

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке  
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский  
Введение.

Сократ – один из тех счастливых людей, кто, выполнив в своей жизни все, к чему стремился, умирал, не боясь смерти. И если кто-то удивится, что начало книги об этом удивительном афинском философе связано именно с его смертью, то это удивление – совершенно напрасно. Нам стоит честно признать: Сократ никогда бы не стал тем настоящим символом философии, каким его знают вот уже две с половиной тысячи лет, если бы он в далеком от нас 399 году до н. э., находясь в ветхой тюрьме на окраине Афин, не выпил бы свой легендарный бокал с ядом цикуты именно добровольно. Не стал бы, как не стали бы столь величественными Иисус Христос, Джордано Бруно, Ян Гус или Жанна д'Арк, если бы, будучи осужденными и приговоренными к казни, они молили бы о пощаде и пытались найти компромисс с теми, кто их осудил.

Скажем больше: у нас есть все основания полагать, что не выпей Сократ свой бокал цикуты, многих известных нам героических смертей выдающихся людей своего времени, наверняка, тоже бы не было. Не было бы просто потому, что у этих людей античной и европейской цивилизации в критические моменты их жизни, не имелось бы такого потрясающего примера верности человека своим собственным идеалам.

Справедливо спросить: почему же так получилось, что той первой фигурой, за которой сотнями в человеческой истории пошли на костер, на пытки и расстрел другие интеллектуалы, также оказавшиеся в оппозиции своему обществу, оказался именно Сократ? На наш взгляд, все дело в том, что в середине V века до н. э. в Древней Элладе случилось три важных события.

Во-первых, человечество дошло до понимания того, что есть история, усилиями Геродота, а затем и Фукидида, вдруг осознало, что все в мире обусловлено не волею богов (или во всяком случае, по мысли авторов, не только волею богов), но и усилиями самих людей. Причем, тут же выяснилось, что поступки тех, кто жил столетия назад, будучи бережно сохраненными и переданными в хронологическом пространстве, каким-то странным образом детерминируют, обуславливают поступки тех, кто о них знает! И поэтому нужно не только бережно записывать все происходящее, но и в критические для себя моменты жизни следует вести себя так, как будто ты находишься на оркестре театра (который как раз тогда же и был придуман), и на тебя смотрят десятки тысяч восхищенных твоей игрой зрителей, пусть даже смотрят... из будущего. И тогда любая фальшь, когда человек все время говорил одно, а в итоге поступил наперекор самому себе, тут же вызовет негодование людей, опозорит тебя на целые столетия, может быть навсегда. И потому приличному человеку, уже осмысленно думающему, каким образом он будет представлен в истории, делать так уже не должно!

Во-вторых, прогресс человечества привел к тому, что в развитых полисах Эллады впервые на планете Земля сформировалось настоящее человеческое общество. Что значит настоящее? А то, что до этого все существовавшие восточные общества по сути являлись деспотиями, где был божественный царь, узкая прослойка придворной челяди и основная масса того общинного населения, что по отношению к ним являлась неким «быдлом», тем самым доимым стадом, которое можно было гнать хоть на водопой, а хоть и на бойню, совершенно не спрашивая, что оно желает само, не учитывая волю и пожелания не просто отдельных его индивидов, но и даже всех его индивидов.

И вот, наконец, благодаря прогрессу в средствах производства и той самой индивидуализации труда, когда любой человек уже мог прокормить себя совершенно самостоятельно, минуя нередкую навязчивую заботу общины, огромное число людей смогло гордо осознать себя именно как индивиды, самостоятельные, более или менее зажиточные люди, верящие в собственные силы и уверенно глядящие в завтра, без учета того, какое же настроение у каких-то там правителей.

Эти античные индивиды сумели разбиться на сотни таких внутренне сплоченных микросоюзов (профессиональных, религиозных, соседских, политических, творческих, просто дружеских), которые в своей сумме составили как раз то, что мы сейчас называем гражданское общество: такой коллектив, который не позволяет власти делать с ним что угодно, который требует учитывать интересы всех его микросоюзов и индивидов, способный в случае необходимости поставить власть на место. Но, самое главное, по сути дела и являющийся

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
самой этой властью, ее источником и носителем, записавший право каждого человека занимать любые административные и политические должности в том основном законе, что мы называем сейчас Конституцией, а эллины называли «политиями» или «ретрами».

А дальше формирующееся гражданское общество Эллады быстро пришло к пониманию, что оно может существовать исключительно при таком политическом строе, который был назван демократией. Точнее, демократия – есть единственно возможная форма политического устройства именно гражданского общества. И при этом только гражданское общество в состоянии поддерживать стабильное воспроизводство демократии, сохранять не только ее внешние формы, но и социальное существо, заключающееся в целом дружественном взаимодействии различных социальных групп, существующих при классовом строе.

Двуединое, двухголовое рождение и функционирование сросшихся между собой, как одномоментно рожденные сиамские близнецы, демократии и гражданского общества наконец-то позволило в античности относительно безопасно высказываться тем, кому это хотелось, практически на любые темы, позволило создать такую творческую атмосферу, при которой люди стали заниматься наукой и искусством уже не потому, что это было непосредственно необходимо для трудовой деятельности или оплачивалось царем или фараоном, а просто потому, что им это было интересно, потому, что им этого хотелось!

В-третьих, среди общей массы творческих интеллектуалов стали появляться такие индивиды, которые, придя к осознанию своего ярко выраженного мыслительного превосходства над остальной гражданской массой, стали критиковать не только посредственные способности большинства граждан, но и само имеющееся устройство общества как несовершенное. Несовершенное хотя бы потому, что оно не позволяло интеллектуально одаренным личностям автоматически становиться во главе этого общества, они были вынуждены конкурировать с посредственностями и обычно странным образом проигрывали им.

В рамках нашего введения мы не станем детально разбирать причину этого биосоциального явления. Обратим только внимание на то очень обидное для античных интеллектуалов обстоятельство, что даже в самом просвещенном античном V веке до н. э. гуманисты-интеллектуалы не просто проигрывали в борьбе за власть в полисах (уступая магистратуры обычным ремесленникам и крестьянам), но эти полисы являлись демократическими, считались на тот момент времени вершиной общественного прогресса.

В результате этих поражений, когда голос интеллектуалов на Народном собрании явно тонул в хоре сплоченного необразованного демоса, возникало любопытное явление: парадоксальным образом гуманисты-интеллектуалы переставали любить то самое демократическое общество, которое их породило, их начинало либо тянуть к тирании и аристократии «лучших», либо в сторону той утопии, того идеального общества, что было позже сконструировано Платоном. Так, совершенно закономерным образом возникал внутригражданский конфликт, когда интеллектуалы пытались учить свое общество тому «идеальному устройству», при котором они могли бы претендовать на политическую власть, а демос видел во всем этом скрытый подвох и, оценивая их с социальной точки зрения, относился к этим исканиям крайне неодобрительно.

Логика дальнейшего развития ситуации в целом понятна. Как только раздражение интеллектуалов начинало тиражироваться, становилось фактором общественного сознания, оно тут же конвертировалось в фактор уже идеологический и могло использоваться в своих целях теми социальными слоями аристократов и олигархов, что, так же, как и интеллектуалы, ненавидели ту демократию, что в процессе революции и реформ лишила их монополии на политическую власть. И как только это раздражение становилось идеологией, оно уже не могло не беспокоить широкие слои господствующего в демократических полисах демоса, справедливо воспринимающего демократическое устройство как собственное завоевание. А само это беспокойство демоса за свое политическое господство временами принимало форму преследований тех интеллектуалов, чьи воззрения представлялись особенно опасными и становились достаточно популярными.

Говоря же об этом, мы возвращаемся обратно к первому пункту и констатируем: как только античное демократическое общество впервые в человеческой истории начинает свои гонения на тех, кем оно, казалось бы, обязано было гордиться,

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
эти упрямые творческие интеллектуалы тут же начинали задумываться уже не только о своей собственной судьбе, но и о том, каким образом она будет выглядеть в истории, в глазах интеллектуалов последующих. Это давало им дополнительную моральную поддержку, и они продолжали свою критику столь не устраивающего их демократического общества, вплоть до тех границ, за которыми их ожидали осуждение и гибель.

Вот тут мы снова возвращаемся к личности Сократа Афинского. У нас есть все основания считать, что Сократ – это ярчайший пример одного из первых в истории человечества конфликтов между гуманистами-интеллектуалами, опережающими свое время, и социумом в целом. И первый такого рода конфликт, который достаточно полно освещен историческими источниками.

