радостей, чем признание всего мало-ценным? Или по крайней мере не обстоит ли дело так, что цинизм—это такая же философия, пригодная для **некоторых** личностей без всякого отношения к их культурности, как и философии, признающие большую ценность?

В четвертых: полезна ли вообще какая бы то ни было философия? Не есть ли признание ее полезной—самообман, покоящийся на том, что мы считаем за философские **нормы** поведения то, что в действительности есть в лучшем случае пост-факт'ное осознание наиболее постоянных форм нашего поведения, и философия является не нормативной, а историко-описательной наукой; в худшем же случае не являются ли философские нормы выдумкой философа, скорее вредной, чем полезной? Не бывает ли философия только или вредной, поскольку она вызывает ложные представления, уменьшающие количество радости, или бесполезной? И не будет ли единственно полезной та „философия“, которая будет советовать не руководиться никакой философией, а жить как живется? Не должно ли быть единственной задачей „философа“—бороться против власти над личностью каких бы то ни было философий?

Эти вопросы не возникали перед Сократом, а если бы они возникли, он не мог бы ответить на большинство их при отсутствии разработанной психологии; а между тем раз они

возникли и не разрешены, приходится подвергнуть сомнению всю Сократову мудрость и поставить новый вопрос: не преждевременно ли Сократ смеялся?

Но Сократ смеялся не преждевременно. Он не **знал** нашей современной психологии, он не смог бы **ответить** удовлетворительно на поставленные теперь вопросы,—но это еще более заставляет поражаться силе его **гениальности в избегании ошибок.** Кажущееся парадоксом положение, что знаний не существует, существуют только ошибки и отсутствие ошибок,—оно на примере Сократа становится почти аксиомой. Он действительно не знал очень многого, связанного с его философией, и это отсутствие знаний всякого другого на его месте привело бы к ошибкам; Сократа это приводило только к недоработанности его системы в отдельных пунктах, и именно вследствие неуклонного стремления избегать ошибок, необоснованных мнений, система Сократа менее системна, чем большинство других; но потому же она—единственная, не потерявшая ценность. Перед лицом современной науки система Сократа может оказаться нуждающеюся в изменении формулировки некоторых ее положений и, безусловно, в дополнениях,—но не в существенных переделках. Однако предварительно дадим общий ответ на поставленные вопросы.

Прежде всего, будем ли мы понимать оценку как акт осознания, „умственный" процесс суждения, **признания** за вещью той или другой степени ценности, или как акт инстинктивного, органического выявления личности в виде той или другой степени интенсивности удерживания или отстранения вещи, устремления к вещи или убегания от нее,—но во всяком случае **правильной** будет только **та оценка** вещи, **которая соответствует фактическому количеству радости и печали,** доставляемых вещью. Но **радость и печаль помимо и независимо от процессов в организме не существуют.** Поэтому **правильная оценка вещи всегда стоит в соответствии с органическими процессами** той личности, в отношении к которой оценка производится (ею ли самой, или другой личностью,—безразлично). Но **смена** оценок вещи в связи со

сменой органических процессов еще не есть **переоценка**: переоценка есть смена оценок на почве разочарования в прежней оценке, на почве признания (или вообще обнаружения) ее негодной, неправильной,—**переоценка есть отказ от прежней оценки как от неправильной;** и на почве инстинктов может происходить переоценка: собака бежит к брошенному куску, оценивая его как с'едобный, и отходит от него, обнаруживши его не-с'едобность,—здесь уже переоценка. И очевидно, что переоценка не есть следствие смены органических процессов, делающих одну и ту же вещь, раньше **действительно** обладавшую той ценностью, которая за ней признавалась, теперь более ценной или менее ценной (другие смены в организме, как новые ощущения, дающие иное представление о вещи, конечно, не имеются в виду).

Философская оценка есть, во-первых, **наукообразная** оценка, т. е. обобщенная, типизирующая, относящаяся не к одному только определенному моменту определенной личности, а к ряду моментов и, обычно, к ряду личностей; во-вторых, она — **нормативная** оценка, побуждающая к определенным действиям, в результате которых только и будет достигнута оцененная вещь, — она, след., **оценка будущего** (не оценка будущей вещи, а оценка будущего значения вещи). Вполне понятно, что большинство ошибочных оценок относится именно к будущему; переоценка может случиться или по достижении этого будущего, по переходе будущего в настоящее, когда оценка оказывается не соответствующей фактическому количеству радостей и печалей, даваемых вещью, или раньше, вследствие привлечения новых обстоятельств, побуждающих к переоценке. В качестве третьей черты философской оценки философы, воспитанные на логике, будут склонны признать то, что она—оценка **в форме суждения**, акт мышления; для психолога эта характеристика не может быть приемлемой уже по одному тому, что как психический акт, вне связи с говорением, ни суждение, ни мышление не представляют из себя что либо определенное,—психический акт, происходящий в двухнедельном котенке, который, проголодавшись, бежит к

матери, а не к другой кошке, находящейся тут, потому что у него уже сложились ассоциации между рядом ощущений, и к этим ассоциациям сводится образ матери как источника питания,—и психический акт, происходящий в Канте, когда он „мыслит" о том, что следует поступать сообразно категорическому императиву,—эти два акта в психологическом отношении не отличаются друг от друга чем либо очень существенным: существенно в них обоих то, что они—психические акты, являющиеся нормами поведения.—Другое дело, если мы выдвинем в качестве черты философской оценки, как частный признак ее наукообразности,—**словесную формулировку**; наука действительно для нас всегда представляется выраженной словами или заменяющими их знаками.

Философская **оценка** в большинстве случаев, по крайней мере частично, безусловно является результатом органических свойств оценивающей личности (философа), Но философская **переоценка**, даже если поводом к ней послужила смена в органических свойствах личности, все же не исчерпывается этой сменой, т. к. о переоценке можно говорить только в том случае, если прежняя оценка признается ошибочной, а это возможно только в том случае, если по крайней мере одна из оценок действительно ошибочна: первая могла быть ошибочной хотя бы в том, что ценное при определенных условиях (возраста, пола, темперамента и т. д.) признавала ценным более безусловно, вторая может быть ошибочной или в том же, или в неточном понимании первой оценки (о других ошибках не говорим). Таким образом, говоря о переоценке, как признаке культивирующегося (в философском отношении!), мы тем самым говорим, что **признак культивирующегося ума—признание им ошибочности философской оценки, которую он перед тем принимал**; это признание само может быть ошибочным,—в процессе культивирования нередки шаги назад, характерен лишь сдвиг.

Вопрос о внушениях как факторе философской оценки очень существенен; решение его необходимо не только само по себе, но и для внесения важных дополнений в решение

предшествующего вопроса, и для решения вопроса о методе философского обучения, и для многого другого, в частности, для давно требующегося изобличения психологической некультурности „академиков" Бехтеревых... В отношении к культивирующемуся уму вопрос мог бы быть решен довольно просто: уже сама по себе наличность у данного человека податливости внушению на философские оценки является достаточным признаком того, что его ум культивируется, вышел из некультурного состояния: ведь никто не станет утверждать, что можно внушить философскую оценку обезьяне или даже (при некоторой сложности этой оценки) четырех-пяти-летнему ребенку... Никто не станет утверждать? Да, никто. . кроме Бехтерева: его рефлексология дает ему право на такие утверждения; по крайней мере, в одном из заседаний первого всероссийского с'езда по психоневрологии в январе 1923 г. в возражениях на мой доклад „О мнимо-непосредственной передаче мыслей в опытах Бехтерева" Бехтерев заявил, что „в настоящее время" он занят обучением собак счету—сложению (и вычитанию?—не помню) однообразных чисел (участники заседания вспомнят это заявление, послужившее мне причиной для указания, в ответном слове, что Бехтерев может **выдрессировать** собаку в этом отношении, но он не **научит** ее, и для сопоставления Бехтерева с Дуровым как хороших дрессировщиков, сопоставления, покоробившего тогда многих со вне и, как я знаю, скорее обрадовавшего внутри). Если Бехтерев берется обучить собаку математическому счету, почему ему не взяться привить трехлетнему ребенку и даже попугаю категорический императив Канта? Я даже скажу уверенно, что **Бехтереву,** при **его** понимании обучения и при **его** методах работы, это удастся,—все дело только в количестве времени, которое он затратит (я сказал: попугаю; дело в том, что мы приняли в числе характеристик философской оценки ее словесную формулировку; поэтому собака не была бы подходящим материалом для Бехтерева, попугай же,—а Бехтерев, к-стати, занимался ими,—вполне подходит). Все дело в том, что **Бехтерев не понимает разницы между дрессировкой и обучением,** как не

понимают этого дети, употребляющие второе слово вместо первого; но дети не понимают разницы потому, что судят о дрессировке исключительно по аналогии с теми субъективно-психическими следами, которые обучение оставляет у них, а Бехтерев не понимает потому, что отказался от субъективно психологического подхода к чему бы то ни было, а без такого подхода дрессировку понять легко, обучение же — очень трудно,—хотя возможно, но для этого надо быть лучшим „рефлексологом", чем каким является Бехтерев; потому что хорошим рефлексологом может быть только хороший психолог, а Бехтерев—психолог очень плохой (об этом—ниже).

Сравним два случая на вопрос чему равно **2+3?** 1) нормальный человек отвечает: **пять;** 2) дрессированная собака Бехтерева (если она будет выдрессирована) **лает пять раз.** Бехтерев видит в этих двух случаях полное сходство, и позволяя себе воспользоваться „субъективистическим языком психологии" (Бехтерев позволяет себе это обычно только там, где это как раз не позволительно), он скажет: „Собака **умеет производить арифметическое сложение**". А психолог (и хороший рефлексолог) скажет, в этих двух случаях одно и то же раздражение вызвало одну и ту же реакцию вследствие совершенно различных причин (или благодаря совершенно различным нервным процессам). Рассмотрим эти два случая—сначала с „рефлексологической" точки зрения, и для сравнения с собакой возьмем ребенка, начавшего обучаться счету и слелавшего приблизительно те же „успехи", что и собака. Прежде всего: пусть собака дрессировалась на 2+3 и не дрессировалась на 3+2; в таком случае вторую задачу она „не решит",— это уже достаточное указание на разницу во внутренних процессах обоих случаев (указание, что и человек не решил бы, если бы не дрессировался также и во втором направлении, будет неверным, если он мог еще „дрессироваться" на простейших числах, то в области многозначных чисел на каждой комбинации он никак уж не мог „дрессироваться"; на ребенке это легко можно было бы проверить путем специального обучения его счету с избеганием задачи 3+2; но только не

поручать этого обучения ребенка Бехтереву!—он будет дрессировать, а не обучать его, и результаты получатся сходные с собакой! Я ведь не утверждаю даже, что собаку **нельзя** научить арифметическому счету; но ни собаку, ни кого бы то ни было **нельзя научить теми методами**, которые применяет Бехтерев). Впрочем, результат этого испытания собаки будет зависеть от метода дрессировки,—собака может дать правильный ответ и на второй вопрос (форму дрессировки, связанную с фокусничеством, как напр. подача собаке сигнала, где надо, для прекращения лая,—я исключаю, конечно; однако в опытах Бехтерева с „мысленным внушением" было допущено нечто вроде этого, хотя, надеюсь, не сознательно). Далее, очень интересно обратить внимание на скорость реакции (количество времени, протекающее между постановкой задачи и ответом),—почти с уверенностью можно сказать, что реакция будет значительно более быстрой у собаки в сравнении с ребенком, и это будет ясным показателем того, что в мозгу собаки происходит гораздо более простой процесс, чем в мозгу ребенка. Можно было бы найти и много других рефлексологических различий в том и другом случае, однако об этом не имеет смысла говорить отвлеченно от конкретно дрессированной собаки. Но во всех подобного рода сравниваемых случаях одинакового ответа на одинаковый вопрос, получаемого в одном случае путем дрессировки (пример дрессировки у человека—зубрежка),—в другом—путем обучения, необходимо отметить одну существеннейшую рефлексологическую разницу, которую Бехтерев обязан был заметить,—что **умение, полученное обучением,** *после очень незначительных указаний,* **используется в практической жизни**, если к тому представляется нужда, **умение же, полученное дрессировкой, остается без использования,** *если дрессировка, столь же сложная, не идет дальше*; если дрессировка доведена до использования в практической жизни, то умение, полученное обучением, отличается от „умения", полученного дрессировкой, тем, что использование первого умения происходит в значительно отличающихся друг от друга случаях, второе же умение исполь-

зуется лишь в очень сходных друг с другом случаях. Но для того, чтобы признать различие нервных процессов, лежащих в основе сравниваемых реакций, нет даже нужды исследовать фактическую разницу рефлексов; достаточно принять во внимание разницу методов обучения и дрессировки, чтобы не оставалось никакого сомнения в различии нервных процессов, лежащих в основе сравниваемых реакций; в простейшем случае дрессировки (на взятом примере) задача заключается в том, чтобы воспитать условный рефлекс на звуковое раздражение: „два-плюстри", при чем воспитываемый рефлекс в виде пяти лаяний не требует, конечно, от собаки умения **считать**, — для этого достаточно различия в мышечных ощущениях или в ощущаемых состояниях каких либо других органов при четырех и пяти лаяниях. В иной, более сложной форме дрессировки результат может показаться даже поразительным и создавать впечатление вполне сознательного отношения дрессируемого существа к математической операции с числами: животное (или ребенок) дрессируется сначала на подачу однотипных знаков (лай, крик, дергание ногой и т. д.) в соответствующем количестве на звучания „один", „два", „три" (уже сказано, что для этого не требуется у дрессируемого животного способности к счету, к **представлению** количества); затем животное дрессируется, **если оно оказывается способным к тому**, давать одну за другой **две** различных реакции по получении **двух** раздражений, напр., раздражение: **„один** плюс **два"**,— реакция: **один** воспитанный знак и вслед за ним **два** таких же знака („плюс" в раздражении не является предметом дрессировки, если не говорить о незначительной работе над тем, чтобы это звучание не мешало животному); **наблюдатель считает количество знаков в ответе и насчитывает их три; но результатом дрессировки является только следование одной за другой двух разрозненных реакций.**

Теперь посмотрим, что происходит в процессе **обучения**. Прежде всего, очевидно, что нельзя **научить** давать правильный ответ на вопрос: сколько будет два плюс один?, не научая предварительно каждому из пяти участвующих в вопросе

слов, т. е. не производя какой-то предварительной работы по „воспитанию условных рефлексов" на каждое из этих слов, не создавая каких-то ассоциативных групп вокруг слов „один", „два", „плюс"; **нельзя научить, но можно выдрессировать,**— этим сказано все, чтобы признать за опытами Бехтерева интерес в решении вопроса, чему можно выдрессировать собаку, и чтобы предложить Бехтереву раз на-всегда прекратить выдавание своих опытов за решение **тех же** вопросов, которыми занимается психология, но в иной, „рефлексологической" плоскости,—выдавание, которое создает нелепые представления у молодежи, сбивая ее с толку, и которое—все равно, знает ли об этом сам Бехтерев, или не знает—совершенно не соответствует действительности. Об'ективный, рефлексологический, физиогномический подход к психическим процессам очень важен, но он должен быть очень умелым, а умелым он может быть только тогда, когда он **следует за** хорошим психологическим анализом того же процесса,—иначе рефлексолог будет совершенно беспомощен в том, чтобы существенные рефлексологические черты отличить от несущественных, даже в том, чтобы вообще в хаосе рефлексов усмотреть некое единство,—он будет так же беспомощен, как если бы, будучи глухим и не имея представления о звуках, он захотел найти закономерность между иероглифами, на которые смотрит дирижер оркестра, называя их партитурой (раздражение),—и тем своеобразным „танцем", который производится дирижером и оркестрантами (рефлексы, реакция). Мы на примере Бехтерева видим, какие закономерности может устанавливать *такой* рефлексолог.

Но вернемся к вопросу об обучении. Рассматривать его только рефлексологически—значит уподобиться нашему глухому „рефлексологу". Потому что **в обучении главное—выработка понимания слов и понимания их комбинаций;** установивши это, мы могли бы с бо́льшим успехом вернуться к об'ективному (но не только рефлексологическому, а вообще физиологическому) рассмотрению обучения,—но для этого физиология еще слишком плохо знает нервную систему; мы можем только

сказать, что в основе понимания лежат какие-то очень сложные ассоциативные (не в психологическом только, а и в физиологическом смысле) процессы; можем приблизительно указать, какие части коры должны быть ассоциированы для понимания данного слова. Дальше, психологически мы устанавливаем, что понимание может быть разных степеней, что высшая степень понимания обуславливается бо́льшим количеством ассоциаций, что в частности сюда могут входить ассоциации к двигательным центрам коры и что вследствие этого понимание может выявиться „рефлексологически", и также очень различно, в зависимости от степени понимания.

О дрессировке и обучении мы заговорили в связи с вопросом о внушении философской оценки. Внушение (о его природе я высказывался в ряде работ) лежит в основе и дрессировки и, частично, обучения; несомненно, легко можно выдрессировать попугая и трехлетнего ребенка произносить без запинки „категорический императив" Канта, и Бехтерев примет результат дрессировки за наличие у попугая философской оценки: ведь имеется на-лицо словесное выражение, а в наукообразности и нормативности категорического императива никто не сомневается.—Считая вопрос достаточно выясненным, мы можем теперь сказать:

1) Данное словесное выражение может быть философской оценкой только у того, кто понимает его наукообразность и нормативность; а понимать это—значит понимать способы использования данной оценки в конкретных случаях поведения; об'ективно, „рефлексологически" это понимание выражается в том, что понимающий указывает целесообразное использование оценки в конкретных условиях поведения **спрашивающего** (не в конкретных условиях, на которых происходила выработка „понимания"!)

2) Фактически имеет данную философскую оценку (примыкает к ней, согласен с ней) тот, кто фактически использует ее в качестве наукообразной и нормативной в своем конкретном поведении; отсутствие этого признака при наличии утверждений данного лица, что он примыкает к высказываемой

оценке, является признаком или фразерства, или ошибки в понимании данной оценки.

Каждая личность постоянно испытывает внушающие влияния мировоззрений соприкасающихся лиц (или книг), но эти влияния весьма не однообразны, в зависимости от очень многих условий и внешних (однообразие, частота внушений) и внутренних (внушаемость, критичность, интеллигентность и т. д.). В общем можно говорить о трех основных формах влияния внушений на психику и о трех соответствующих результатах, вызываемых ими в психике: 1) психический паралич, 2) психическая каталепсия, 3) психическая конвульсия. В самом деле, внушения обычно действуют прежде всего **парализующе** на психические состояния, чуждые внушению и особенно противоположные ему; это обуславливается главным образом все большим и большим, по мере хода внушений, сосредоточением внимания испытывающего внушение лица на внушаемых образах; все прочие образы постепенно исчезают, все прочие психические процессы „парализуются"; в гипнозе это парализующее влияние внушения на психику наблюдается в особенно яркой форме. В частности, „механика" распространения мировоззрения в массах, а также способ воздействия книги на настроение и мировоззрения читателя, проповедника на слушателей и т. д.,—становится уже наполовину понятным, когда мы узнаем о парализующем влиянии внушений: внушаемое мировоззрение, внушаемая философская оценка, многократно воздействуя на психику данной личности, становится постепенно наиболее живой оценкой в сознании данной личности, оценкой, наиболее отчетливо представляемой сознанием; затем она, сосредотачивая на себе все большее внимание, вытесняет из сознания сначала противоположные оценки, затем только расходящиеся, и пройдя все этапы, становится единственной (механизм вытеснения Фрейда, в существенно иной форме). Но этот механизм воздействия внушений—не единственный; наряду с ним происходит второй процесс в психике.

Каталепсия есть особое судорожное состояние мышц, наблюдаемое при некоторых нервных болезнях и искусственно

вызываемое в гипнозе, характеризующееся так называемой восковой гибкостью мышечной системы: какое бы положение ни придавать телу и отдельным его частям, это положение сохраняется более или менее продолжительное время. По аналогии, **психической каталепсией** я называю „застывание" сознания на одном, внушенном переживании, на более или менее продолжительный срок, сохранение в сознании в неизменном виде внушенного образа, настроения, желания, **оценки.** Это интересное явление, также наблюдающееся в наиболее яркой форме в гипнозе, особенно в постгипнотических внушенных состояниях, а также хорошо известное в форме навязчивых представлений, чувств, влечений, внушенных извне или возникших путем самовнушения,— составляет второй очень важный механизм распространения мировоззрения. Если благодаря первому механизму внушаемая философская оценка вытеснила из сознания все расходящиеся с ней оценки и стала **единственным об'ектом внимания,** то благодаря второму механизму она из об'екта внимания превращается если не в философскую оценку, то в большое подобие философской оценки, которую как будто разделяет, к которой примыкает лицо, подвергающееся внушению: данное лицо выявляет теперь внушенное мировоззрение как *свое*: он говорит внушенными словами и фразами, обнаруживает в соответствующих случаях те настроения, которые внушались ему на подобные случаи, в нем замечаются не бывшие раньше желания и формы поведения в согласии с внушенным мировоззрением; и он утверждает, что действительно разделяет это мировоззрение. На наименее наблюдательных он производит впечатление вполне искренне и сознательно примкнувшего к данному мировоззрению, последовательно проводящего в жизнь свое новое мировоззрение; более наблюдательные замечают много противоречий в его словах и поступках и признают его ломакой, хапжой, притворщиком и т. д.; еще более наблюдательные обращают внимание на трафаретность, „штампованность" всех его слов и поступков в согласии с новым мировоззрением и заключают отсюда, что это мировоззрение в нем

наносно, поверхностно, что он несколько вымуштровался, выдрессировался на нем, но оно не проникло в его „душу“.— Последнее мнение уже довольно близко к правильному пониманию данной личности: в ее примыкании к новому мировоззрению действительно много сходства с поведением дрессированного животного, и это сходство будет тем большим, чем в меньшей степени в сложении мировоззрения данного человека участвовали другие факты, чем в более чистой форме внушаемое мировоззрение вызывало состояния психического паралича и психической каталепсии; потому что **дрессировка есть внушение, основывающееся исключительно на его свойстве вызывать психический паралич и психическую каталепсию,** и успех дрессировки тем больший, чем легче и чем в более чистой форме они вызываются; отсюда понятно, что животные, наиболее склонные к подражанию, наиболее пригодны к дрессировке: подражание есть выявление психической каталепсии, и степень подражательности есть степень легкости вызвать психическую каталепсию (слово „психический“ в приложении к дрессировке я употребляю условно, лишь для отличия интересующих нас процессов от мышечных параличей и каталепсии).

Но в человеке эти механизмы внушения почти никогда не действуют в чистой форме, в частности, мировоззрение никогда не вырабатывается настоящей дрессировкой; и прежде всего потому, что очень богатая ассоциационными путями нервная система человека весьма податлива третьей форме воздействия внушений—**психической конвульсии.** Конвульсия противоположна параличу как усиленная деятельность противоположна бездействию. Психическая конвульсия как результат внушения имеет много общего с периодом возбуждения, возникающим под влиянием ряда наркотиков: спокойно работавшая перед тем нервная система под влиянием необычного раздражения приходит в возбужденное состояние, мысли текут более быстро, пробуждаются по ассоциации с внушаемыми образами образы противоположные, и т. д. Такая психическая конвульсия гипнотизируемого .очень нередко встает перед

гипнотизером в качестве непреодолимого препятствия, заставляющего отказаться от проведения сеанса с данным лицом, потому что всякое внушение вызывает у гипнотизируемого яркие образы противоположного характера; также у слушателя лекции, проповеди, у читателя книги с самого начала пробуждаются часто образы противодействующие внушаемым образам, производится их критика и т. д.; кто не испытал этих конвульсий в виде бессонной ночи после захватывающей мыслями книги, беседы, лекции?! Конечно, и гипнотизер, и лектор, и проповедник путем неустанно повторяющихся внушений могут сломить почти всякое противодействие; почти нет людей, на которых не могло бы подействовать достаточно долго и часто повторяющееся внушение, если оно ведется очень искусно—искуснее, чем как ведет свое противодействие подвергающийся внушениям; в области мировоззрений совершенно не податливыми внушениям могут быть только наиболее культурные, наиболее всесторонне разработавшие свое мировоззрение (ненормальных лиц, конечно, мы не касаемся). И иногда бывает, что если долго бывшее противодействие сломлено—дальнейшие внушения идут особенно успешно; но в большинстве случаев внушаемая идея лишь шаг за шагом подчиняет себе психику, и не прекращающиеся психические конвульсии ведут к переработкам внушаемого мировоззрения, к рассмотрению с его точки зрения частных случаев жизни и т. д. Когда наконец завоевание психики внушаемым мировоззрением доведено до конца, когда конвульсии прекратились,—**психика имеет действительно свое мировоззрение, свою философскую оценку,** правда, внушенную, но продуманную, пережитую и иногда весьма измененную в сравнении с той, которая внушалась.

Конечно, психические конвульсии могут быть весьма разных степеней; конечно, нарисованная картина борьбы мировоззрений может наблюдаться только в психике наиболее одаренных лиц, у единиц среди миллионов; а ведь и миллионы имеют мировоззрение, философскую оценку,—как спорить с фактами? Где же искомый критерий культивирующегося ума?

Но критерий найден. Критерий культивирующегося—наличность у него философской оценки,—пусть внушенной,

но органически впитанной им, пережитой, проводимой в жизни, пусть не очень последовательно и не всегда, но не трафаретно, а с признаками живой мысли, с колебаниями в новых сомнительных случаях требующихся поступков, с желанием найти наиболее соответствующую философской оценке форму поступка.—Наличность такого мировоззрения говорит о минувших конвульсиях, может быть слабых, но доказывающих свершившуюся переоценку, признание каких-то отброшенных оценок ошибочными.

Много ли таких культивирующихся? — Не знаю. Не все, но и не единицы; может быть, меньшинство.—Меньшинство? Но что же представляет собой большинство, все эти многомиллионные христиане, магометане, буддисты? Разве их христианство, ислам, буддизм не есть их мировоззрение, их философия?—Кажется, нет. Не смотря на то, что они готовы пойти на смерть за свою религию, не смотря на то, что они возводят своих „еретиков“ на костер за отступление от ортодоксальной религии,—все же их религия не впиталась в них органически, не переживалась ими, а является лишь насевшей на них, правда, очень толстым слоем, но сверху, традицией, результатом долгих однообразных внушений, не пробуждавших конвульсии, почти дрессировавших. Лишь для меньшинства те же религиозные воззрения являются философией.—Значит, большинство — не „культивирующиеся“, а просто „некультурные“? Чем же в таком случае они отличаются от наиболее диких народов?—Тем, что на них насела традиция, которой нет на диких; чтобы отличить одних некультурных от других, назовем некультурных с традицией **цивилизующимися.** Потому что культура и цивилизация относятся друг к другу как внутренний и внешний процесс.

Но в таком случае не слишком ли высоко оцениваем мы массу, желая создать или хотя бы только говоря о философии масс? Может ли быть таковая? Способно ли большинство к психической конвульсии? Не вызовет ли у большинства людей любая философская оценка только психический паралич и психическую каталепсию, и не насядет ли она на них новой традицией или вместо или даже поверх прежних?—?..