А сама добровольная смерть Сократа – первый в истории человечества пример того, когда конфликтующий с обществом интеллектуал посчитал свои нравственные принципы важнее своей жизни. И, в итоге, зафиксировал свое моральное превосходство над обществом хотя бы в том, что наглядно показал: лишив интеллектуала права преподавать молодежи и высказывать свою позицию по различным вопросам, общество все-таки не в силах отобрать у него право распоряжаться своей жизнью тогда, когда (благодаря общественному резонансу) на него с нескрываемым интересом уже смотрит История.

Впрочем, остановимся на этом. У данной работы нет цели становиться еще одним панегириком великому сыну Софрониска и Финареты: восхвалить Сократа больше, чем это когда-то сделали его ученики Платон и Ксенофонт, уже не представляется возможным хотя бы по техническим причинам.

Цель этой работы состоит в том, чтобы внимательно проанализировать тот факт, что великого гуманиста Сократа осудили и приговорили к смерти именно в самом демократическом полисе Эллады – Афинах. Причем, это было сделано не рукой дважды приходивших в это время к власти тиранов, а рукой коллегиального демократического суда-гелизии, куда формально входило целых 6000 человек – добрая четверть всего афинского гражданства.

Стоит напомнить: все те 500 судей (с дополнительным присяжным – 501 человек), что осудили Сократа на смерть, были выбраны абсолютно честной жеребьевкой, причем многие из этих граждан участвовали в недавнем свержении тирании Тридцати, почти все воевали в Пелопоннесскую войну. Этих людей, ввиду их большого числа и социальной разношерстности, было невозможно запугать, подкупить или обмануть. Тем более, что какого-то ярко выраженного политического центра принятия решений в Афинах (как это было, например, в эпоху фемистокла или Перикла) в тот момент не было.

Таким образом, можно не сомневаться, что судили Сократа честно. И это хорошо отразили результаты первого голосования по поводу виновности или невиновности обвиняемого: при том, что против Сократа было подано 280 голосов, тем не менее, за правоту философа были целых 221 судья! А вот при втором голосовании для определения вида наказания все вышло гораздо хуже: за казнь философа проголосовало уже 360 судей, а вот против казни и за назначение денежного штрафа всего 141 судья. В итоге, судьба Сократа была предрешена.

Можно по-разному оценивать мотивацию тех судей, что голосовали за осуждение Сократа, но стоит еще раз подчеркнуть: их не подкупали и не запугивали, не путали в юридических казусах! В отличие от современных нам судов, эти нередко неграмотные крестьяне и ремесленники судили не на основании законов, а по совести, точнее по тому разумению сути обвинений Сократа, которое у них имелось.

И вот в связи с тем, что несколько сотен судей, которые являлись совершенно рядовыми гражданами демократических Афин (и многие из которых, наверняка, судили первый раз в жизни), не сговариваясь и не подвергаясь никакому особому внешнему нажиму (кроме общественного мнения, конечно), так относительно согласованно вынесли сначала обвинительный, а затем и смертный приговор какому-то там отстраненному от реальной политики пожилому философу-моралисту, с нашей точки зрения, должно совершенно однозначно свидетельствовать: в осуждении и казни Сократа виновны были вовсе не его формальные обвинители Анит и Мелет, не необразованность судей, не разобравшихся в нюансах отношения Сократа к полисным богам, а явный социальный подтекст его учения и поведения, явный конфликт между Сократом и его социумом, причем конфликт

мировоззренческий, идеологический и потому политический. Причем, поскольку Афины являлись демократическим полисом, – явный конфликт между Сократом и обществом был не просто конфликтом между индивидом и толпой, а конфликтом между индивидом и обществом именно демократическим, представляющим и защищающим интересы именно демоса в целом, как корпорации рядовых граждан.

В связи с этим, следует отметить, что имеющееся в настоящее время в обществе и научной литературе восприятие Сократа прежде всего как выдающегося философа–этика нередко мешает познавать и оценивать другую, общественно–политическую составляющую деятельности и мировоззрения этого выдающегося афинского мыслителя; прежде всего идеологическую направленность многих его идей и рассуждений, соотносимость их или с господствующей идеологией правящего в демократических Афинах демоса, или с оппозиционной идеологией средних и зажиточных страт афинского общества [1].

В итоге, в обширной историографии, посвященной Сократу, большинство исследователей связывает его осуждение и трагическую гибель с чем угодно, кроме политики. Ф. Ф. Зелинский считал суд над Сократом «явным недоразумением, следствием минутного настроения общества: государство только что освободилось от власти «тридцати тиранов», главой который был Критий – увы, как раз ученик Сократа [2]. По сути дела, совершенно так же оценивал процесс над Сократом и выдающийся историк философии Бертран Рассел, акцентируя свое внимание больше не на сути учения афинского философа, сколько на его отношениях с тиранически настроенными учениками

[3].

Н. А. Чистякова считала, что Сократ был осужден за выступление против традиционного афинского мировоззрения и системы воспитания [4]. По В. Т. Звиревичу, казнь Сократа явилась следствием дальнейшего развития и обострения противоречий между народной религией и философией [5]. И только выдающийся исследователь античной философии А. Ф. Лосев справедливо заметил, что «Сократ своими с виду простыми и невинными вопросами разоблачал не просто пошлость обывательских представлений, но и ни на чем не основанную самоуверенность сторонников тогдашнего демагогического режима и в конце концов оказалось, что он решительно всем стоял поперек дороги» [6].

Политическая составляющая взглядов Сократа корректно обойдена в классических для российской историографии работах Ф. Х. Кессиди и В. С. Нерсесянца [7]. А в некоторых иностранных работах последних лет до сих пор вполне серьезно говорится о том, что Сократ никак не пытался воздействовать на политические взгляды своих слушателей [8].

И хотя в последние десятилетия изданы работы В. Ф. Асмуса и А. С. Богомолова, в которых казнь Сократа все–таки оценивается как неудивительное событие после целого ряда его оппозиционных афинской демократии высказываний, тем не менее, сами авторы считают «дело Сократа» все–таки в значительной мере «загадочным» [9].

Таким образом, представляется, что многие исследователи забывают: одной из специфик политической борьбы является то, что она нередко сначала ведется именно в плоскости отвлеченной теории и идеологии, а уже спецификой идеологии можно считать то, что «обладая относительной самостоятельностью, идеология в своем внешнем выражении обычно утрачивает видимую связь с экономикой и политикой» [10].

Соответственно, можно уверенно утверждать: практически любые высказывания или мысли Сократа на этико–мировоззренческие темы неизбежно должны были быть политическими именно потому, что политика и идеология всегда самым тесным образом связаны и с обывательским и с научным мировоззрением, находятся с ними в динамической связи, взаимообусловлены друг другом и нередко взаимонаправлены друг против друга.

Поэтому, если мы не будем пытаться оценивать нравственные воззрения Сократа, в том числе и как политические, наше осмысление деятельности великого философа будет существенно обеднено и даже искажено, потеряет свою исторически–конкретную объективность и полноту. И в целом, это затруднит наше понимание тех общественно–политических процессов и явлений, что имели место в античных демократических полисах.

Отсюда мы и выведем главную цель данной работы: по возможности абстрагируясь от морально-этической, гносеологической и теологической стороны учений Сократа, попытаться выяснить истинную суть того социального (и как производного от него идеологического и политического) конфликта между философом и афинским демократическим социумом, что привел к осуждению и фактическому самоубийству Сократа.

Концентрация же именно на социальном подтексте осуждения Сократа связана с тем, что несмотря на достаточное освещение в философской и исторической литературе жизненного пути великого философа, в настоящее время еще нет ни одной работы, где бы формирование и развитие его учения четко сопоставлялось с эволюцией социально-экономического и политического строя его родных Афин, увязывалась бы с ней [11]. И этот научный пробел обязательно следует попытаться заполнить.

Для достижения цели работы мы ставим перед собой задачу – проанализировать дошедшие до нас сократические произведения Платона и Ксенофонта под углом поиска именно социально-философской, а потому и социально-политической, идеологической направленности его воззрений и деятельности. Наша задача – обнаружить те противоречия между Сократом и афинской демократией, которые показались демократическому обществу настолько опасными, что оно отказалось пойти на компромисс и простить философа. И не просто обнаружить, но и вскрыть их социальную и социальнотелескую сущность и подоплеку, показать, как внешне сугубо теоретические мировоззренческие взгляды Сократа в реальной политической жизни Афин постепенно устремлялись в общественную практику, принимали характер уже идеологии. Причем идеологии, явно противоречащей той господствующей в Афинах идеологии, которая являлась именно демократической, соответствовала взглядам афинского демоса. Идеологии, которую мы методом «от противного» в наши дни вполне можем оценивать как явно антидемократическую.