Критерий культурного? — Этот вопрос более сложен. Прежде всего, вопрос об отличии культурного от культивирующегося следует рассмотреть не как вопрос оценки, а как вопрос факта. А *факт*, нужный для решения вопроса, освещен мной в последней главе „Темпераментов"; он заключается в том, что культура ведет к росту коры мозга, постепенно все более господствующей над подкорковыми центрами, неизбежный результат — ослабление власти инстинктов над поведением человека, по крайней мере власти их в первоначальной форме. Чувство неудовольствия, психический „зуд" — вот единственная основа действий, движений живого существа, зуд внутри организма (первоначально в виде голода) ведет к движениям хватательным и удерживающим, зуд на поверхности, от внешнего раздражения, ведет к движениям отталкивающим и „избегательным" (частная форма — убегание), — вот основа психики; движение есть устранение зуда. То, что называется инстинктом, есть наследственно передаваемая группа зудов, которые при господстве подкорковых центров ведут к наследственно передаваемым же группам движений, обуславливающим сохранение рода. Условно можно говорить о трех основных комплексах зудов и соответствующих движений и эти комплексы столь же условно называть инстинктами — самосохранения, продолжения рода, сохранения рода. С ростом коры мозга зуды обычно остаются, но относимые к коре, они приводят нередко к существенно иным формам движений, — устраняющим зуд, но не имеющим биологической „ценности", „бесполезным" с биологической точки зрения. В том-то и заключается роковая опасность культуры и развития коры для *жизни* человека, что кора находит *много* способов устранения зуда; ведь **никаких инстинктов не существует, существуют только зуды и их устранение;** видимость инстинктов остается только до тех пор, пока организм не нашел биологически „бесполезных" или „вредных" способов устранения зуда; и раньше организмы находили такие способы — но такие организмы и их роды вымирали.

Вот этот-то **процесс исчезания видимости инстинктов, процесс нахождения ряда чуждых друг другу способов устра-**

ния зудов—этот результат роста коры и есть процесс культивирования ума. **И культурным ум** (или человек) **становится тогда, когда он понял все влечения и отвращения организма и психики как сумму зудов,** которые, как неприятные, действительно требуют устранения, но каких нибудь обязательных способов устранения зуда не существует, любые способы позволительны; если не все способы равноценны, то только потому, что одни устраняют зуд быстрее, другие медленнее, одни на более долгий срок, другие на более короткий, и т. д. **Культурным ум становится тогда, когда он понял, что для организма единственно важным является устранение зудов,—когда он понял, что единственная самоценная цель поведения, действий человека—устранение зудов.**

Напоминаю, что я говорю не о каких-то идеалах—своих или чьих угодно, не об идеальном образе культурного человека, каким я хотел бы его видеть. **Я говорю о фактах.** Хотим мы или не хотим, но **человек будущего—таков. И в этом—основа цинизма культурного человека.** Цинизм как признак культурности—это даже не философская норма, не указание пути к культурности,—это только факт. Цинизм культурного человека—это даже не мировоззрение его, а неизбежное следствие растущей науки. Как для культивирующегося стало ясным, что $2\times2=4$, как рано или поздно для него становится ясным (фактом науки), что единственная цель всех действий человека—получить радость или избежать печаль,—так для культурного станет ясным фактом науки, что ничего слишком серьезного не существует, потому что самое, даже единственно серьезное—зуд в нашем организме, какая-то чесотка, которую мы по своей некультурности принимали то за голос бога, то за голос долга, строили в честь нее храмы, выдумывали нравственные законы, охранявшие неприкосновенность зудящих мест или диктовавшие производить торжественные, пышные церемонии перед устранением зуда. Мерещившиеся нам алмазы, золотые горы, боги, ужасы ада, все, что мы признавали слишком серьезным,—все это было только галлюцинацией, созданной нашим зудящим телом,

нашим сознанием, не понимавшим, что это только зуд, что **надо только протянуть руку и почесать зудящее место,—и в этом почесывании высшая ценность, единственно возможное богоподобное всеблаженство.**

Не философская норма, а факт описательной, анализирующей науки—эта релативизация ценностей. И критерий культурного ума—не принятие на веру этого факта науки, а **признание его несомненным на почве действительного изучения науки.** И культурный может заблуждаться; но от *этого* убеждения он может отказаться только будучи пьяным или в бреду. Кому цинизм внушен, тому можно внушить и отказ от цинизма; но такой внушенный цинизм не будет признаком культурности, даже если внушение сопровождалось значительными конвульсиями. **Культурный—тот, для кого цинизм из философской оценки, из предмета поучения, совета, проповеди стал предметом точной науки, обучения; и критерий культурности—умение данного человека методами обучения привести всякого другого нормального человека к релативизации ценностей.**

Философия есть теория поведения, при котором человек мог бы достигнуть максимума радости при минимуме печалей. После долгих исканий мы можем ответить на поставленный в заголовке этой главы вопрос о различии философии культивирующихся и философии культурных.

Философия культивирующихся — это система наукообразных норм поведения, данная в виде связанных друг с другом фактов науки, вероятных предположений, личных мнений философа, его личных идеалов, его идеалов, которые он хотел бы навязать другим, и т. д.; все эти мнения, желания, знания приведены в систему без различия их научной ценности, все они приравнены по ценности к фактам науки; в общем поэтому ее можно охарактеризовать как **систему наукообразных мнений, предлагаемых в качестве норм поведения.**

Философия культурных – это **наука**, т. е. система **знаний**, полезных человеку в его практическом поведении, в построении им своей жизни, в выработке норм поведения; это наука, способствующая каждому человеку построить свою жизнь так, чтобы получить от нее максимум радости и минимум печали,—способствующая, как способствует каждая наука: предупреждая от ошибок, указывая наиболее пригодные методы, напоминая области возможного поведения и т. д. Где знание не достигнуто, там она предпочитает оставить недоговоренность, указывая на опасность в этом месте или предположительное мнение с учетом степени его вероятности.

Но мы указали лишь формальное различие философий, не сравнивая их содержания; о содержании культурной философии – вся книга. Формальное же свойство философии культурных,—то, что она есть **система руководящих знаний**,—устраняет необходимость обсуждать вопрос о полезности философии: как наука о поведении она, конечно, полезна, независимо от того, дает ли она нормы поведения или нормы методов для установления норм поведения. Вопрос же о полезности ошибок—для него еще найдется место.

IV. Наиболее серьезные ценности не слишком серьезных людей.

Ум стал культурным—это не значит, что дальше двигаться некуда; наоборот, здесь-то и открываются необ'ятные просторы,—просторы творчества целей. Устранение зудов, возникающих в организме помимо „желания"—это единственная цель, которую организм ставит перед умом, и которую ум выполняет. Сверх же этой цели ум может полагать какие угодно цели. Но цель есть цель для действий; действия же могут побуждаться только зудом, целью может быть только устранение зуда. Поэтому **творить цели—значит создавать зуд;**—вот первое открытие ставшего культурным ума. И вторая эпоха истории культуры, эпоха культурного ума, есть эпоха творчества целей, эпоха созидания зудов; а это значит, что она—**эпоха созидания радостей.** Потому что радость, удовольствие не существует без неудовольствия, зуда.

Удовольствие—не самостоятельное чувство; оно возникает лишь при устранении неудовольствия, зуда; удовольствие—это чувство убывания зуда. Но во-первых: сила удовольствия не зависит от силы устраняемого неудовольствия, т. е. устранение очень сильного страдания может дать едва заметное удовольствие и устранение очень слабого зуда может привести к значительной радости; во-вторых: **сила удовольствия зависит от качества устраняемого неудовольствия:** устранение неудовольствия, связанного с ощущением боли, приводит к очень незначительному удовольствию, устранение неудовольствия психического происхождения может быть источником очень

сильной радости; в третьих: **сила удовольствия зависит от интенсивности, скорости убывания неудовольствия**: освобождение от опасности даст бо́льшую радость, если совершается быстро, и меньшую радость, если опасность исчезает медленно и постепенно.

Этими фактами об'ясняется ошибочное мнение, признающее существование „чистых" удовольствий, не требующих для своего возникновения предшествующих неудовольствий: эти предшествующие неудовольствия всегда имеются, но они не были замечены вследствие их малой интенсивности и краткости существования. Дело в том, что **эти неудовольствия, зуды могут отсутствовать** (по крайней мере, в сознании) **до появления об'екта**, который считают об'ектом, дающим чистую радость; но **в момент его появления возникает неудовольствие, зуд, очень интенсивно, быстро вновь исчезающий, что́ и дает сильное удовольствие.** Наиболее отчетливо это можно замегить в **удовольствии**, с которым мы едим какое либо очень вкусное кушание, не будучи голодными: голода не было, не было неудовольствий, зудов, побуждающих есть; но мы увидели кушание и... появилось удовольствие от его с'едания? Нет, появился **аппетит, т. е. сумма зудов**, обусловленных усиленным слюнотечением при виде кушания, действием кушания путем обоняния, а затем и вкуса, на мозговые центры питания (при чем их возбуждение есть зуд, требующий устранения), и т. д. **Чувство убывания этих зудов и есть удовольствие от еды.**

Здесь мы нападаем на новый очень интересный факт: на-ряду с общеизвестными тремя родами внешних раздражений (значит, об'ектов внешнего мира)—1) безразличных, 2) неприятных (т. е. вызывающих неудовольствие), 3) приятных,— мы обнаруживаем четвертый род, раньше отожествлявшийся с третьим: существенно отличны в эмоциональном отношении (а классификация внешних об'ектов здесь нас интересует только в этом отношении) об'екты, дающие удовольствие только путем устранения имеющегося чувства неудовольствия, и **об'екты, обладающие способностью, вызывая незначительное неудовольствие, устран м в льствие заме ая**

его гораздо более значительной радостью. Такие об'екты (назовем их „созидающими радость"), простейшим примером которых является наше вкусное кушание, **и должны стать наиболее серьезной ценностью культурных людей;** впрочем, не только об'екты: такими же свойствами обладают и многие человеческие действия, как напр. танец, игра.

Но много ли таких об'ектов и действий? — Больше, чем думают. Но прежде чем переходить к рассмотрению наиболее типичных из них, остановимся немного на переходных формах, чтобы понять природу этого очень интересного психического явления—рождения радости.

1. Нам не холодно, неудовольствия мы не переживаем; однако, попадая в прямые теплые лучи солнца, мы получаем удовольствие. Почему?—Лучи солнца вызывают ряд зудов в в нашем теле, интенсивно затем устраняя их; наиболее отчетливое неудовольствие, возникшее под влиянием лучей солнца,— неудовольствие от ощущения холода, раньше не бывшего и возникшее при неравномерном нагревании тела; убывание этого неудовольствия путем постепенного согревания всего тела и ведет к удовольствию.—По этому типу построено очень большое количество эмоциональных переживаний: слабое неудовольствие, неудовлетворенность, потребность вытеснены другими переживаниями; но появление в поле сознания об'екта, который мог бы устранить забытый зуд, пробуждает этот зуд, потребность.

2. Разлука с дорогим нам человеком, конечно, доставляет значительное страдание, но продолжаясь долго, ведет к постепенному ослаблению страдания. Если этот человек неожиданно теперь появляется, то радость может показаться возникшей не в качестве чувства убывания печали. В действительности появление любимого нами человека вызывает очень быстро протекающие ассоциативные образы периода разлуки: все бывшие страдания разлуки воспроизводятся в сознании, и интенсивное устранение этих образов и страданий реальным образом любимого дает сильную радость. Радость продолжается не один момент потому, что долго происходит периодическое

воспроизведение прежних страданий и их интенсивное устранение. В частности, так называемых слез радости не бывает,—это те же слезы печали, нахлынувшей благодаря ассоциациям от реального образа любимого; но в виду кратковременности ассоциативно возникающего страдания, интенсивно вытесняемого, оно обычно не замечается.—Это другой очень частый тип переживаний радости: **страдание, неудовольствие, зуд возникают благодаря пробужденной данным об'ектом усиленной деятельности ассоциаций**, т. е. возникают как эмоциональные воспоминания, и **интенсивное устранение неудовольствия тем же об'ктом дает яркую радость.**—Здесь надо обратить внимание на новый важный факт: **длительность удовольствия, радости зависит** (если не всегда, то часто) **от ритмической смены влияния на нас данного об'екта: он то вызывает ассоциативные неудовольствия или вообще зуды, то устраняет эти зуды, давая радость; эта смена влияний в большой степени зависит от колебаний в направлении нашего внимания то внутрь себя, то во-вне, к об'екту, реальный образ которого вытесняет образы памяти.**

3. Третий тип переживаний радости, наиболее интересный для нас, может быть представлен следующим примером: в течение многих лет мы привыкли к малоподвижной жизни ученого; никогда мы не чувствуем потребности пробежаться, никогда не переживаем неудовольствия от привычной размеренной походки и от отсутствия иных движений. Но однажды нас почти силой завлекают на загородную прогулку в веселой компании молодежи, втягивают в очень подвижную игру в какие нибудь горелки. И вот, по мере продолжения игры, мы замечаем, что она дает нам все большее удовольствие,—не благодаря ассоциациям, напр. к детству,—их может и не быть,—а благодаря чему то другому: здесь пробудился, лучше даже сказать—родился вновь, тот очень слабый, остающийся обычно незамеченным, зуд, который в детстве бывает у всякого,—**зуд растущих органов**, в данном случае главным образом мышц. У детей он возникает самопроизвольно благодаря росту, развитию тела, и **сумма этих зудов есть потребность игры,**

У нас, с нашими мышцами, много лет производящими небольшую монотонную работу, зуд не возникает самопроизвольно; но игра, в которую нас втянули, заставляя мышцы производить новую для них работу, рождает в них этот зуд, сначала слабый и дающий при своем устранении путем сокращения мышцы лишь небольшую радость; а каждое сокращение мышцы ведет к появлению зуда, каждое следующее сокращение удаляет этот зуд и рождает новый, уже более сильный; так постепенно, по мере хода игры, зудом охватываются все мышцы нашего тела, возникает ритмически появляющаяся и уже заметная для сознания потребность игры, удовлетворение которой, собственно устранение которой (т. к. потребность—сумма зудов, требующих устранения) дает интенсивное удовольствие. - В этом типе характерна смена влияний об'екта (или действий), то возбуждающего зуд, то устраняющего его, как и в предшествующем типе, но есть два существенных отличия: в третьем типе эмоциональных состояний 1) возникновение радости не требует предварительного, хотя бы давнего и забытого переживания сильных страданий,—неудовольствия в виде **слабых** зудов возникают непосредственно под влиянием об'екта; 2) ритмическая смена „зудящих" и устраняющих зуд влияний об'екта **усиливается** с продолжением воздействия об'екта (до определенных границ?), вследствие чего радость имеет **возрастающий** характер, в отличие от второго типа, где, как правило, наиболее сильная радость—в начале, ослабляясь постепенно.—К третьему и отчасти ко второму типу относятся и эстетические переживания; но о них позднее.