Представляется, что данная постановка цели делает наше исследование очень актуальным как с научной точки зрения (если мы не будем пытаться оценивать нравственные воззрения Сократа, в том числе и как политические, наше осмысление деятельности великого философа будет существенно обеднено и даже искажено, потеряет свою исторически-конкретную объективность и полноту), так с точки зрения общественно-современной: анализ некоторых нюансов во взаимоотношениях Сократа и афинской демократии улучшит наше понимание не только тех общественнополитических процессов и явлений, что имели место в античных демократических полисах, но и в современной России.

Но, прежде чем перейти к рассмотрению и анализу собственно социальной и социально-политической подоплеку конфликта между Сократом и его афинским демократическим обществом, следует напомнить суть предъявленных ему в марте 399 года до н. э. обвинений. По сообщению Диогена Лаэртца, подтвержденному и Платоном, и Ксенофонтом, клятвенное заявление перед судом было такое: «Заявление подал и клятву принес Мелет, сын Мелета из Питфа, против Сократа, сына Софрониска из Алопеки: Сократ повинен в том, что не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и повинен в том, что развращает юношество; а наказание за то – смерть» [12].

Таким образом, формально Сократу инкриминировалось три эпизода:

- Сократ не чтит богов, которых чтит город.
- Сократ вводит новые божества.
- Сократ развращает (портит) юношество.

Теперь, на протяжении глав этой работы мы последовательно рассмотрим и проанализируем те воззрения Сократа, которые могли иметь как общественную (социально-философскую, социально-политическую, мировоззренческую, идеологическую) значимость, так и в большей или меньшей степени соответствовать предъявленным Сократу обвинениям, подтвердить или опровергнуть их основательность. На основании же этого анализа, в конце работы мы еще раз попытаемся понять: в чем именно заключалась социальная подоплека конфликта Сократа с его демократическим социумом, и почему она была воспринята гражданским коллективом как настолько существенная, что единственным наказанием за этот конфликт творческого индивида и демократии оказалась только смертная казнь...

Примечания автора:

Примечание первое. Говоря о техническом устройстве данной монографии, следует заметить, что она состоит из двух разделов: биографического и социально-философского.

В разделе первом, биографическом, названном нами «Сократ как личность и философ», после небольшого очерка истории формирования и эволюции афинской демократии будут рассмотрены личность и основные философские взгляды Сократа.

В разделе втором, социально-философском, названном «Сократ и афинская демократия», нами будут проанализированы те воззрения Сократа, которые, по мнению автора, как раз и вошли в противоречие с официальными идеологемами афинского демократического общества, приобрели оппозиционную политическую окраску и, собственно говоря, в итоге и привели выдающегося мыслителя к конфликту с его социумом, к «делу Сократа» и его трагической развязке.

Примечание второе. Поскольку в научной литературе [13] давно идет полемика о том, можем ли мы, не имея собственных произведений Сократа, считать имеющиеся античные свидетельства о жизни и учении Сократа полностью реалистичными или же нет, мы вынуждены также определиться со своей позицией по данному вопросу. Ее суть такова: Так называемые сократические диалоги Платона и Ксенофонта мы признаем как правдивые и достаточные для адекватного восстановления жизненного пути и философии Сократа.

Данное решение принято нами на основании множества античных свидетельств о том, что многие слушатели Сократа (включая Платона и Ксенофонта) записывали его речи еще непосредственно при жизни философа, сразу после своих бесед с ним. В диалоге Платона «Теэтет», слушатель Евклид сообщает о том, что делал записи одного разговора с Сократом, который сам Сократ позже даже слегка подредактировал [14]. Другой слушатель, Апполодор, говорил о том, что он в течение трех лет внимательно следит за тем, что говорит и делает Сократ [15]. Известно, что друг Сократа Критон записал не менее семнадцати его бесед, а Симон-кожевник даже тридцать три [16].

По свидетельству Диогена Лаэртция, и Ксенофонт ежедневно делал записи бесед Сократа [17]. Он же сообщает, что сам Сократ иногда читал то, каким образом Платон записывал те или иные его беседы и дискуссии, что прямо свидетельствует о записи основных идей философа еще при жизни [18].

В связи с тем, что имеются обильные сведения о записи бесед Сократа непосредственно после их совершения, нельзя согласиться с мнением таких маститых исследователей античности, как А. И. Немировский, Л. С. Ильинская и В. И. Уколова, о том, что «Сократ одного из его учеников, Ксенофонта, и Сократ другого его ученика, Платона – совершенно разные люди, и мы никогда не узнаем, каким был подлинный Сократ» [19]. Дело в том, что поскольку личность Сократа и его высказывания и оценки были слишком хорошо известны тысячам его современников, все те, кто его записывал, были обязаны более или менее соответствовать исторической правде, в противном случае рискуя вызвать вал критики в свой адрес.

Поэтому, соглашаясь с тем, что индивидуальный жизненный опыт слушателей Сократа не мог не отражаться на тех Сократах, которых они создавали в своих трудах, тем не менее, мы выражаем оптимизм в том, что наиболее принципиальные идеи и поступки Сократа были донесены до нас все-таки достаточно адекватно. Скажем больше: даже иногда слишком адекватно. Слишком адекватно потому, что ставя перед собой задачу апологии Сократа, его посмертной общественной реабилитации, и Платон и Ксенофонт иногда настолько честно цитируют своего Учителя, что по сути подтверждают правоту именно его обвинителей.

Таким образом, раз сама личность и учение Сократа, с нашей точки зрения, вполне познаваемы, а его эпоха V века до н. э. еще и прекрасно описана в трудах Геродота, Фукидида, Аристотеля и Плутарха, у нас имеются все основания надеяться и на полное достижение главной идеи работы – правильное понимание социальной подоплеки конфликта Сократа с афинской демократией.

Стоит также заметить, что данное монографическое исследование стало итогом довольно длительного изучения автором как сократических произведений, так и

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
самой эпохи великого Сократа, которое нашло свое отражение в целом ряде научных статей и публикаций [20].

## Раздел первый. СОКРАТ КАК ЛИЧНОСТЬ И ФИЛОСОФ

### Глава 1. Социальный смысл и эволюция афинской демократии

Ставя в работе вопрос о социальной и идеологической подоплеке конфликта Сократа с его демократическим обществом, нам обязательно нужно понимать – с каким же обществом имел дело великий философ. Однако детально описывать Афины середины V века до н. э. как город победившей демократии вряд ли имеет смысл: такого рода описания давно стали общим местом монографий, учебников и учебных пособий по истории античности. Поэтому, чтобы не повторяться и не транслировать то, что знает каждый человек, обучавшийся в средней школе, мы просто сделаем такой небольшой экскурс в историю Афин, который поможет нам лучше понять прежде всего социально-политическую и идеологическую специфику не античных полисов вообще, а конкретно демократических Афин эпохи Сократа.

Начать наш очерк следует с того, что демократическими Афины были не всегда. Этот старинный эллинский город, расположенный на Балканском полуострове в районе Аттика, всего в нескольких километрах от Эгейского моря, когда-то просто представлял из себя укрепленный центр одного из греческих племен. Поскольку легендарный афинский Акрополь – высокий холм с крутыми подъемами, как нельзя лучше подходил для обороны, здесь довольно быстро, уже в начале VIII века до н. э., была построена крепость, куда постепенно начали перевозить свои семьи местные аттические аристократы – то есть те люди, которым ввиду их достатка как раз и был смысл беспокоиться о своем имуществе и своих жителях.

Поскольку аристократы всегда являются главным потребителем социально престижных товаров, а сама близость с ним способствует безопасности жизни, вокруг афинского Акрополя начинают активно селиться купцы и ремесленники, возникает большой рынок, куда приезжают крестьяне окрестных районов. Близость моря привела к постройке сразу нескольких афинских гаваней, и вот в середине VII века до н. э. Афины – уже крупный торгово-ремесленный центр Эллады.