У нас накопилось достаточное количество материалов, чтобы представить теперь конкретнее философию культурных. Еще в начале предшествующей главы было обещано дать **современную формулировку Сократовой философии**. С этого теперь и начнем.

1. Максимум радости и минимум печали—цель всех человеческих действий. Мера ценности всех вещей—сам человек,

т. е. ценность вещи определяется количеством радости и печали, которые она доставляет человеку. Но человек теряет много радостей и приобретает много печалей вследствие ошибок в оценке вещей; эти ошибки заставляют человека совершать в надежде на радость такие действия, которые, как оказывается потом, радости не дают и даже часто дают печаль; они заставляют его не совершать таких действий, которые дали бы ему увеличение радостей. Поэтому первой задачей человека должно быть освобождение от ошибок в оценке вещей.

2. Основной источник ошибок—то, что человек **не знает себя:** свойствами самого человека—его потребностями, вкусами, интересами, способностями и т. д.—обуславливается ценность вещи. Поэтому каждый человек должен начинать оценку вещей с изучения себя, обращаясь к науке (психологии), поскольку люди сходны, и дополняя познание себя изучением своих личных свойств, поскольку данный человек отличен от всякого другого.

3. Второй источник ошибок—то, что человек **не знает вещей,** которые он оценивает; а знать вещь—значит знать формы, способы и условия действия ее на нас. К оценке вещи следует приступать по изучении ее; если она не поддается изучению, необходимо признать ее безразличной, не подлежащей оценке, как бы не-существующей.

4. Следующий источник ошибок—то, что человек производит сознательную оценку вещей, исходя из ранее бессознательно произведенной им (или, чаще, перешедшей к нему по традиции от других) ошибочной оценки некоторых других вещей, признанных наиболее ценными. Этот источник самый опасный, потому что он грозит сделать все оценки ошибочными. Поэтому все старые оценки, влияющие на новые, надо время от времени перетряхивать, проветривать и осматривать, не изъедены ли они молью-наукой и не следует ли их выбросить.

5. Наиболее частая и очень опасная (если не сказать: наиболее смешная) форма такой первичной ошибки—признание человеком своих радостей и печалей за вещь, подлежащую

оценке на ряду со всеми прочими вещами. Бакалейщик продает весы, меняла опрокидывает клиентскую скамью — это называется банкротством; но если бакалейщик пытается взвесить весы на круне, если меняла желает разменять деньги клиентов на щепки от клиентской скамьи—в общежитии это назовут сумасшествием. Философ тоже взвешивает весы на крупе, когда говорит о допустимости или недопустимости радости с точки зрения долга, нравственности, пользы и т. д., вместо того, чтобы оценивать долг, нравственность, пользу как источники радости.

6. Эта ошибка неизбежно влечет к следующим двум (а иногда сама вытекает из них), еще более опасным: к подмене критерия оценки и к признанию чего либо безусловно ценным, слишком серьезным, т. е. ценным независимо от того, дает ли оно какую либо радость. Это признанное безусловной ценностью, будь то повеление бога, нравственный закон, долг, польза или что угодно, человек обычно и делает критерием оценки вещей, лишаясь тем самым большинства возможных для него радостей и навлекая на себя массу печалей. **Для философии культурных фундаментальной аксиомой является положение: не существует безусловных ценностей, не существует ничего слишком серьезного, т. е. более важного, чем приобретение человеком радости и устранение печали.** Но радость и ее приобретение—не есть ценность; это только весы, на которых определяется ценность всех вещей.

7. Фактически в жизни каждый человек, конечно, руководится этой аксиомой; никто не причиняет себе зла, т. е. никто не отказывается от радости и не стремится к печали добровольно; **фактически ни для кого нет более важного, чем приобретение радости и устранение печали,**—кто признает, что существует это более важное, безотносительная ценность, тот ошибается не только в оценке вещей, но еще более ошибается в том, что признает безотносительной ценностью вещь, которая для него самого является относительной, не более важной, чем приобретение радости, а важной постольку, поскольку она дает ему радость или поскольку он ожидает

от нее радости. Только из не-знания себя могут проистекать указанные ошибки: и признание бозотносительных ценностей и смена критерия оценки вещей; потому что ошибка здесь собственно в том, что человек **считает** себя признающим то и сменяющим то, **что** ни он, ни кто другой не в состоянии признать, **что** не может сменить —И однако это не значит, что его ошибка только словесная, что фактически он не ошибается. **Фактическая** ошибка здесь в оценке вещей, приводящей человека к ограничению себя радостями, даваемыми или обещаемыми одной группой вещей, которая считается безотносительно ценной, и к отказу от других радостей.

8. Итак, **самопознание** — вот основа для достижения человеком максимума радости и для сведения печалей до минимума. Самопознание приводит человека к отказу от признания чего либо слишком серьезным, потому что самым серьезным оказывается столь незначительная вещь, как зуд в организме и его устранение; а дополнительное познание вещей как средств устранения зуда открывает человеку возможность устранить любой данный зуд **многими способами**, из которых хотя бы один всегда найдется в распоряжении человека, и благодаря этому человек, уже путем самопознания пришедший к не-слишком большой серьезности, становится совсем не-слишком серьезным, т. к. единственное, что могло делать его серьезным—назойливый зуд,— теперь может быть устраняем без большого труда. Самопознание же приводит человека к учету всех имеющихся, периодически возникающих и могущих возникнуть в нем зудов, и дает ему возможность строить свое поведение, подбирать для себя „вещи", „ценности" так, чтобы в его жизни был минимум печалей; а учет зудов, устранение которых дает большую радость, указывает человеку путь достижения, сообразуясь с реальными условиями своей жизни, максимума радостей, — не максимума в сравнении с другими людьми, а максимума, возможного в реальных условиях данного человека.

9. Самопознание можно и следует облегчать путем изучения науки об организме и особенно психике человека; но самопознание не может быть **заменено** изучением науки, и

не только потому, что наука не в состоянии исчерпать всех индивидуальных особенностей людей и, значит, дать человеку знание его самого, а и потому, что **знать**—в философии это больше, чем где нибудь, значит: **уметь**; и даже не только уметь,—но и: **делать**. А для этого мало прочесть в книге, что нет ничего слишком серьезного, и согласиться; необходимо согласиться не на словах, а всем своим существом, на анализе своих собственных переживаний убедиться, что это так, остановить себя на десятках самых „возвышенных", самых „святых" своих мечтаний, стремлений, идеалов и увидеть в них только зуд,— **увидеть**, а не „согласиться".—Вот почему Сократ заставлял своих учеников в течение ряда лет заниматься самопознанием, чтобы в конце концов они познали только то, что̀ сам Сократ мог сказать им в одну минуту.

Такова сущность Сократовой философии. Такова основа философии культурных. Таковы философские „нормы", к которым неизбежно придет XXI век. Нравится нам, или не нравится, а $2\times2=4$.

А не нравиться может; и по ряду причин. Может не нравиться всякого рода идеалистам... К стати, что такое идеалист? Так как идеалист не всегда ходит под своим именем, а иногда даже и под противоположным, то стоит немного остановиться на этом вопросе. Идеализму следует противополагать не материализм, а реализм, и философская их противоположность в том, что идеалист начинает строить философию с построения идеала, с точки зрения которого он далее рассматривает, оценивает и иногда об'ясняет реальность; а реалист начинает с изучения реальности, фактов, и исходя из них, строит цель. Процесс развития идеалистического мировоззрения всегда напоминает процесс развития психического заболевания, особенно паранои: нормальный раньше человек начинает постепенно все более суживать круг своих интересов, все больше сосредоточивает свое внимание на исключительных, редких явлениях реальности - на тех, которые достав-

ляют ему наибольшую неприятность, забывая об остальных; неприятность об'ектов его внимания кажется ему, все большей и большей, превращаясь в абсолютное зло, в заговор против него; теперь круг неприятных об'ектов расширяется,—но уже не путем расширения внешнего внимания, а путем истолкования прочих об'ектов по аналогии с предыдущими. Постепенно все люди оказываются преследователями больного, весь реальный мир стал злом для идеалиста,—период бреда преследования в зените. Потом начинают возникать вопросы: почему он, идеалист, находится в этом мире зла?—В ответ возникают предположения, переходящие в догадки, потом в уверенность: потому что он, больной, представляет собой что-то очень значительное—наследника престола, которого хотят лишить короны, пророка и т. п.; потому что его, идеалиста, душа имеет божественное происхождение, но поселена в злом теле за грехи, для испытания и т. д. Теперь мысли о преследованиях, о зле постепенно забываются,—внимание сосредотачивается на мыслях о короне, о добре, создаются все более яркие образы царского бытия, пребывания души в идеальном мире; реальность ступневывается перед яркостью образов фантазии, идеальный мир стал большей реальностью, чем мир реальный, бред величия достиг апогея. А затем начинается распад психики, от царя остаются одни бумажные короны, от сверхнебесного мира—благо, настолько благостное, что о нем ничего нельзя сказать, даже того, что оно существует, и оно ничего из себя не представляет (так было у Плотина); и наконец—оба мажутся своими нечистотами, один—видя в них царскую благовонную мазь, другой—считая испытание всех зол вернейшим путем к небу.

Но конечно, не всякий идеалист развивается так типично; у многих идеалистов отсутствует сверхнебесный мир; ведь и параноик идет не непременно к царской короне, ограничиваясь часто значительно меньшим. Идеалист—тот, кто, исходя из личных влечений, построяет идеал для себя и, обычно, для других, и из того, что он—идеал, считает возможным и обязательным и для себя и для других стремиться к его

осуществлению, игнорируя все остальные заботы и оставляя вне сомнений как то, что этот идеал безусловно осуществим, так и то, что вне его осуществления не может быть счастья. Каков этот идеал—небесный или земной, это не важно; для идеалиста характерен путь построения философии, а не ее содержание.

Так вот таким идеалистам может очень не понравиться начерченный образ культурного человека, и прежде всего в связи с третьим вопросом из поставленных в начале предшествующей главы. В самом деле, пусть устранение ошибок в оценке расширяет область возможных радостей,—но оно может вместе с тем вести к ослаблению радостей; пусть идеалист заблуждается,—но его заблуждение дает ему крайне интенсивную радость, восторженное влечение именно потому, что он считает свою ценность, свой идеал абсолютным; раскройте ему глаза, заставьте его понять, что его идеал—только зуд,—и он потеряет свою радость, не приобретши других радостей в силу своей натуры; а что это вполне возможно, автору Темпераментов должно было бы быть известным лучше, чем кому нибудь.—Все это, конечно, так, и я могу дать защитнику заблуждений только одно утешение: **все** люди никогда не смогут стать вполне культурными, заблуждениям, суевериям и идеализму, как и психическим заболеваниям, останется место. Цинизм никогда не будет философией всех, но он будет философией тех, кто способен стать культурным. Будет ли это большинство или меньшинство,—предрешать не стоит.

Более серьезны опасения, что цинизм внесет разложение в общественную жизнь, оторвет личность от общественных интересов, сделает его узким эгоистом, приведет к вымиранию благодаря пренебрежению к инстинктам —Но все эти опасения напрасны. Общественная жизнь не пострадает от культурных людей и потому, что трудность стать культурным делает массовую культурность реальностью далекого будущего, и потому, что индивидуализм культурных людей—не политический, а „этический" (я предпочитаю говорить: диэтетический), свои индивидуальные влечения культурный будет удовлетворять

не вопреки интересам общества, а **вне пределов** интересов общества; и это тем более, что для культурного общественные блага, как напр. эстетические, являются особенно ценными. Также и цинизм культурных совсем не антисоциален, а только делает социально настроенного человека сознательно социальным, поскольку он понимает, что его социальность вытекает из особого зуда, называемого симпатическим чувством, и что удовлетворение (устранение) этого зуда дает ему очень большую радость.

Но цинизм и философия культурных людей не только не опасны для общества, но социальная жизнь даже много выиграет от существования культурных: они принесут новые общественные ценности и сделают более ценными многие из старых благодаря нахождению наиболее рациональных условий их использования. Сосредоточивая внимание на исканиии „созидающих радость" об'ектов и действий, т. е. таких, которые, вызывая слабый зуд, устраняют его с продуцированием интенсивной радости, — циники обещают дать много общественных или индивидуальных, но пригодных для большинства ценностей. В настоящее время можно указать пока на три известных области, которые, видимо, в первую очередь будут разрабатываться циниками с точки зрения созидания зудов. Эти три области, **три формы зудов, представляющих наиболее серьезные ценности не слишком серьезных людей,**—

зуд симпатический,
зуд эстетический,
зуд косметический.