Интенсивный рост населения и доведение его численности до нескольких десятков тысяч человек (включая рабов и иностранцев) привели к тому, что перед городом встало множество проблем чисто коммунального характера: постройка колодцев, водопроводов и системы канализации, обеспечение правопорядка, контроль за честностью торговли на рынке-агоре, упорядочение градостроительства, необходимость создания центров досуга граждан и многое другое. Первое время все эти коммунально-управленческие функции по старинке брали на себя эвпатриды-аристократы, создав специальные властные органы – коллегия по несколько лет работающих городских чиновников- архонтов – и совет бывших архонтов Ареопаг, куда аристократы (а в состав архонтов попадали исключительно аристократы), побывавшие архонтами, попадали уже пожизненно.

Однако при данной системе быстро выяснилось, что одни из аристократов не имеют специальных знаний, другим эти виды деятельности кажутся не совсем соответствующими их знатности, третьим это было попросту неинтересно. Разруха, а точнее несовершенство коммунальной жизни (находящейся в руках аристократов) постепенно богатящих Афин VII века до н. э., одновременно сопровождалась тремя явлениями:

– благодаря активно идущему технологическому прогрессу и повышению производительности труда наблюдалось постепенное увеличение того, что мы называем сейчас «средним классом». Зажиточных, а потому уверенных в себе и уважающих самих себя людей, становилось в Афинах все больше и больше;

– эти люди, умеющие хорошо распоряжаться деньгами, были все более недовольны тем, как неэффективно распоряжалась правящая аристократия собираемыми с них налогами, а также своей беспомощностью в судебной сфере: записанных законов в Афинах не было, функции суда имели архонты, их суд носил ярко выраженный сословный характер и судебные решения почти всегда были в пользу аристократов;

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
– вследствие того, что удешевление железа привело к доступности комплекта тяжелого гоплитского вооружения для практически любого гражданина–середняка, эллинская аристократия быстро потеряла то военное преимущество перед простым народом, которое позволяло, скажем, всего нескольким средневековым рыцарям разгонять сотни восставших крестьян. И эта утрата военных преференций делала греческих эвпатридов довольно незащищенными в том случае, если бы те или иные социальные конфликты развивались именно в военной плоскости, оборачивались восстаниями.

Помимо этого, шло и ухудшение общей социальной ситуации: не имея государственной экономической поддержки, разорялось афинское крестьянство, развивалось долговое рабство, увеличивалось число рабов– соплеменников, за счет обнищания значительной части гражданского коллектива падала обороноспособность армии. Непокойно было и в среде самих эвпатридов: консервативная часть знати делала вид, что она не видит происходящих изменений в обществе, и не желала делиться своими полномочиями с кем бы то ни было. А вот та часть аристократов (так называемые «новые аристократы»), что уже вкусили прелесть развивающихся рыночных отношений, была морально готова поделить власть с имущественно и ментально близкой ей верхушкой торгово–ремесленных слоев, в обмен на их более активное участие в финансировании городского бюджета.

Так, во второй половине VII века до н. э. возникла любопытная ситуация, когда сформировался политический альянс из двух весьма разношерстных сил, – богатейших середняков и нищающих бедняков, направленный своим острием против совершенно неэффективного засилья аристократии в коммунально–управленческой и судебной сфере. Но, как это часто бывает в истории, возглавили этот оппозиционный альянс прежде всего наиболее амбициозные из самих аристократов, стремившиеся единолично встать во главе всей общины и потому готовые бороться со всеми, кто им в этом мешал – и прежде всего со своими же собратьями по аристократическому классу, используя в качестве таранного инструмента искренний гнев народа.

Первым из тех, кто попытался стать афинским тираном, оказался знатный и богатый чемпион Олимпийских игр Килон, который приблизительно в 640 году до н. э. захватил господствующую высоту Афин – Акрополь и, обещая облегчить жизнь людям, объявил себя единоличным правителем города. Однако, не создав под своими действиями серьезной социальной базы, Килон был свергнут другими аристократами, сумевшими быстро объединиться и отомобилизоваться под руководством Мегакла Алкмеонида. Килон был изгнан, а часть его людей перебита прямо в храме Афины на Акрополе, что было явным святотатством и потрясло современников тех событий, став вековым проклятием рода Алкмеонидов.

Тот факт, что в ходе так называемой «Килоновой смуты» были грубо попорчены религиозные традиции, а, самое главное, аристократы убивали не кого–то там, а точно таких же аристократов, как и они сами, заставил правящую группу эвпатридов своевременно осознать, что некоторые уступки демосу позволяют не только снизить температуру общественного недовольства и лишить честолюбцев возможности его «оседлать», но и обеспечить самосохранение класса аристократической элиты, усилив его за счет новых удачливых богачей.

В 621 году до н. э. законодатель Драконт составил и записал (кодифицировал) обычное судебное право, тем самым обеспечив надежную юридическую защиту прав жизни и собственности набравшему силу зажиточному афинскому среднему классу. Кроме того, судя по всему, Драконт дал возможность людям этого класса претендовать на занятие должности архонта, тем самым дав возможность участвовать в принятии решений по тем коммунальным вопросам, что финансировались за счет собираемых с них же самих налогов.

Законы Драконта существенно стимулировали экономическую жизнь Афин, в соответствии со всеми рыночными законами первоначального накопления капитала, одновременно увеличивая как число богатейших, так и число нищавших. Одновременно с этим средний класс все время сталкивался с явным саботажем со стороны аристократии, не спешившей дать возможность афинским богачам и середнякам реализовать свое формальное право на власть на практике: архонтов и ареопагитов из числа богачей в Афинах все еще не было...

Бурное развитие экономики Афин на фоне стагнации коммунально–административного устройства закономерно привело к тому перекоосу между производственными силами и производственными отношениями, который



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) всегда находит свое отражение в политической сфере, собственно говоря, ее и создает. Осознав, что усиливающийся конфликт между аристократами, с одной стороны, и бедняками и зажиточными афинянами – с другой, чреват открытым противостоянием, в 594 году до н. э. разбогатевший на международной торговле «новый аристократ» Солон выступает с программой таких широких реформ, которые получили название «тимократических», имущественных, цензовых.

Суть тимократии была предельно рыночной и сводилась к тому, что отныне высшие должности в Афинах могут получать наиболее богатые граждане, средние должности – середняки, а вот беднота входила в Народное собрание и участвовала в работе Народного суда – гелиэи. Поскольку богатыми гражданами в Афинах являлись как члены древних аристократических родов, так и новые разбогатевшие нувориши, то между этими социальными слоями фактически возник социальный компромисс: имея равный доступ к Ареопагу, должностям архонтов и к вновь созданному городскому Совету четырехсот (Буле), аристократы и богачи больше не являлись конкурентами друг другу, вполне мирно слившись в одну элитарную правящую группу, начав родниться между собой посредством межсословных браков.

Средняки, получившие возможность избираться в городской Совет, также были вполне довольны. Поэтому неудивительно, что сформировавшиеся в ходе реформ Солона две политические партии – партия знати и богачей (Педизии) и партия торгово-ремесленных середняков (Парады), успокоившись на достигнутом, в результате проиграли политическую борьбу третьей и самой агрессивной партии социальных низов (Диакриям), возглавляемой опять-таки отпрыском аристократического рода Писистратом. Используя недовольство тысяч выкупленных Солоном из рабства, но при этом так и не получивших ни земли, ни финансовой помощи представителей афинских социальных низов, Писистрат трижды приходил к власти (причем, первый и третий раз посредством вооруженного переворота), фактически целое пятидесятилетие определяя судьбу Афин.

Первый раз придя к власти примерно в 570 году и скончавшись в 527 году до н. э., тиран Писистрат совершил очень существенные социальные преобразования в афинском обществе. Имея четко выраженную задачу ослабить своих возможных противников – аристократов и богачей, Писистрат безжалостно изгоняет и лишает земельных наделов наиболее непримиримую часть первых и откровенно перекупает протекционистской торговой политикой вторых. Ничего не меняя формально, на уровне законодательства, Писистрат впервые вводит традицию государственной поддержки наиболее беднейших слоев демоса (осуществляя это за счет проведения больших государственных работ), кредитуя крестьян беспроцентными займами и активно выводя наиболее безземельных в новообразованные афинские колонии за пределами Аттики.

Парадоксальным образом, но итогом мудрой полувековой тирании Писистрата стал социальный мир между условиями аристократов, богачей, укрепляющимися середняками и низшим (постепенно уменьшающимся численно) социальным слоем бедняков-фетов, мир, обусловленный в том числе и равной отдаленностью всех этих слоев от той политической власти, что была сконцентрирована в руках просвещенного тирана. Именно эти, в целом дружелюбные, отношения внутри афинского общества позволили отобилизоваться этим слоям против невоздержанности и недальновидности сыновей Писистрата, принять обратно в Афины изгнанных некогда Писистратом аристократов-Алкмеонидов, и в 510 году до н. э. изгнать из Афин Писистратидов.