V. Симпатическое чувство и театрализация жизни.

Для многих лиц источником наиболее острых эмоциональных переживаний является участие в общественном строительстве: руководство одним из крупных органов управления страны, участие в парламентских организациях в качестве народного представителя, работа в политической партии—все это и многое другое очень нередко целиком захватывает человека, так что для других интересов и переживаний не остается места. Такой человек производит свою работу с величайшим упоением, доходящим до энтузиазма; в случае успеха в выполнении замыслов он чувствует себя настолько удовлетворенным, что в иных радостях уже не нуждается. В основе политической работы могут лежать различные факторы, начиная с узко эгоистических стремлений видеть осуществленными свои личные замыслы, хотя бы они были заведомо бесполезны или даже вредны для управляемых, переходя через стремления идеалиста, надеющегося осуществлением своих утопических идей сделать людей блаженными, и кончая искренним и страстным желанием реального политика свою жизнь и деятельность посвятить всецело посильной помощи управляемым или вообще людям настоящего и ближайшего будущего. Но острые радости политической деятельности лишь в виде редкого исключения могут принадлежать лицам, работающим из своекорыстных целей (стремление к богатству, славе, властолюбие); в общем же эти радости характерны именно для лиц, руководящихся искренним желанием помочь людям, и поэтому их (и только их) следует назвать альтруистическим или филантропическим чувством: это — радость помощи другим людям, и при том не определенным известным индивидуумам (в отличие от семейного чувства, от дружбы и др. подобных), а „людям вообще“—нации, классу и пр. Я говорю о поли-

тической работе как источнике таких радостей лишь потому, что это—наиболее частый источник; но на-ряду с ним можно было бы отметить и многие другие работы, могущие давать ту же радость,—работу ученых, педагогов, врачей, техников; даже и рядовая работа члена общественной организации может давать такую радость, поскольку он сознает свою работу как нужную для общества, как часть социального строительства,—но для этого требуется предварительная подготовка, соответствующее воспитание данного лица.

Лежащий в основе альтруистической радости зуд—сложной природы. Главная его часть — **симпатическое чувство,** возникающее у данного человека при виде или даже при мысли об эмоциональном состоянии другого человека; оно возникает в форме приблизительно той же эмоции, имея, очевидно, физиологическую основу общую с внушаемостью: связь центров представления с центрами движения и восприятия; отсюда представление радости ведет к радости, представление печали—к печали и т. д.; в частности, вид страдающего человека вызывает у зрителя процессы в организме, *физиологически* уподобляющие его страдающему, как изменения в мимике, позе, дыхании, пульсе, а в результате физиологического уподобления получается уподобление психическое, т. е. симпатическое переживание. Симпатически возникшее страдание, зуд является далее стимулом к социально-ценному поведению, поскольку личность, стремясь освободиться от *своего* зуда, принуждена устранять страдания других, симпатически вызывающие зуд у данной личности. Но помимо этого, симпатическое переживание имеет еще и другое социальное значение, являясь основой познания чужих переживаний и тем самым давая фактические указания о желательном направлении поведения в отношении к данным лицам. То, что называют вчувствованием (Липпс), перевоплощением (Лапшин), вживанием, имеет место всякий раз, как мы переживаем душевные состояния композитора, поэта, живописца, воспринимая их произведения; также художник, историк, психолог то и дело принуждены „перевоплотиться", „вжиться" в душевный мир

чуждых им людей, чтобы дать об'ективно значимый, научно-ценный образ этих людей. В этом смысле можно говорить о вживании не только как о приеме художественного творчества, но и как о научном методе. Только недоразумением можно об'яснить, что наука решительно отделяется от искусства, что „науку" видят лишь там, где можно только мерить и вешать. В действительности наука неотделима от творческой личности, а творчество есть искусство. Громадная роль художественного творчества ясно видна и в таких „точных" науках, как математика и естествознание; но особенно большое значение оно приобретает при занятиях ученого в двух областях: в области прошлого и области психической жизни; в приложении к этим областям определенно можно говорить об особом научном **методе вживания.**

Симпатическое чувство в его обычной, описанной форме имеет громадное *социальное* значение; но для *личности* значение его не всегда положительное: очень часто бывает, что симпатический зуд достигает степени настолько сильного страдания, что это страдание не искупается радостью устранения зуда; к тому же, далеко не всегда личность в силах устранить причины страдания других и тем самым уничтожить свое симпатическое страдание. Поэтому симпатический зуд в описанной форме не представляет особенно значительной ценности для культурных людей; существует форма гораздо более приемлемая и ценная, это—**симпатический зуд по поводу мыслимой в будущем, в результате наших действий, радости других людей;** этот зуд можно было бы назвать (в расширенном смысле слова) **зудом дарения;** отсутствие даримой вещи не доставляло страдания получающему подарок, поэтому и у дарящего не было симпатического страдания; но получая подарок, человек радуется (зуд возникает в момент получения подарка путем ассоциаций к прежней жизни при отсутствии подаренной вещи, или путем пробуждения органических зудов этой вещью). Дарящий, представляя момент дарения, симпатически переживает *будущий* зуд человека, которому он сделает подарок, и этот зуд не успокаивается до тех пор, пока

он не сделает подарка, в результате чего устранение зуда дает симпатически и прямым путем ту же радость, которую переживает получающий подарок. **Зуд дарения не достигает обычно формы страданий, устранение же его дает очень интенсивную радость; поэтому его развитие и устранение должно стать делом значительной важности для культурного человека.**

Очень часто именно зуд дарения (уже обществу в целом или неопределенному кругу лиц, а не отдельным личностям) руководит политическими деятелями, художниками, учеными в их наиболее ценных социально действиях, и, пожалуй, нет другого чувства, которое так важно было бы воспитывать в человеке *в целях социальных*, как этот зуд дарения: **его воспитание должно стать важнейшим предметом социальной педагогики; только на этой почве можно достигнуть устранения постоянного и усиливающегося с ростом культуры конфликта общества и личности: если наибольшей радостью для личности будет радость дарения, то сами собой рушатся причины конфликта между личностью и обществом, так как то, что общество *требовало* от личности, она будет *дарить* обществу. Идеальная общественная структура—свободная ассоциация индивидуалистов—практически осуществима только при условии, что в каждом члене ассоциации зуд дарения будет сильнейшим источником радости**

Задача культурных людей заключается в том, чтобы и симпатическое страдание перевести в форму зуда дарения: важно достичь того, чтобы человек дарил данную вещь другому, совершал приятное для другого действие не вследствие своего симпатического страдания, а вследствие зуда дарения: врач может не испытывать страданий при виде страданий больного (и лучше, если он не испытывает их, иначе его нервы быстро изнашиваются), но если врач сознает, что он в состоянии устранить страдания больного, то это может быть очень активным зудом дарения, побуждающим врача к лечению, т. е. к освобождению больного от страданий;—здесь симпатическое страдание замещено зудом дарения, не менее ценным для общества или для „получающих подарок“ личностей и гораздо более

ценным для „дарящей" личности. Социальное воспитание симпатического чувства должно быть направлено на то, чтобы страдания других вызывали у воспитываемого не аналогичное страдание, а зуд дарения с перспективой радости от устранения страданий у страдающих. Следует предупредить впрочем от смешения этих двух переживаний, от принятия одного за другое, а это легко возможно вследствие того, что „дарение" часто производится не на почве зуда дарения, а на почве симпатического страдания, освобождение от которого возможно только через „подарок"; в этом случае в действительности совершается **не подарок, а жертва**, а это далеко не одно и то же; **в дарении слабый, иногда незаметный зуд замещается сильной радостью**, иногда сопровождаясь исчезанием другой, меньшей радости (радости владения вещью, теперь даримой другому); **в жертвоприношении сильное страдание замещается более слабым страданием** (от потери того, чем жертвуют), с некоторым участием радости от ослабления первого страдания. **Жертвоприношение—признак культивирующегося, для которого есть очень большие ценности—жертвуемое; но культурный никогда не приносит жертву,—он может только дарить, потому что для него не существует таких больших ценностей, потеря которых была бы для него источником сильных страданий и добровольный отказ от которых в пользу другого был бы для него жертвой.**

Отказ от чего бы то ни было для культурного не сопровождается страданием, а отказ в пользу или в радость другого сопровождается интенсивной радостью.—Этим определяются формы взаимоотношения культурных друг с другом и формы их отношения к культивирующимся. О первом мы не будем говорить здесь, т. к. в настоящее время культурных еще настолько мало, что их встреча—редкая случайность; но вопрос об отношении культурных к культивирующимся представляет большой интерес.

Люди очень редко умеют дарить и принимать подарок: в подарке они видят или жертву, или уплату долга, или

отдачу в долг негодного хлама с надеждой на прибыль (ожидаемый обратный подарок), или, наконец, подачку благодетеля нищему с ожиданием и даже требованием благодарности в качестве обратного подарка. Большинству чужд зуд дарения, неизвестна и непонятна радость, возникающая в самом процессе доставления радости другому; самое большее, что понимают люди, это желание одного радующегося сделать участниками своей радости других; дарение в форме безвозмездного отказа очень редко между людьми, и когда оно встречается, люди начинают подозревать какую-то хитрость, своекорыстный замысел со стороны дарящего; в крайнем случае они клеймят его словом „легкомысленный".—Но для культурного это название приемлемо: он действительно мыслит об всем „легко", не слишком напрягаясь, не слишком рассчитывая, потому что он заранее знает: слишком рассчитывать стоило бы, если бы дело шло о золотых горах, о россыпях алмазов; но алмазов не существует, поэтому обо всем можно мыслить довольно легко—как о стеклах; поэтому же все можно подарить; а так как в нем активен зуд дарения, то он и дарит „легкомысленно" даже наибольшие свои ценности, признаваемые большинством за алмазы, никоим образом не подлежащие дарению, а только продаже. Но культурный знает, что одно и то же стекло, будучи подарено культивирующемуся, даставит ему радость, если будет сочтено им за алмаз, и не доставит радости, если будет подарено как стекло. Что же делать! Пока люди не научились радоваться стеклам, зная, что это стекла,—культурный принужден, ради радости самих же людей, выдавать стекла за алмазы, свой подарок — за жертву или куплю-продажу; он принужден среди слепых играть роль слепого; **ради счастья людей он должен стать актером в жизни, он должен театрализовать жизнь.**

Вскоре по опубликовании своей „Идеи философской клиники" я с большим удовлетворением натолкнулся на незадолго перед тем опубликованную пьесу Н. Н. Евреинова „Самое главное", увидя в ней проповедь той же идеи лечения

недовольств, однако лечения существенно иным методом, частично практиковавшимся мной, но детальной разработки которого я не производил (см. о „диэте лжи“ в Идее филос. клин. стр. 42); этот разработанный Н. Н. Евреиновым метод — театрализация жизни—должен стать действительно одним из важнейших методов философского лечения и быть наиболее типичной формой отношения культурных к культивирующимся. Актер и режиссер жизни Параклет (советник, помощник, утешитель), выступающий в пьесе в разных „личинах“— гадалки, доктора Фреголи, Шмита, монаха, арлекина,—это наиболее культурный человек во всей мировой художественной литературе, чуждый всего святого и полный зуда дарения; сущность театрализации жизни и дарения как метода лечения от недовольств, Н. Н. Евреинов формулирует в следующих словах д-ра Фреголи, набирающего труппу для театра жизни: „Я... рядом с официальным театром, как лабораторией иллюзий, ратую и за театр неофициальный, как за рынок сбыта этих иллюзий, театр еще более нуждающийся в реформах по организации, ибо он—сама Жизнь, Жизнь, где иллюзия нужна не меньше, чем на этих подмостках, и где, раз мы не в силах дать счастье обездоленным, мы должны дать хотя б его иллюзию. Это самое главное. Я сам актер, но мое поприще не сцена театра, а сцена жизни, куда я призываю и вас, мастеров в искусстве творчества спасительных иллюзий. Всем сердцем верю в миссию актера, сходящего с этих подмостков в кромешную тьму жизни во всеоружии своего искусства! Ибо мое искреннее убеждение, что мир спасется чрез актера и его волшебное искусство“; и дальше директор театра поясняет эти мысли: „Существуют несчастные, которым никакой социализм не поможет, потому что им недостает того, что дороже, всяких материальных благ: таланта, красоты, силы духовной здоровья, юности и т. п. Живет, допустим, старичек одинокий жалкий, никому ненужный. Итти в богадельню, т. е. „сдать себя в архив“, еще не хочется, а так жить, без друзей, без близких, тоже не бог весть как сладко. Вот доктор Фреголи и приглашает вас, как опытных актеров, завести знакомство

с подобным несчастным, прикинуться его приятелем и скрасить своей дружбой остатки его дней... Или, например, заставьте себя притвориться влюбленным в какую-нибудь дурнушку, на которую, что называется, „никто не польстится“.... Кому это трудно, может посвятить свое искусство другому, например, больным детям, брошенным их здоровыми сверстниками. Оденьтесь — говорит доктор Фреголи—клоунами, паяцами, полишинелями и отдайтесь в руки бедняжек, как живые игрушки“. Сам Параклет уже ранее подарил свою любовь трем нуждавшимся в любви—глухонемой, падшей и „даме с собачкой“; это был именно подарок, игра в любовь, т. к. реальная любовь, как алмаз, для культурного Параклета, видимо, не существует; думаю и надеюсь, во всяком случае, что трагический образ распятого арлекина на обложке книги Н. Н. Евреинова и трагичность Параклета в последней картине—не более искренни, чем трагичность переживаний Сократа. Но ведь нас окружают культивирующиеся, для них мы действуем; маска трагичности нужна была и Сократу и Евреинову для того, чтобы люди не отвернулись от радости, которую хотят подарить культурные культивирующимся. И из этих же соображений следует ли договаривать до конца то, что нам вполне ясно? Ведь и наша книга будет читаться преимущественно культивирующимися, и раскрывая перед ними горизонт сразу до последних пределов, не оттолкнем ли мы людей от их счастья, не слишком ли испугаем их? Ведь не даром люди так боятся древа познания добра и зла.—Видимо, прав был великий инквизитор Достоевского, считая обман лучшим средством сделать людей счастливыми. Может быть, напрасно и мы не надеваем на себя маску трагической жертвы своими личными интересами ради интересов большинства, может быть, напрасно мы сорвали маску с Сократа. Театрализация жизни—это принцип отношения культурных к культивирующимся, но принцип тайный, и не следовало бы вскрывать его перед „непосвященными“. Но ничего не могу поделать со своим упорным стремлением срывать маски, и остается только надеяться, что моя книга не будет иметь читателей...

VI. Искусство и праздник.

Казалось бы, что может быть проще и понятнее такой истины. капитализм стремится превратить рабочего в машину, весь смысл существования которой был бы в производстве труда; если капитализм считается с личностью рабочего, то только потому, что эта личность—факт, и факт очень неприятный для капитализма, грозящий стачками, бунтами, революциями; но и с личностью рабочего капитализм считается лишь как с частью машины, с частью очень капризной, далеко не всегда учитываемой; еслиб можно было, капитализм с удовольствием уничтожил бы личность рабочего, превратил бы его в простое орудие труда. Социализм, наоборот, в рабочем видит прежде всего личность, существование которой оправдано уже тем, что она хочет жить, и задача социализма—по возможности облегчить жизнь каждого рабочего, каждого члена социалистического общества;—**облегчить**, значит уменьшить **трудность** жизни, уменьшить труд, увеличить удовлетворенность каждого члена общества; еслиб можно было, социализм освободил бы всех членов общества от всякого труда. Для капитализма интересно, как **выявляет** себя рабочий; социализм интересуется тем, как рабочий **чувствует** себя. Капиталистическая наука о рабочем организме как о машине интересуется внешней стороной—раздражениями, действующими на организм, и реакциями, рефлексами, выявлением, поведением; социалистическая наука интересуется этой внешней стороной постольку, поскольку она обуславливает или является следствием единственно самоценного—внутренних переживаний, самочувствия рабочего, и центром внимания социалистической науки должно быть это последнее.

Казалось бы, это ясно. Но приходится ли удивляться тупости людей, если даже некоторые из их „ученых“ выдают за социалистическую науку свой чисто капиталистический подход к рабочему как к машине, отвергая совершенно занятия вопросом о личности, о самочувствии рабочего?! Они не могут понять, что если уж где особенно, крайне нужна психология, и именно психология, а не рефлексология, не реактология, не наука о поведении только, так это именно в социалистическом обществе!

Не приходится поэтому удивляться и тому непониманию, какое встречает элементарная истина, что цель всех человеческих действий, в том числе и труда,—радость, удовлетворенность. В своем непонимании люди кричат: это крайний индивидуализм! — Да, если хотите, это индивидуализм; но такой индивидуализм — основа всякой научной социальной теории: это индивидуализм, который утверждает только, что без личности нет общества, что в крайнем случае все общество должно рассматриваться как большая личность, в отношении к которой все таки будет верна эта истина. Кричат, что труд не есть сумма действий, направленных на создание определенных условий, могущих быть источником радости.— Пусть так; попробуем определить труд иначе: это—сумма действий, направленных на создание или 1) полезных вещей, или 2) общественных ценностей, или 3) каких либо вещей вообще. В первом случае мы затруднимся признать трудом работу на фабрике каких либо предметов роскоши, во втором случае не назовем трудом работу мало-земельного рабочего, получающего со своей земли хлеб только на себя; во всех трех случаях не назовем трудом работу голодных людей, нанятых издевающимся самодуром за кусок хлеба денно и нощно наливать воду в бочку без дна; а между тем это все таки труд, бессмысленный, бесполезный, но труд, потому что работающие создают условия, могущие быть для них источником радости,—создают условия, при которых они получат кусок хлеба, их единственную радость; и всегда, при анализе любого труда, любого действия мы придем к этой

радости как к конечной цели. Да и что такое „полезные вещи", „общественные ценности", как не слова, прикрывающие стекло, радующее своим блеском и или принятое за алмаз, потому, что оно радует, или радующее потому, что оно принято за алмаз? Ведь в этом кругу и вертятся все наши оценки.

„Полезное"... Да, первоначально оно почти совпадало с приятным, радующим, поскольку под полезным мы понимаем способствующее „задачам" трех основных „инстинктов"— самосохранения, продолжения рода и сохранения рода; первоначально и инстинкт подражания с вырастающим из него симпатическим зудом и инстинкт упражнения, ведущий к развитию искусства и эстетического чувства (см. мой „Анализ эстетического переживания"), были только полезными; поэтому и могло казаться, что цель действий—достижение полезного. Но во-первых, сознавалась-то действующей личностью все же приятность, а не полезность, поэтому целью, сначала бессознательной, а потом и сознательной, правильнее считать радость, а не полезное; во-вторых, с ростом культуры возникает расхождение между полезным и приятным, многие полезные вещи оказываются не-радующими и многие радующие вещи—бесполезными, и здесь-то становится особенно ясным, что в своих поступках человек руководствуется как целью не полезным, а радостным.

Это факт чрезвычайной важности—что радость, первоначально бывшая лишь психической реакцией на полезное, с ростом культуры освобождается от связи с полезностью; это не значит, что полезное перестает радовать и, след., быть предметом забот,—но полезность и радость меняются местами: первоначально полезность (т. е. сохранение организма, продолжение рода и пр.) была как бы единственной целью всех жизненных функций, а радость лишь средством достижения полезного; с ростом культуры радость становится единственной целью, а полезное — лишь частным средством достижения радости; фактически, конечно, всегда целью была не польза, а радость, но область радости ограничивалась полезным, и культура лишь расширяет область радости за пределы полез-

ного, делая все более ясным, что исключительная цель жизненных функций—радость. Культура принуждает ввести наряду с биологическим понятием „полезного“ понятие „нужного“, „потребного нам“, нужность чего нам мы сознаем вполне отчетливо;—и не парадокс, а бесспорный факт растущей культуры — что **много бесполезных вещей, которые нужнее, чем полезные; не мало и таких, которые полезны, но не нужны.** Нет ничего нелепее, как психологический вопрос о нужности вещи решать на основании биологического анализа ее полезности, и эту некультурнейшую нелепость совершает современный конструктивизм, провозглашая: „искусство бесполезно, а потому оно не нужно“; а ну как оно станет еще более нужным, если окажется действительно бесполезным?! Ведь **полезное нужно лишь как тот минимум, без которого невозможно радоваться** в той или другой области; яркость радости от полезного в большинстве случаев ничтожна в сравнении с силой радости от бесполезных (вернее, внеполезных) вещей; забота о полезном—почти зло, необходимое, неизбежное на пути к радости и только потому нужное. Пусть этот минимум в современных условиях существования очень велик, пусть забота о полезном отнимает у нас почти все наше время, всю нашу энергию,—это не делает полезного более нужным, не уменьшает нужности бесполезных вещей; наоборот, чем более мы заняты заботой о полезном, „трудом“, тем нужнее нам праздник, и не **отдых** спокойного сна, а именно **праздник** яркой радости от бесполезных вещей. Отдых может быть отдыхом *от* труда и *для* дальнейшего труда; но праздник—не отдых от труда и не средство к труду; **праздник—единственная цель труда.** Вот почему никакая полезная вещь не доставляет нам такой яркой радости, какую дают многие бесполезные вещи: полезная вещь всегда напоминает нам о труде как о необходимом зле, она всегда хоть немного—наш враг, с которым мы дружим только для борьбы с еще большим врагом; полезная вещь приятна нам так, как уродливая жена с богатым приданым: она делает только более праздничной встречу с бедной, но изящной любовницей. Полезное нам

нужно, но оно гнетет нас своей полезностью, своим утверждением неизбежности будней как средства к празднику; и только когда мы сталкиваемся с возможностью радоваться внеполезными вещами,—мы освобождаемся от этого гнета вещей, нужных, поскольку они полезны, мы переживаем праздник как цель труда, наслаждаемся вещами, которые нужны нам сами по себе, которые радуют нас сами по себе, а не потому, что они полезны для чего-то. **Праздничными, ярко радующими могут быть только внеполезные вещи,** потому что только они могут быть самоцелью, а не средством. Вещь, радовавшая нас „беспричинно", теряет часть своей ценности, часть своей нужности для нас, как только мы замечаем ее полезность, и наоборот, полезная вещь, не теряющая способности радовать нас при забвении об ее полезности, становится более нужной для нас. И полезная вещь может быть источником яркой радости,—но это бывает лишь в том случае, если она радует не своей полезностью, а сама по себе; и труд может стать самоцелью,—но это значит, что для трудящегося его полезность отошла на задний план, что он нашел в труде какую-то внеполезную радость, т. е. что труд перестал быть для него трудом, стал праздником, бесцельным или самоцельным танцем.

Конструктивизм выдвинул вполне правильное положение: „задача искусства — делать хорошие вещи" (хорошая или хорошо сделанная вещь понималась как максимально удовлетворяющая своему назначению; но из вполне правильного положения конструктивизм сделал совсем неправильные выводы. Существует много искусств, и всякое искусство должно делать *свою* вещь хорошо; но художник знал много вещей и одно—свое—искусство, а потому решил: его, художественное, эстетическое искусство имеет задачей делать все вещи, вернее, задача его искусства—давать образцы хороших вещей, конструировать их —И вот художник предлагает проекты прозодежды, фабричных зданий, витрин, торговых реклам, и в этих проектах видит весь смысл своей деятельности, провозглашая: „искусство в производство!", „долой станковое искусство!" и пр. Словом, художник готов заниматься любым

ремеслом, только не эстетическим искусством, и не считает себя выходящим за пределы своей специальности; ведь занимался он раньше проектами костюмов для балета, постройкой дворцов, изготовлением обложек для книг,—разница *только* в том, что тогда он заботился о *красоте* даваемых вещей, а теперь об их *полезности*... Но это *только*—все: работа художника в этих областях была нужна именно постольку, поскольку предметом его заботы была бесполезная красота, в создании которой он был профессионалом и которую не могли создать профессионалы других специальностей; а если он откажется создавать *эстетическое*, то он просто перестанет быть нужным, потому что для создания *полезных* вещей в тех же областях существуют другие профессионалы, владеющие техникой других искусств, искусств делать полезные вещи, и они сделают такие вещи лучше. Художник желает быть только конструктором вещей? — Но конструктор — это профессионал данной области, обладающий высшей квалификацией; конструктора данных вещей может готовить профессиональная школа, обучающая деланию именно этих вещей, а отнюдь не художественная школа; если таких конструкторов нет, их могут готовить учреждения по научной организации труда, т. к. наилучше полезная вещь—наиболее научно сорганизованная вещь. Конструктивизм в этом смысле мы охотно признали бы течением в области НОТ, но тогда ему совсем нет места в художественном учебном заведении, и конструктивизм вообще не направление в искусстве. Учреждения по НОТ действительно могли бы готовить и отчасти готовят „конструкторов вообще",—но художественное учебное заведение в роли учреждения по НОТ—это может быть только на почве некультурности

На протяжении истории культуры к эстетическому искусству не раз пред'являлось требование, чтобы оно было полезным. Современный русский конструктивизм и связанное с ним направление „производственников в искусстве" сложились в период ожесточенной классовой борьбы, в период крайней разрухи в стране, обнищания народа, почти поголовного голода.

У художника возникли искренние симпатические страдания, желание участвовать в борьбе за благо народа, быть полезным обществу: „все на борьбу с разрухой!“—а он занимается какими-то арабесками! Его буржуазное искусство народу, массе не нужно (именно *не нужно*, а художник по недомыслию решил, что оно *бесполезно и потому не нужно*!).—Так как художник не умел мыслить и не знал народа, то у него получился вывод, что народу, пролетариату нужно лишь полезное искусство, что бесполезное эстетствующее искусство—буржуазное; свое желание быть полезным пролетариату художник принял за принцип пролетарского искусства. Словом, в порыве симпатии к пролетариату и в стремлении помочь ему освободиться от цепей капитализма конструктивизм готов заковать пролетариат в цепи 24-х часового труда, заботы о полезном: долой бесполезное, долой искусство, долой праздники!

Но праздник нужен, нужен он и пролетариату, и нужен не как средство к труду, а как единственная самоцель, как наслаждение внеполезными вещами. Во время напряженной борьбы, в период голода человеку, конечно, не до праздников; но затянувшуюся борьбу, длительное полуголодное существование человек неизбежно будет прерывать хотя бы очень короткими праздниками, бесцельной радостью, наслаждением бесполезными вещами,—потому что праздник—единственное абсолютно необходимое, единственная цель всякой борьбы; короткий праздник посреди тяжкой борьбы бодрит к продолжению борьбы, потому что вызывает надежду на новый, более длительный праздник.

Может быть, искусство буржуазной эпохи действительно не нужно пролетариату,— но оно не нужно не потому, что оно бесполезно, а потому, что его бесполезность — не та, которая может радовать пролетариат; но искусство, и именно бесполезное, „эстетствующее“, нужно и пролетариату. Это не значит, что произведения искусства *не должны* быть полезными; это значит только, что полезность для произведения искусства совсем *не обязательна* и не увеличивает ценности произведения как *художественного*. Эстетическое

искусство, как и всякое другое, должно делать хорошую вещь, но *его* хорошая вещь—эстетически ценная вещь. Совершенно нелепа аргументация: чистое искусство перестало быть нужным, теперь нужно производственное, в частности агитационное искусство;—здесь простая игра на двусмысленности понятия нужности: ведь когда мы говорим, что данное художественное произведение *нужно,* то имеем в виду нужду для воспринимающего это произведение, т. е. говорим о наслаждении, которое доставляется произведением зрителю; между тем хотя бы агит-плакат или реклама нужны не зрителю, а тому, кто, может быть, этого плаката и рекламы никогда не увидит,—агитирующему или рекламирующему лицу или органу, предприятию. Весь вопрос, таким образом, для художника решается наличием заказчика: буржуа заказывал станковую картину, пролетарий заказать ее не в состоянии; значит, станковое искусство—буржуазное; но ведь плакат заказывается не пролетарием, и если в современной России плакат используется для агитирования в интересах пролетариата, то с таким же успехом несколько лет назад агит-плакат обслуживал интересы капитализма,—откуда же следует, что производственное искусство – пролетарское? А конструктивистический монтаж торговой рекламы, обложки книги, — разве это не больше орудие капитализма, чем пролетарское искусство?!