Придя к власти после непродолжительной борьбы внутри правящей элиты, потомок Алкмеонидов Клизфен в 508–507 годах до н. э. провел блестящую серию таких реформ, которые, собственно говоря, уже можно считать действительно демократическими. Он отменил цензовый принцип при комплектовании афинских органов власти, позволив претендовать на высшие должности совершенно любому, пусть даже небогатому, полноправному афинскому гражданину.

Отныне новорожденная афинская демократия стала выглядеть следующим образом. Все афинские граждане с рождения и до смерти были приписаны к какой-то одной из 10 крупных административных единиц – фил, и одной из примерно 100 мелких райончиков – демов. Ежегодно открытым голосованием на Народном собрании избиралась исполнительная власть (кабинет министров) Афин – совет Десяти стратегов, избираемых сроком на один год по одному человеку от каждой филы. Одновременно с ними методом слепой жеребьевки бобами избирали сроком на один год, по 50 человек от каждой филы, городской Совет Пятисот

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) (Буле). Таким же образом избирали сроком на один год работавших в Народном суде–гелизи 6000 присяжных судей–гелиастов, а также множество членов различных городских коммунальных коллегий. Помимо этого, совершенно все мужчины с 18 лет являлись полноправными членами Народного собрания Афин – высшего органа демократической власти.

Схема функционирования власти была предельно простой. Городской Совет оперативно писал законы или постановления по текущим вопросам, примерно раз в десять–двадцать дней (но не реже двух раз в месяц) собиралось Народное собрание, которое обсуждало и собственно принимало данные законы и постановления. Их исполнение возлагалось частью на сам городской Совет (на его ежемесячно обновляемый исполком – пританею из 50 человек), частью на магистраты – отчитывались в своих действиях перед Народным собранием, а в случае каких–то замечаний – перед Народным судом. Если работа во власти гражданина признавалась эффективной и добросовестной, его имя по–прежнему попадало в списки ежегодных жеребьевок и голосований по выборам должностных лиц, и, таким образом, его политико–административная карьера могла успешно продолжаться. Если же человек или его работа вызвали какие–то замечания, этого вполне могло хватить, чтобы его административная карьера не только была закончена, но и сам он досрочно был освобожден от занимаемой должности, предан суду или десятилетнему изгнанию – остракизму.

При данной схеме не только формально, но и вполне реально даже самую высшую власть в Афинах мог получить небогатый и незнатный человек, такой, например, как великий политик и полководец Фемистокл. Главное, чтобы его биография соответствовала следующим требованиям: он должен быть рожден только от полноправных афинских граждан, быть приписанным к какому–либо дему, иметь собственность или в Афинах или Аттике, получить общеобязательное среднее образование, не уклоняться от службы в армии и быть лояльным существующему политическому строю.

Легко заметить, что данным требованиям в Афинах соответствовала большая часть мужского населения (составляющего около сорока тысяч человек), которая без особой конкуренции, сменяя друг друга при ежегодном вытягивании жребия на камнях или бобах, легко замещала все выборные афинские должности. При этом легко подсчитать: суммируя ежегодно избираемых 500 человек городского Совета и 6000 судей–гелиастов, мы получаем сумму граждан, равных примерно одной шестой части всего афинского гражданства. Что, таким образом, и позволяет нам считать афинский политический режим начала–первой половины V века до н. э. действительной демократией, властью всего гражданского населения, то есть граждан, приписанных к демам. Все граждане Афин в течение своей жизни, без каких–либо усилий со своей стороны, обязательно хотя бы несколько раз становились должностными лицами и своим голосованием реально определяли основные направления афинской внешней и внутренней политики.

Скажем больше: спецификой афинской демократии (как и демократии в других античных полисах) являлось то, что граждане не только могли стать городскими магистратами или судьями, они были обязаны становиться ими тогда, когда староста дема вытаскивал их персональный камешек из той урны, где он ежегодно перемешивался с камешками остальных членов дема. И тот факт, что во власти участвовали совершенно все афинские граждане, и при этом Афины V века до н. э. в целом развивались и процветали, позволяло всем членам общины пребывать в абсолютной уверенности, что политика и управление страной – дело в сущности несложное, принципиально не отличающееся от тех обычных дел, которыми афиняне занимались в быту, в мастерской или в процессе торговли.

Те же граждане, которые, занимая те или иные выборные должности, не только выполняли свой общественный долг, но и старались заниматься политико–административной деятельностью более или менее профессионально, считали это не только своим долгом, но и призванием, могли стремиться к достижению должности стратега. Стратегов каждый год выбирали всего десять, их избрание нередко происходило в жесткой конкурентной борьбе, и, самое главное, именно эта должность соответствовала тому, что мы сейчас называем «большая политика»: стратеги вели дипломатические отношения, являлись военными начальниками, вели наиболее важные заседания Народного собрания.

Удивительным для современного понимания политики является то, что в Афинах периода Клизфен – Перикл, а это почти семьдесят лет афинской истории

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) (508–440-е годы до н. э.), в полисе не было никаких четко выраженных политических партий. Те нередко фигурирующие в литературе указания на афинских «демократов» и «аристократов» вплоть до эпохи после Перикла являются совершенно условными и по существу означают не принципиальную разницу в политических воззрениях стратегов, а, скорее, их происхождение. Так, «демократ» Фемистокл в быту был склонен к барству, а «аристократ» Аристид вел себя подчеркнуто демократично [1]. И их внешняя политика по отношению к аристократической Спарте и внутренняя политика по отношению к демосу была совершенно тождественной.

Говоря же об этом, следует специально подчеркнуть: главной причиной отсутствия в демократических Афинах периода их расцвета каких-либо политических партий являлось вовсе не само наличие демократии как политического режима, а то, что в этот период истории полиса отсутствовали такие сколько бы то ни было существенные противоречия между социальными слоями афинского гражданства, какие бы вызвали к жизни необходимость ведения политической и идеологической борьбы с возможными противниками.

Поясним этот тезис, являющийся для поставленных нами в работе целей, достаточно важным. Дело в том, что историю формирования в Афинах демократического устройства по сути можно рассматривать как сложный процесс взаимодействия между различными социальными стратами, в котором нами выделяются несколько этапов.

Этапы формирования и существования афинской демократии

Этап первый. Выделение в общине аристократической элиты.

Этап второй. Начало разложения общины под действием товарноденежных отношений, разделение рядовых общинников на бедняков, середняков и богачей при сохранении прочных позиций земельной аристократии (Эпоха до Килона).

Этап третий. Окончательная потеря общиной внутреннего социального равенства: разделение общинников на кабальных рабов, пелатов-бедняков, узкий слой середняков, небольшую группу богачей, консервативную группу землевладельцев-аристократов и новую группу аристократов, усвоивших рыночные ценности, стремящихся адаптироваться к новому (Эпоха Килона-Драконта).

Этап четвертый. Формирование временного компромиссного союза (перед реформами Солона) из всех слоев общества в борьбе против монополизировавших политическую власть земледельцев-аристократов.

Этап пятый. Победа компромиссного союза над земледельцами-аристократами, формирование новой тимократической цензовой элиты из смеси аристократов разных групп и богатой верхушки полиса, ликвидация кабального рабства, но не ликвидация колоссальной имущественной пропасти между беднейшими, средними и богатыми слоями гражданского коллектива (Эпоха Солона).

Этап шестой. Нивелирование различий между аристократией и богатейшими слоями общества ввиду их равной отдаленности от политической власти в период правления Писистрата, постепенное затирание разницы между бедными и средними слоями афинского общества благодаря активной государственной политике в интересах беднейших слоев.

Этап седьмой. Равное допущение к политической власти (в ходе реформ Клисфена) сразу двух крупных социальных групп: альянса аристократии и богатой верхушки полиса и союза растущего среднего класса и активно поддерживаемой государством за счет постоянного военного заказа группы бедного населения.

Так вот, в первую половину V века до н. э. (то есть в тот период, когда родился и мужал Сократ) в Афинах происходило то, что описывается нами под понятием «седьмой этап формирования и существования афинской демократии». В афинском обществе, так же как и в любом другом классовом обществе, имелись группы людей, чье социальное и имущественное положение существенно отличалось друг от друга. Однако, благодаря предшествующему историческому пути полиса и реформам Клисфена, их отношение к процессу управления своей родной общиной, на тот момент времени стало совершенно тождественным, одинаковым, в том смысле, что представители всех этих групп имели равные возможности для непосредственного участия в принятии и реализации важных

И здесь хочется обратить внимание читателя вот на что: в

предшествующем абзаце мы не говорим о том, что равные возможности для непосредственного участия в принятии и реализации политикоадминистративных решений имели целые социальные группы! Ни в коем случае! Стоит еще раз подчеркнуть: равные возможности для

непосредственного участия в принятии и реализации политикоадминистративных решений в демократических Афинах имели вовсе не целые социальные группы, а только индивиды, которые могли принадлежать к совершенно любым социальным группам в рамках всего гражданского коллектива.

То есть афинский социум как раз самым активным образом препятствовал тому, чтобы участие в политике принимали сразу целые социальные группы! Препятствовал хотя бы просто потому, что он когда-то это уже проходил и хорошо помнил: перетягивание социально-политического канала различными политическими группами всегда чревато тем, что какая-то из конкурирующих групп его все-таки перетянет, а ее лидер тут же попытается создать такой режим личной власти, при котором плохо может стать уже совершенно всем участникам пресловутого политического «перетягивания».

Именно поэтому афинское демократическое общество всячески старалось не допустить того, чтобы тот или иной политический деятель или магистрат начал бы опираться в своей политической борьбе на свой класс, стал бы пытаться взять на себя роль выразителя его материальных и политических интересов, начал бы позиционировать себя как представителя своего класса. И делалось это на практике очень простым способом:

– оно создало такие условия легкости доступа к политикоадминистративным должностям, при которых человеку к власти не надо было именно пробиваться, преодолевать такие трудности, для борьбы с которыми потребовалась бы мобилизация сил целого класса, не надо было обозначать свое социальное происхождение;

– в течение сравнительно длительного периода общая экономическая политика общины равно благоприятствовала росту благосостояния всех общественных групп, как самой богатой, так и самой бедной.

Говоря об этом, следует помнить, что демократия – это вовсе не синоним термину «бесклассовое общество». Демократия рождается только в классовом обществе и только в процессе борьбы между классами. И с нашей точки зрения, демократия – это такая форма власти, при которой правящая элита приходит к власти или теряет ее в результате открытых честных выборов, спокойно относится к своей постоянной ротации-обновлению, боится своего народа и старается устранять те общественные проблемы, что могут вызвать народный гнев сразу же, по мере их появления, то есть своевременно.

И в этой связи говорить о демократии «вообще», как о реальном народоправстве, довольно проблематично; как правило, это лишь кратковременный, не более чем переходный этап в саморазвитии демократии. В обычное же время, при других этапах саморазвития демократии, на вершине власти, как правило, находится довольно узкая группа лиц, так называемая политическая элита. И демократия в этом смысле – не столько народовластие, сколько то подчеркнуто уважительное отношение правящей элиты к своему народу, которое было исторически сформировано его борьбой против заносчивости и некомпетентности политической элиты предшествующей, в сумме с выборностью как механизмом легитимизации властной системы [2].

Исходя из данного видения ситуации, представляется, что демократия (в том числе античная) исторически может иметь три модификации.

Модификация демократии № 1. «Демократия социального компромисса» (среднего класса). Данная демократия – это такое устройство власти, которое конституирует, формализует, оформляет по сути промежуточное, паритетное положение между общественными классами, достигнутое в процессе их борьбы между собой и зафиксированное благодаря влиянию и весу сильно разросшегося «буферного» среднего класса. Принятие основных политических решений происходит в данной системе исключительно после предварительного общественного обсуждения, в рамках публичнополитических отношений. С нашей

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
точки зрения, это и есть, собственно говоря, демократия, демократия, так сказать, в ее «чистом», «классическом» варианте.

Модификация демократии № 2. «Демократия–аристократия». Данная демократия – это такое устройство власти, которое прикрывает явное социальное господство одного класса над другим, при котором господствующий класс считает целесообразным такое максимально возможное (для себя) удовлетворение запросов подчиненного класса, при котором тот воспринимает данное общественное устройство как благоприятное себе, «свое», не склонен к социальным конфликтам и активно участвует в политической жизни страны. Принятие основных политических решений происходит преимущественно в недрах управленческой элиты правящего класса, однако реакция на них общества обязательно учитывается и политический курс постоянно корректируется. Данная демократия по сути является разумным вариантом аристократии. (Именно такая демократия, с нашей точки зрения, существует сейчас в развитых странах Западной Европы и США.)

Модификация демократии № 3. «Демократия–диктатура». Такая демократия не более чем ширма, драпирующая на самом деле нескрываемое доминирование одного класса над другими, такое устройство политической власти, когда формально демократические процедуры таковыми на самом деле не являются, лишь имитируют реальное народоправство, а принятие основных политических решений происходит за рамками публично–политических отношений, в недрах управленческой элиты правящего класса, скорее, даже ее верхушки. Данная демократия – это по сути дела аристократия, олигархия, тирания или охлократия.

При этом следует сразу же отметить «переходный» характер демократии как формы устройства власти, преходящий характер всех исторически обусловленных модификаций демократии, их нестабильность, взаимную эволюцию, объективно отражающую те социально–экономические процессы, что происходят в любом обществе [3]. При этом внутренне, сущностно эволюционируя друг в друга, изменяя свое внутренне социальноэкономическое и политическое наполнение, внешне демократия может оставаться практически неизменной, функционируя формально в совершенно неизменившихся органах публично–политической власти. Что, собственно говоря, как раз сильно затрудняет анализ социальной сущности той или иной известной нам модификации демократии.

Так вот, античная афинская демократия эпохи первой половины V века до н. э., с нашей точки зрения, – это демократия второго варианта (демократия–аристократия), с явной тенденцией эволюции в сторону демократии первого варианта, в сторону демократии среднего класса. (Забегая вперед, сразу отметим, что эта эволюция была остановлена социальными низами демоса, который в итоге заставил исходную демократию дрейфовать в сторону третьей модификации, в сторону охлократии и, периодически, тирании.)

Афинская демократия этого периода, с нашей точки зрения, является примером достижения такого социального компромисса между сословиями аристократов и богатых, с одной стороны, и среднего класса и социальных низов (за исключением рабов) – с другой, когда сторонам попросту было не нужно бороться друг с другом за какие–то экономические интересы. А раз так, то, значит, им и не было нужды создавать такую политическую площадку для этой борьбы, которая бы потребовала создания и контрнаправленных друг другу политических партий и соответствующих идеологий.

Эта ненужность внутренней экономической и политической борьбы между социальными верхами и низами была исторически обусловлена тем, что афинское общество сначала вело (с 527 года до н. э.) общую для всех борьбу с тиранией Писистратидов, затем, с 500 года до н. э. и вплоть до начала Пелопоннесской войны (431 год до н. э.) – тяжелую и опасную войну с Персидской державой. Эти сплывающие весь социум действия, оказавшиеся к тому же успешными и принесшими Афинам мировую славу, заставляли полисный коллектив гордиться самим собой, дорожить имеющимся единством и прилагать максимум усилий к тому, что в полисе имелся социальный мир.

В связи с этим можно заметить, что созданная после активной фазы борьбы с персами (500–479 года до н. э.) по инициативе Афин так называемая Делосская симмахия имела своим скрытым социальным смыслом как бы постоянное сохранение, воспроизводство таких внешних условий, что как раз и способствовали консервации и воспроизведению достигнутого в период борьбы с тиранией и персидскими завоевателями внутреннего единства и социального

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
мира. Удачно придумавшие в 478 году до н. э. Делосскую симмахию  
(оборонительный союз греческих полисов при фактической гегемонии Афин)  
Фемистокл и Аристид, несмотря на их личные конфликты друг с другом, сумели  
передать традиции сохранения внутригражданского мира следующим поколениям  
афинских политиков.

Кроме того, полученная возможность перенаправить получаемые с союзников  
значительные денежные суммы на решение внутренних афинских экономических и  
социальных проблем, позволила демократии получить те дополнительные внешние  
источники финансирования, которые вплоть до начала Пелопоннесской войны  
исключали хоть какой-нибудь смысл во внутригражданских социальных  
конflikтах: средств было так много, что афинские политики не только создали  
чуть ли не самый крепкий средний класс во всей Элладе, но и превратили  
родные Афины в самый прекрасный город мира.