Надо признать вполне определенно: **конструктивизм, агитплакат и пр.—очень мощное орудие капитализма,** чрезвычайно хитро сплетенная сеть для порабощения капиталу: бедный рабочий, как и богач, нуждается в празднике, во внеполезных радующих вещах, в эстетическом впечатлении, в чистом искусстве; но богач обставит свой дом тонко сделанными картинами и не взглянет на дешевенький плакат; а рабочему ничего не остается делать, как искать свой праздник на улице; этот праздник приготовил ему тот же богач в виде коварно корыстного подарка—дешевенького плаката; пролетарий подходит к нему и радуется празднику—бесполезным дешевеньким ценностям плаката, и не замечает, как паук-капитал опутывает его своей сетью „полезной" стороной

плаката внушает рабочему, чтоб он отдал капитализму свои последние силы, чтоб он отдал свою жизнь на защиту капиталистических интересов на войне и т. п.

Конечно, социалистическая страна может использовать агитационное искусство, как и всякое орудие капитализма, в интересах пролетариата, но от этого оно не становится социалистическим в принципе. Для воспринимающего агитационное искусство также может быть нужным,—в своей чистой, эстетической части; оно нужно как компромисс, как малоудовлетворительная замена настоящей картины олеографическим лубком. Капитализм был заинтересован в том, чтобы рабочему было доступно только уличное, плакатно-рекламное искусство; но социалистическое общество сделает своей существенной задачей создать каждому гражданину возможность настоящего праздника, дать ему большую эстетическую радость от *хорошей* картины, а не от плаката, сделанного художником в два часа. **Пролетарское искусство должно быть** преимущественно **уличным**,—это верно, потому что уличное искусство наиболее доступно всем; но из этого никак не следует, что оно должно быть агитационным, плакатным, рекламным, производственным и пр.; наоборот, **насколько и где возможно, пролетарское искусство должно быть чистым,** оно должно не озабочивать и без того озабоченного человека, а освобождать от забот, создавать праздничное настроение. Искусство должно быть чистым—не в смысле станковизма, не в противоположность прикладному, а лишь в смысле устремления внимания художника на эстетическую сторону вещи: **не искусство должно быть полезным, а полезная вещь, пройдя через обработку художника, должна стать еще и внеполезной ценностью.** Задача полезных искусств—обставить человека наиболее полезными вещами, задача искусств эстетических—обставить человека радующими вещами, в том числе и полезные вещи сделать вместе с тем источником самостоятельной эстетической радости. Станковое искусство не умрет, но большее внимание художник должен будет уделять так называемому прикладному искусству, в частности, скульптурному

и живописному орнаменту; и агитационное искусство сохранит свою жизненность, но надо помнить, что художнику в плакате предстоит художественная задача, агитационная же его сторона—дело агитатора. Пролетарский художник не будет строить дворцов, но его задача—фабрику, где возможно, превратить в подобие дворца. **Задача социалистического общества—труд обставить так, чтобы он стал легким и праздничным, как радостный танец, и эта громадная, важнейшая социалистическая задача лежит на художнике; а о создании полезных вещей позаботятся все те не-художники, которые не имеют способности творить внеполезные ценности,—потому что творчество внеполезных ценностей—самое трудное творчество.**

Честь и уважение великим изобретателям полезных вещей—всем этим Ньютонам, Уаттам, Эдиссонам!.. А все-таки их бессмертные имена померкнут и забудутся, как только на балаганную эстраду взойдет веселый арлекин; Ньютоны будут записаны на золотую доску,—а искреннюю, задушевную признательность людей приобретет паяц. И это справедливо: ведь те сделали что-то, может быть очень многое, пригодное для достижения и увеличения радости,—а этот принес саму радость, создал праздник.

VII. О косметике.

Единственному моему другу—многоликой Коломбине, проводящей полжизни перед зеркалом.

Первоначальный смысл греческого слова κόσμος — **порядок**; отсюда греки назвали космосом вселенную, мыслимую ими как упорядоченную, отсюда же возник и другой смысл этого слова, применяемый к упорядочению вида человеческого тела: прическа, одежда, румяна и т. д. **Косметика в широком смысле этого слова есть искусство упорядочения, приведения в порядок внешнего вида чего бы то ни было, искусство „ряшливости".** Порядок, ряшливость мыслятся как результат сознательной упорядочивающей деятельности кого-то, и понятно, что с устранением идеи богов и со сведением большей части действий животных к инстинктам космос, порядок, ряшливость стали областью специфически человеческой: если эстетной может быть и природа, то косметной может быть только человек и продукты его деятельности.

Поразительно, как не замечали до сих пор существования особого, совершенно своеобразного и чрезвычайно важного косметического зуда (потребности в порядке) и косметической радости (наслаждения порядком) у человека. Мы заплутались в лесу; после долгих блужданий мы вдруг наталкиваемся на расположенные в некотором порядке бревна,—и в нас возникает большая радость, потому что **порядок—признак нам подобного,** признак близкого конца нашим блужданиям. **Косметическое чувство зародилось тогда, когда вся природа была врагом человека и только в человеке же он чувствовал своего союзника и друга.** Беспорядочные следы человека—признак его случайного пребывания; но порядок—

результат заботы, заботится же человек о том, с чем имеет дело не случайно, а длительно. **Порядок — признак мирной, спокойной, установившейся жизни;** и человек может быть врагом, но где порядок, там человек—друг. **Порядок—признак дружественности;** и особенно тогда, когда это — знакомый, привычный, **наш** порядок.

К упорядочению побуждают нас прежде всего, конечно, практические потребности; далее *определенный* порядок, как симметрия, ритм, может быть следствием эстетического зуда; но помимо той и другой потребности у нас есть еще потребность создавать порядок, упорядочивать себя и свое независимо от утилитарных и эстетических соображений, а исключительно для безвозмездной радости других при виде нашего порядка, и в этом случае мы переживаем то же чувство, которое бывает у дарящего; также и радость наблюдающего наш порядок тожественна с радостью получающего подарок ведь **подарок, как и порядок, есть признак дружественности, благорасположенности; косметическое чувство есть частная форма чувства дарения** Важен не подарок, а чувство расположенности, символизируемое и выявляемое в подарке; наилучше выполняет свое предназначение тот подарок, который наименее связан с корыстолюбием и дарящего и одариемого, потому что иначе подарок превращается в куплю продажу, жертву или подачку; и **косметность есть наиболее чистая, совершенно бескорыстная форма подарка:** здесь не только подарок, радующий как символ дружественности,— здесь нам дарится само присутствие, общение с нами человека со всеми признаками его дружественности; пусть даже он не знает нас, не общается с нами, — один его косметно улыбающийся; дружелюбный вид радует нас, мы чувствуем в нем своего друга

Косметичность есть одна из черт социальности, потому что основа социальности—дружественность. расположенность людей одного к другому. Косметности (будем употреблять это слово для обозначения фактического наличия ряшливости у человека, в отличие от косметичности, как заботы о ряш-

ливости) противоположна хаотичность, акосмия, неряшливость. В хаотичности, акосмии вне-человеческого мира мы видим холодное безучастие, безразличие к нам, иногда врага,—также и акосметный, неряшливый человек вызывает у нас чувство его холодного безразличия к людям, а если он спокойно пребывает в своей неряшливости на наших глазах, мы видим в нем почти нашего врага. **Неряшливость—признак антисоциальности,** отсутствия у человека расположенности к людям. Появиться в обществе в неряшливом виде—это то же, что вылить у чужого крыльца ведро с помоями: то и другое значит демонстрировать свою антисоциальность. Если я замечаю, что у появляющейся в моем обществе девушки систематически торчит из-под платья нижняя юбка,—этого мне достаточно, чтобы навсегда потерять расположение к этой девушке, как бы хорошо я ни относился к ней раньше: потому что торчащая нижняя юбка, если ей не полагается торчать, антисоциальна вообще и оскорбительна для меня, как признак пренебрежения ко мне.

... Если ей не полагается торчать. Это очень важно. Быть космегным—для француза это значит: быть comme il faut, как полагается. А **полагается** у разных народов, в разные эпохи, в различных группах общества, в различных условиях—**разное;** понятие косметичности безотносительно, поскольку оно включает в себя признак заботы человека о порядке, и оно относительно, поскольку косметичный порядок не есть порядок вообще, а **принятый** порядок. А это значит, что косметичность находится в тесной связи с традициями, обычаями, модой: что модно, принято в данном обществе, то безусловно косметно, потому что ***принятый у нас*** порядок и есть ***наш*** порядок, наблюдение которого дает нам радость от сознания дружественного соседства. Необычный, незнакомый нам порядок не только может нас не радовать, не быть для нас косметным,—он может даже пугать нас, быть символом столкновения с людьми-врагами. Отсутствие порядка, неряшливость, акосметность коробит нас как признак безучастия, пренебрежения к нам; новый, резко расходящийся с нашим, порядок возмущает нас, если кто либо выявляет его в нашем обществе: это поря-

док враждебный. Вспомним, с какой враждой встречали первых дам, появившихся в узких юбках-шароварах в период моды на широкие юбки,—и нам сразу станет понятным, что если торчащая нижняя юбка антисоциальна (скорее ее следует назвать асоциальной), то уже совсем антисоциальной воспринимается юбка, решительно порывающая с ее традиционной формой; не-даром в таких „революционных" нововведениях в одежде многие видят социальное бедствие и кричат по поводу них о гибели нравственных устоев общества: ведь в очень несходном с принятым у нас и незнакомом нам фасоне юбки нам мерещится флаг неведомого нам врага, развевающийся посреди нашего отечества. Обычно, правда, желая выразить причины недовольства вновь нарождающейся модой, говорят об ее развращающем (в сексуальном отношении) влиянии; но это только результат неумения проанализировать свои переживания: враждебное отношение встречают у традиционного середняка именно *новые*, *незнакомые ему* и резко расходящиеся со знакомыми моды; восстановление старых, уже известных мод, мод других времен или народов никогда не встречает такой враждебности, хотя бы эти моды были в десятки раз менее „скромными", чем те, „нескромностью" которых возмущается наш обыватель. А это значит только, что за моральное чувство он принял свое косметическое чувство, напуганное воображаемым врагом, скрывающимся за новым порядком; восстанавливаемых чужих мод он не испугался, потому что отсутствие за ними врага он уже знает; в крайнем случае, он только посмеется над этими модами.

Капризно меняющуюся **моду** иногда противопоставляют **традиции** в обычаях. В действительности сколь угодно устойчивая традиция эволюционирует, изменяется; а сколь угодно изменчивая мода устойчива, неизменна на протяжении некоторого периода времени; и смена мод есть только эволюция традиции, мода есть только этап эволюционирующей традиции. Но эволюция традиции идет быстрее или медленнее в зависимости от ряда причин, особенно в зависимости от темпа развития техники (напр. текстильной для моды в одежде), от

быстроты в смене потребностей (в том числе эстетических и сексуальных) и от экономического состояния общества. Так как все эти три фактора тесно связаны с состоянием культуры общества, то можно установить несколько общих законов связи между эволюцией традиции и нарастанием культуры:

1. **Эволюция традиций (смена мод) есть признак культивирования общества;** замкнувшееся в себе общество, не соприкасающееся с другими и не развивающееся изнутри, застывает на одних традициях; наоборот, общение с другими народами всегда является стимулом к культивированию и тем самым вызывает смену мод. 2. **Частота смены мод пропорциональна интенсивности культивирования общества** (что обуславливается интенсивностью роста техники, смены потребностей и т. д.) 3. **Степень различия сменяющихся мод пропорциональна степени культурности общества:** на низших стадиях культуры моды сменяются почти незаметно; на высших—большими скачками; общая тенденция культуры—смену мод сделать скачкообразной, скачкообразную смену свести к форме диалектического развития: от данной моды переходят к моде, содержащей в себе какую либо противоположность в сравнении с первой (кринолин, за ним—платье, под которым чувствуются формы тела) и затем к синтезу того и другого.

Последний этап эволюции традиций—их уничтожение; **с переходом от эпохи культивирования к эпохе культурности обычай, традиция и мода исчезают, замещаясь индивидуально созидаемым стилем:** традиция и мода—явления социальные, они существуют, поскольку разделяются группой лиц и охраняются категорическим положением: так полагается; т. е. традиция и мода существуют лишь как авторитарные принципы поведения, опирающиеся на авторитарные законы сначала культа, затем общественного приличия; с ростом культуры, с падением авторитарных принципов поведения **авторитарная косметика замещается косметикой автономной.**

Автономная косметичность отличается от авторитарной прежде всего полной осознанностью себя как косметичности, т. е. как дарения окружающим радости видом дружественной

упорядоченности. **Культовая косметика** еще совсем не сознает себя косметикой, косметические заботы принимаются сначала (религиозный культ) за одну из форм служения богам и выполнения их требований, нарушение косметических традиций (мод) считают грехом; затем (моральный культ) косметичность рассматривается как черта нравственного поведения и нарушение традиционной косметичности клеймится как безнравственный поступок. А так как центром внимания морали является сексуальная жизнь и центром забот—поддержание сексуальных взаимоотношений личностей в „нормальном" состоянии, т. е. чтобы сексуальные потребности были лишь средством к продолжению и сохранению рода,—то бессознательным мерилом косметности и фактором смены мод становится преимущественно сексуальная значимость данного порядка для большинства членов общества: для девушки косметно то, что̀ большинству девушек обеспечивает приобретение мужа, и не-косметно то, что̀ привлекает лишь поклонников на день; косметность девушки — средство умеренного кокетства, возбуждающего сексуальность мужчины постепенно и создающего в нем прочную любовь, готовящего его быть мужем; неумеренное кокетство создает быстро разгорающуюся и столь же быстро потухающую страсть, и потому морально-культовая косметика запрещает сильно эротические косметические средства; а так как привычные (в данном обществе) средства кокетства действуют более умеренно, чем новые, необычные, то отсюда и следует большая приверженность этики к общепринятому поведению; сильно расходящаяся с обычной косметичность возмущает этическое сознание людей, но если эта новая косметичность приводит с большим успехом к тем же результатам сохранения рода и приобретает ряд приверженцев, этика быстро уступает, и новая мода становится признанной.

Эта сексуальная сторона косметичности уже сознательно развивается дальше в **косметике общественного приличия;** моральная оценка косметических средств постепенно исчезает, сознается сексуальное их значение, но теперь уже преследуются непосредственные задачи эротики возбуждать любовь, сексуаль-

ное влечение,—возникает косметика чистого кокетства, регулируемая лишь **понятием общественного приличия; это не моральное понятие, а именно социально-косметическое: допустим любой порядок, если только он приемлется обществом.** Моральная оценка считает себя об'ективно правильной и не допускает мысли, что завтра будет правильна противоположная оценка: лицо же, стоящее на точке зрения социально-косметической, знает, что завтра, может быть, обществом будет принята мода, противоположная сегодняшней, и какова бы она ни была, она будет приличной, раз ее примет общество.—Эта стадия оценки поступков с точки зрения общественного приличия, „коммильфотности" как-то странно не замечалась до сих пор; между тем она очень своеобразна и интересна как промежуточное звено между социально-моральной и индивидуально-утилитарной оценкой поступка: для этики (даже эволюционистической) характерно признание об'ективно ценных, хотя бы на некоторый промежуток времени, правил поведения для всех людей; индивидуалистический утилитаризм просто отвергает возможность общих правил для всех людей; социальная же косметика, отрицая об'ективную ценность любых правил поведения, принимает их все же в качестве правил для всех людей; таким образом, **косметика коммильфотности есть система правил поведения, заменяющая** на последних ступенях культивирования **этику.**

Культурное сознание, приводя к полному отрицанию ценности авторитарных, навязываемых извне правил поведения, **установляет** тем самым **сократический индивидуализм** также и **в области косметики.** Косметичность—одно из средств удовлетворения личности в ее общественной жизни, и косметика должна строиться на основе изучения косметических потребностей личности и общества и способов ее удовлетворения; и лишь культурное сознание выдвигает значение косметности как социального подарка.

Каждому жизнеспособному человеку в социальных условиях существования присуща косметичность активная, т. е. забота о своей косметности, об упорядочении своего внешнего

вида, забота о создании приятного впечатления своею внешностью у других людей, и косметичность пассивная, т. е. наслаждение косметностью другого человека. Развиваясь из инстинкта кокетства, как вспомогательного к инстинкту продолжения рода, косметичность в процессе культивирования человека вступает в тесную связь с зудом тщеславия и, наконец, на высших ступенях культуры становится наиболее чистой и совершенной формой выявления симпатического зуда дарения, освобождаясь постепенно от своего служебного (в области эротики и тщеславия) предназначения и сближаясь с эстетическими переживаниями. Культурная задача подарка—создать праздничное настроение, поэтому лучший подарок — вещь, радующая помимо своей полезности; таким праздничным подарком и становится культурная косметность: она совершенно бесполезна для нас, но она радует нас, она создает нам праздник. И этот праздник тем больше, чем бесполезнее подарок и чем сильнее он радует нас. Наша радость от подарка, наша пассивная косметичность—очень тонко реагирующая способность. Даже если нам дарится совершенно ненужная нам, т. е. сама по себе не радующая нас вещь, подарок все же может быть источником радости, поскольку он говорит нам о внимании к нам дарящего, об его желании создать нам праздник; есть некоторый минимум косметности, это—наличие у человека активной косметичности, и ее наличие определяется заботой человека об отсутствии неряшливости в его внешнем виде в пределах возможности данного человека: грубочист не может не быть грязным во время своей работы, но перед возвращением с работы домой он на месте работы может привести себя в такой вид, чтобы сделать встречным маленький подарок—показать своим видом, что в нем нет холодного безразличия к встречным, что он внимателен к ним, как может. Какую ценную форму социальной сплоченности людей обещает воспитание этого ничтожного минимума косметности в каждом человеке! Ведь бескорыстная социальность—единственная ценная форма социальности.

Подарок, как признак внимания к нам, радует нас; непосредственная нужность, т. е. приятность для нас даримой

вещи увеличивает нашу радость (это главный фактор праздничности подарка); еще более увеличивает ее сознание, что дарящий выявил в подарке возможный для него максимум внимания к нам, заботы о нас, что это—наибольший подарок, какой он мог сделать; сознание полной бескорыстности внимания к нам дарящего еще более усиливает нашу радость, увеличивает праздничность подарка. И наоборот, наша радость резко уменьшается от сознания, даже от предположения корыстных целей дарящего (значительно менее ослабляется радость, если причиной подарка мы считаем тщеславие дарящего: тщеславие чуждо корысти, но оно чуждо и искренней внимательности к нам; впрочем, сознание и корыстности и тщеславия дарящего может быть иногда также и источником нашей радости, пробуждая в нас наше тщеславие: у нас заискивают, мы—предмет каких-то надежд, нам хотят понравиться, и пр.). Наша радость уменьшается от сознания, что дарящий выявил внимание к нам в гораздо меньшей степени, чем как он мог это сделать; наша радость уменьшается, наконец, если нам подарена—полезная вещь: она пробуждает в нас чувство корыстолюбия (почти никогда не дающее яркой радости), заглушает праздничную (всегда наиболее сильную) радость, уничтожает радость от подарка как такового, заставляя забывать ценность вещи как *подарка* и сосредотачивая все наше внимание на ее ценности как полезной вещи; но ведь вещь никогда не бывает целиком полезной, и от нашей культурности зависит, заметим ли и оценим ли мы даже в самой полезной вещи прежде всего ее внеполезные ценности.

Эти колебания радости подарка повторяются и в пассивной косметичности. Отличие косметности от обычного подарка прежде всего, конечно, в том, что последний делается в большинстве определенному лицу, косметность же лишь на низших ступенях культуры рассчитана на одно лицо или на очень ограниченный круг лиц, и чем культурнее человек, тем более широк круг лиц, на которых рассчитана его косметность, постепенно охватывая всех людей. Поэтому в восприятии косметности, как и в восприятии картины в галлерее, отсут-

ствует очень существенный момент—сознание, что это подарок именно мне, воспринимающему; что дарящий думает, заботится обо мне; поэтому радость от косметности *как от подарка* значительно уменьшается. Но за-то такой социальный, предназначенный для всех подарок очень сильно воспитывает в человеке чувство социальности, сознание им себя как части общества, научает его радоваться симпатически, быть благодарным дарящему не за себя лично, а за всех, кто получит радость от этого подарка; и **среди всех социальных подарков косметность—самый ценный с точки зрения воспитания социальности:** поэт, певец, живописец, политический деятель, выступающие с общественными подарками, всегда могут быть заподозрены в корыстолюбивых или в честолюбивых замыслах: они так или иначе сделали ремесло из своих „подарков", зарабатывают на них хлеб, выдвигают на них свое имя; но косметность, вынесенная на улицу, почти никогда не может быть заподозрена в корыстолюбии, очень редко—в честолюбии; она, эта косметная, неведомая, безымянная девушка, неожиданно появившаяся на улице и ушедшая неизвестно куда, может быть, с тем, чтобы никогда тут не появиться больше,—она ничего не ждет от встречных, не в чем не нуждается; она только принесла сотне встречных короткий, но очень яркий праздник, и кое в ком из них пробудила желание стать столь же бескорыстно источником праздничной радости для любого встречного,—пробудила высшую социальность.

Ряшливость, отсутствие неряшливости—это только минимум косметности; для праздника этого слишком мало, такой минимум не всегда устраняет даже возможность получить чувство неудовольствия от внешнего вида человека, а это—минимум потребности нашей пассивной косметичности. И второй ступенью косметности человека будет забота об устранении в своем внешнем виде всех тех дефектов, которые безусловно являются источником неприятных переживаний для большинства людей. Нам неприятно видеть в человеческом теле все резко уклоняющееся от нормы, всякие уродства, асимметрии, язвы, угри, нам неприятно ощущать запах изо

рта собеседника, видеть гнилой зуб, и пр. Не все это человек в состоянии устранить или хотя бы только укрыть от взоров другого человека, но его большой косметической заслугой является забота об устранении или о сокрытии своих дефектов, коробящих глаз, ухо, нос другого человека; дело здесь не в создании обманчивого впечатления от своего внешнего вида, а исключительно в том, чтобы избавить людей от необходимости переживать лишний раз неприятность. Косметическая ценность прически, одежды, грима прежде всего в том, что они дают возможность избавить людей от косметически неприятного зрелища, и почти нет таких уродств, которые нельзя было бы скрыть косметическими средствами, даже самый большой горб может исчезнуть под искусно подобранной одеждой. Правила французского „разумного кокетства" о скрывании недостатков имеют значение отнюдь не для кокеток только; их ценность обще-социальная, и только из недостатка социальности возмущаются ими разные моралисты.

Но не следует ли по крайней мере ограничиться в косметике указанными двумя ступенями? Соблюдение опрятности и устранение коробящих глаз, ухо или нос дефектов не есть ли единственные косметические заботы, которые стоит поощрять в человеке? Опрятная и целесообразно сделанная прозодежда, чистые руки и лицо, коротко остриженные волосы,—не будет ли это составлять все содержание допустимой в социалистическом обществе косметности человека, свободного от уродств?—Отнюдь нет. Высших социальных ценностей косметность достигает именно в своих положительных формах, когда она создает действительный и очень яркий праздник каждому встречному; только здесь начинается настоящее творчество важнейших культурных косметических ценностей. Но рассмотрение этих форм выходит уже за пределы *введения* в косметику.

23. X. 1924.



ОГЛАВЛЕНИЕ.

Стр.

Часть первая. для историков философии: **Сократ—софист. скептик. циник** 3

Посвящение 5

I. Введение 7

Источники для суждений о философии Сократа... Сократ Аристофана... Сократ Платона...

Сократ—натурфилософ, ученик Анаксагора...

II. Сократ—софист 16

Сущность софистики 16

Антропоцентризм и смысл Протагорова „человек есть мера всех вещей"... Утилитаризм... Гедонизм... Практический реализм... Метафизический индифферентизм... Этический релативизм... Эристика...

Сократ—эристик 30

Совпадение деятельности Сократа и софистов... Анализ Платоновой Апологии как чисто софистической речи... Софистичность Сократа в других сочинениях Платона... Рассуждения Сократа за и против одного положения...

Антропоцентризм и утилитаризм Сократа 49

Антропоцентризм в Сократовом требовании самопознания... Тожественность знания и умения... Гедонизм...

Этический релативизм Сократа: Сократ—основатель психологистической этики 53

Майевтика... Сократова школа добродетели: первый класс—этический релативизм... второй класс—психологический индивидуализм... третий класс—майевтический...

Стр.

Сократ—теоретик софистической риторики 59

Сократ—ученик Продика в искусстве различения слов... Анализ последней части Федра как теории софистической риторики... Автор теории—Сократ..

Метафизический индифферентизм Сократа 76

Заключение: отличие Сократа от софистов 79

III. Сократ—скептик 80

Скептицизм—философия искания. Сократ—овод.. Добродетель есть знание.. Никто не делает зла добровольно.. Практицизм скепсиса Сократа... Эристика—метод скепсиса... Искание логических определений... Анализ диалога „Клитофон"... Скепсис Сократа—не мировоззрение, а метод...

IV. Личность Сократа: Сократ—циник 105

Сущность цинизма: релативизация ценностей... Ум культивирующийся и ум культурный.. Первый культурный человек—первый циник—Сократ... Ирония Сократа... Серьезность—признак ошибки.. Хитрость Сократа.. Сократ—единственный мудрец... Сократ—софист в шутку... Сократ—исследователь пределов человеческой глупости... Скептицизм—подготовка к цинизму... Демон Сократа... Смерть Сократа—его последнее издевательство..

V. Об учениках Сократа 119

Еще об источниках для суждений о Сократе... Исократ.. Платон—Сократ на-выворот... Окончание анализа Федра... Платон—софист... Идеализм Платона—ханжество...

Часть вторая. Для людей, еще не слишком заплесневевших От Сократа к косметике 129

I. Сократ—провозвестник мировоззрения XXI века 131

Грядущий гений.. Добрые гении—циники, злые гении—аскеты...

II. Философия масс и философия личностей 139

Ошибка Сократа... Схема науки о достижении блага...

III. Философия культивирующихся и философия культурных 149

Философская оценка... Признак культивирующегося ума... Внушенная философская оценка.. Различие между дрессировкой и обучением; попутно—о Бехтереве... Формы влияния внушений на психику... Окончательный критерий культивиру-

Стр.

ющегося.. Зуды как основа психической жизни... Критерий культурного... Философия культурных...

IV. Наиболее серьезные ценности не слишком серьезных людей 169

Творчество целей—творчество зудов—созидание радостей... Рождение радости из зуда.. Об'екты, созидающие зуд и устраняющие его с замещением его сильной радостью... Современная формулировка Сократовой философии. . Идеалисты...

V. Симпатическое чувство и театрализация жизни 181

Радость общественной деятельности... Симпатическое чувство... Зуд дарения... Самое главное Н. Н. Евреинова...

VI. Искусство и праздник 189

Капитализм и социализм в психологии... Полезное и радостное... Праздник... Внеполезные ценности... Конструктивизм—орудие капитализма... Пролетарское искусство...

VII. О косметике 199

ОПЕЧАТКИ.

Стр.	Строка	Напечатано.	Следует.
20	8 сн.	метафическое	методологическое
28	1 сн.	с	(*вычеркнуть*)
94	1 св.		к опубликованию;
154	18 сн.	однообразных	однозначных
168	10 св.		месте,
178	9 св.	вопросы:	(*вставить*:) почему он, больной, оказывается об'ектом преследования,

[illegible]ТЕКА