Процитируем по этому поводу «Афинскую политику» Аристотеля: «После того как  
с созданием союза государство стало уже чувствовать свою силу и были  
накоплены большие средства, Аристид советовал добиваться гегемонии, а  
гражданам переселиться из деревень и жить в городе. Пропитание, – говорил  
он, – будет у всех: у одних – если они будут участвовать в походах, у  
других – если будут нести гарнизонную службу, у третьих – если будут  
исполнять общественные обязанности.

...Кроме того, и большинству народа афиняне обеспечили возможность легко  
зарабатывать пропитание тем способом, что предложил Аристид. Дело  
происходило так, что на деньги от взносов и пошлин содержалось более  
двадцати тысяч человек. Было шесть тысяч судей, тысяча шестьсот стрелков,  
кроме того, тысяча двести всадников, членов Совета Пятисот, пятьсот  
стражников на верфях, да, кроме них, на акрополе пятьдесят, местных  
(муниципальных – прим. автора) властей до семисот человек, зарубежных до  
семисот. Когда же впоследствии начали войну (Пелопоннесскую в 431 году до  
н. э. – прим. автора), помимо этого было еще две тысячи пятьсот гоплитов,  
двадцать сторожевых кораблей, еще корабли для перевозки гарнизонных солдат  
в числе двух тысяч, избранных по жребию бобами, затем пританей, сироты и  
сторожа при заключенных к тюрьме. Всем этим лицам содержание давалось из  
казны» [4].

Согласно античным источникам, традиция откровенного паразитизма Афин (и  
прежде всего афинских социальных низов) за счет своих союзников по  
Делосской симмахии – Первому Афинскому морскому союзу, наметившаяся при  
Фемистокле и Аристиде, была продолжена их последователями Кимоном,  
Эфиальтом и особенно легендарным Периклом, почти тридцать лет (с середины  
50-х годов до смерти в 429 году до н. э.) определявшим всю политику Афин.

В связи с этим, следует отметить, что эти самые двадцать тысяч человек,  
которые начали стабильно получать доход за счет активной афинской внешней  
политики, явно происходили не из числа самых богатых граждан. Констатируя  
этот факт, мы можем говорить о том, что в период с 478 по 431 год до н. э.  
(совпадающий с периодом становления и расцвета Сократа), чуть ли не  
половина афинских граждан осознанно отказались от привычных видов трудовой  
деятельности и фактически перешли на сдельно-оплачиваемую государственную и  
общественную работу, вследствие этого постепенно люмпенизируясь, утрачивая  
и свои трудовые навыки, и привычное мировоззрение.

Нет никаких сомнений и в том, что это не могло не изменить отношение к  
власти у многих из этих граждан. Превратившись для значительной части  
афинской бедноты в средство получения пропитания, фактически в средство  
производства, политическая система демократических Афин уже в 460-х годах до  
н. э. начинает постепенно приватизироваться именно этой бедно-люмпенской  
частью афинского гражданства (которое оттесняет от кормила власти выходцев  
из аристократических родов), что однажды приводит к нарушению сложившегося  
в полисе социального и политического равновесия.

Согласно античным источникам, это равновесие было фатально нарушено сначала  
реформой Эфиальта (461 год до н. э.), отобравшего остатки властных  
полномочий у древнего пристанища аристократов – Ареопага и передавшего их в  
Буле, гелиэю и Народное собрание, а затем реформами Перикла (450–435 года  
до н. э.), который отошел от цензовой обусловленности политических прав и  
значительно увеличил список тех политических и общественных обязанностей,  
за которые граждане получали государственное содержание.

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Будучи кровно заинтересованными именно в эскалации военных конфликтов и увеличении роли внешней политики, втягивая в нее все больше и больше тех представителей средних и богатых слоев, что, отвлекаясь от своей производственной деятельности, начинали нести ощутимые убытки, чрезмерно интегрированные теперь в политику нижние слои демоса объективно вступили на путь конфликта со своими более богатыми согражданами. А поскольку политика – это всегда способ защиты непосредственных экономических интересов, становится неудивительным, что уже в середине–конце 430-х годов до н. э. в Афинах постепенно начинают появляться такие группы и группировки граждан, которые, ввиду наличия у них отличных друг от друга представлений о сущности государства, и главных направлениях его деятельности, вполне можно определить как протопартии.

Так, уже непосредственно перед началом Пелопоннесской войны между демократическими Афинами и аристократической Спартой тот самый социальный баланс между богатыми и бедными, что, собственно говоря, и породил афинскую демократию эпохи ее расцвета, со всей очевидностью, рухнул. Начинается следующий, восьмой этап существования и эволюции афинской демократии, этап того внутрисоциального конфликта между аристократами и богатыми, с одной стороны, и паразитически–бедной частью афинского демоса – с другой, который не мог не стать публично–политическим, не мог не быть отраженным в сфере мировоззрения, идеологии.

Итак, с началом второй половины V века до н. э. афинская демократия социального компромисса, которой так и не было суждено окончательно конституироваться как демократии–аристократии, постепенно, «ползучим» образом, начинает присваиваться социальными низами, городским демосом. Осознавая увеличение своей важности в военно–морской сфере (за счет службы на флоте), демос все смелее подчинял внешнюю и внутреннюю политику только своим узкоклассовым интересам – выкачиванию максимально больших средств для обеспечения прожиточного минимума активно переселяющейся из сел в Афины социально деградировавшей, пролетаризирующей гражданской массы [5]. И иногда начинал уже не жалеть и собственных богатых граждан, всеми способами принуждая их нести на себе так называемые «литургии» – формально добровольно финансовые повинности на содержание кораблей или театральных постановок, проведение хлебных раздач.

Сталкиваясь с тем, что их непосредственные жизненные интересы начинают постепенно ущемлять, богатая и аристократическая прослойка и средний класс Афин также начинают искать способы каким–то образом повлиять на ситуацию, защитить себя. Поскольку же все это можно было сделать только в публично–политическом пространстве, начинаются лихорадочные идеологические поиски, первое время прикрытые внешне мировоззренческими и морально–этическими исканиями...

Завершая же эту вводную главу к нашему исследованию социального подтекста конфликта между Сократом и афинской демократией, просто отметим, что начало в 431 году до н. э. Периклом Пелопоннесской войны против Спарты оказалось чудовищной политической ошибкой. Неся в себе усиливающиеся экономические и социально–политические противоречия, Афины уже не были тем единым гражданским коллективом, как это было пятьдесят лет назад во время персидских войн. Мечты Перикла о быстрой победоносной войне не оправдались. Зато полностью оправдалось наблюдение о том, что «война всегда обостряет внутренние противоречия в обществе».

И вот на сам этот момент длительного вызревания внутрисоциальных проблем при внешней блестящей показухе, на момент их выхода наружу в ходе закончившейся для Афин позорным поражением Пелопоннесской войны (431–404 годы до н. э.), на момент трагического крушения афинской демократии как демократии, построенной на социальном мире, и ее трансформации в демократию – диктатуру одного социального слоя, собственно говоря, и пришлось жизненное время великого Сократа.

В связи с этим, следует еще раз подчеркнуть: сама по себе демократия, как система технического оформления власти, не является неким историческим эталоном. Она не решает множество общественных проблем (такие как нищета, коррупция, преступность и т. д.), а, кроме того, нередко оказывается лишь удобной ширмой для создания авторитарных, охлократических или олигархических режимов, имеющих лишь демократический «фасад» [6]. Что, как мы увидим в ходе нашего дальнейшего исследования, как раз и произошло в эпоху Сократа.

Как известно, родителей и время своего рождения, увы, не выбирают. Не выбирал этого и Сократ. Он просто родился в свое время, в своей семье, в своем самом демократическом городе Эллады – Афинах. Однако, в отличие от многих других своих современников, Сократ прошел свой жизненный путь именно так, как захотел сам. Хотя, если быть объективными, это было обусловлено существованием его неудержимо скатывающегося в пропасть кризиса демократического полиса. И вот об этом мы и поговорим в следующих главах нашего первого, биографического, раздела.

## Глава 2. Сократ в начале жизненного пути

Биографии великих людей почти всегда либо окружены мраком неизвестности, либо настолько просты и понятны, что сама эта простота и понятность удивляет исследователей примерно так же, как и информация о том, что Иисус Христос родился в семье плотника Иосифа, а впоследствии выясняется, что данный плотник Иосиф, формально являющийся простолюдином, тем не менее каким-то образом относился к иудейской царской династии. На первый взгляд, примерно такая же ситуация вроде бы совершенной простоты и понятности складывается вокруг биографии великого Сократа Афинского. Однако, как уже было сказано, простота эта весьма относительная, легко исчезающая после постановки двух-трех совершенно невинных и, казалось бы, элементарных вопросов.

Итак, согласно официальным данным античных авторов, Сократ, мальчик, получивший достаточно распространенное имя, с уже трудно понимаемой этимологией, родился около 470/469 года до н. э., в шестой день месяца таргелия (май-июнь), посвященного тому самому светлому богу Аполлону, которому, как он сам считал, Сократ служил затем всю свою жизнь [1].

Само же имя бога Аполлона, как позже считал сам Сократ, в переводе с древнегреческого, наделяло его сразу четырьмя способностями: способностью к музыке, к пророчеству, к врачеванию и стрельбе из лука. Причем, первые три способности – обряды очищения, очистительные жертвы, принятые у врачей и прорицателей, по словам Сократа, имели одну цель – чтобы человек стал чище телом и душой. Аполлон, как очищающий бог, исцелитель, как бы «выполаскивал» душу человека, вызволял ее из плена всякого рода зол, [2]. И именно эти божественные функции по улучшению людей, выведению их из тьмы невежества на свет разума, позже добровольно возьмет на себя Сократ.

Будущий великий философ родился в семье полноправных афинских граждан, каменотеса Софрониска и повитухи Финареты. Правда, в одной из своих бесед с друзьями однажды Сократ, полушутя, заявил, что на самом деле он происходит из рода самого великого зодчего и изобретателя Дедала, который происходил от Гефеста и являлся родственником самого Зевса [3]. Однако в историю этот великий насмешник вошел все-таки как сын Софрониска и Финареты, афинских граждан.

Некоторые странности биографии Сократа начинаются уже с этого момента. Взять, к примеру, отца Сократа Софрониска. Известно, что он был то ли скульптором, то ли простым каменотесом. В любом из этих вариантов (а одно совершенно не исключает другого) за много лет своей работы по профессии Софрониск обязательно должен был иметь прямое отношение к строительству многих афинских общественных сооружений. Благо в тот период времени – эпоху расцвета Афин при Фемистокле, Аристиде, Кимоне, Перикле, на деньги Первого Афинского морского союза на афинском Акрополе таковых было построено великое множество. Однако факт остается фактом: ни у одного из античных авторов о причастности отца Сократа к этим творениям ни слова не говорится. Не фигурирует у Платона, Ксенофонта и Диогена Лаэртца информации и о том, что Сократ гордился своим отцом и его произведениями, хотя бы упоминал о них. И все это как-то не вяжется с тем, что сам Сократ всегда учил юношество очень уважительно относиться к своим родителям, в беседе с молодежью всегда характеризовал добрые деяния их отцов. А вот о своем отце Сократ почему-то обычно помалкивал...

Интересна и ситуация с матерью Сократа, повитухой Финаретой. В изложении Платона, Сократ неоднократно высказывался о том, что его мыслительное искусство маевтики – помощи-родовспоможения при мышлении, является ничем иным, как развитием искусства его матери. Однако, если бы Финарета была именно профессиональной повитухой, то за годы своей работы она приняла бы, по меньшей мере, несколько сотен (а то и всю тысячу!) юных афинян. А при



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
колоссальной широте круга общения Сократа (он знал чуть ли не всех горожан) и при явно небольшой размерности афинского общества вообще (на Народном собрании мужчины в большинстве своем знали друг друга лично), можно не сомневаться: среди тех, с кем общался Сократ, обязательно были бы те, кого при рождении принимала именно его мама. А раз так, то обойти стороной эти пикантные моменты ни Ксенофонт, ни Платон бы точно не решились.

Тем не менее, ни у Платона, ни у Ксенофонта, ни у Диогена Лаэртского, ни у Элиана, ни у других античных авторов, освещавших жизненный путь Сократа, о такого рода персонажах в окружении Сократа опять-таки ни разу не упоминается. Что выглядит несколько странно: ведь рассказ о том, что кого-то при рождении принимала не просто повитуха, а мама великого Сократа, а его мыслительные потуги позже обеспечивал уже сам Сократ, явно бы украсил биографию любого великого афинянина второй половины пятого века до н. э. Однако, увы: этого мы в источниках не наблюдаем...

Стоит обратить внимание и еще на одну странность: несмотря на традиции многодетности в семьях афинян, в источниках нигде ни упоминаются какие-либо родственники Сократа (за исключением некоего старшего брата). Не было их (кроме собственных жены и детей) ни на суде, ни во время казни великого философа. И все это при том, что, согласно описаниям Ксенофонта и Платона, большая часть его друзей и знакомых были окружены десятком самых разнообразных родственников, семьи и роды афинян обычно представляли из себя весьма разветвленные кланы. И во всех этих хитросплетениях родов и семей, согласно источникам, Сократ разбирался с опытом бывалого геральдиста. А вот о своих родственных связях Сократ опять-таки почему-то скромно умалчивал.

Уже после этих весьма поверхностных вопросов может показаться, что Сократ возник в Афинах буквально из ниоткуда. И нет сомнений в том, что подобного рода вопросы и сомнения имели место еще и в античности, отголоском чего является приводимая Диогеном Лаэртием версия Дурида о том, будто Сократ в молодости был рабом, и кто-то привез его в Афины уже будучи взрослым. В связи с этим, в качестве возможной авторской гипотезы можно предположить и то, что Софрониск и его жена Финарета происходили родом из числа тех иностранцев-метеков (или даже вольноотпущенников), что были приняты в состав афинского гражданства либо благодаря реформам знаменитого Клисфена (508 год до н. э.), либо в 450-е годы во время реформ Эфиальта [4]. Данное обстоятельство (будь мы в этом полностью уверены) вполне бы объяснило нам все эти вышеназванные странности:

– и то, что в роду Сократа было так мало родственников;

– и то, что в источниках не упоминаются свободнорожденные дети, принятые его матерью Финаретой (возможно, она принимала роды только у рабынь или иностранок);

– и то, что в источниках отсутствуют какие-либо детали именно гражданской биографии отца Сократа Софрониска – его возможное участие в каких-то военных походах, гражданских склоках, занятие им (по жребию) тех или иных городских должностей и т. д. и т. п. (Кстати говоря, это очень хорошо ложится на те некоторые факты биографии Сократа, когда сам Сократ демонстрировал окружающим такое удивительное незнание тех афинских гражданских традиций, которые знал совершенно всякий афинянин, отец которого даже хотя бы иногда участвовал в политической жизни Афин);

– и то, что у Сократа было очень мало друзей и знакомых среди тех сверстников, которые могли бы ходить с ним в одну общегражданскую школу-палестру (во всяком случае, в источниках они не упоминаются);

– и то подчеркнутое расположение и уважение, что Сократ традиционно питал к тем различным иностранцам, с которыми он так часто общался на пирах и на улицах Афин (и к которым нередко очень неприязненно относились в годы Пелопоннесской войны многие афиняне);

– и та подчеркнутая скромность в быту, что окружала Сократа всю его жизнь, и та его готовность принимать в свой круг даже самых бедных собеседников и учеников (типа Антисфена и т. д.).

Кроме того, признание версии о том, что сам Сократ или его родители (что более вероятно) происходили из числа чужеземцев-метеков (а то и

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) вольноотпущенных рабов) и получили статус граждан только уже в ходе демократических реформ, могло бы дать нам ключ к пониманию того, почему Сократ, критикуя государственное устройство Афин в деталях, тем не менее относился с таким благоговением к Афинам и их законам в целом, в конечном итоге даже пойдя на смерть, лишь бы (по его словам) не выразить своим возможным побегом пренебрежение к городу: вероятно, в нем говорила благодарностью по отношению к той гражданской общине, что дала ему возможность не только получить прекрасное образование и реализоваться как личность, но и быть причисленным именно к сословию свободных граждан.

Однако на страницах данной книги мы не будем углубляться в возможные версии происхождения Сократа. Показывая сейчас лишь те нюансы биографии молодого Сократа, что позже могут пригодиться нам для объяснения его отношения с афинским обществом и его политической системой, в целом мы будем придерживаться все-таки версии Платона и Ксенофонта. И потому, в дальнейшем, мы будем исходить все-таки из того, что Сократ:

– во-первых, был полноправным афинянином из дема Алопека филы Антиохиды. И это косвенно подтверждается хотя бы тем, что Сократ никоим образом не пострадал тогда, когда в эпоху Перикла была проведена так называемая докимассия («чистка») афинского гражданства на предмет выявления тех неграждан и полукровок, что обманным образом недавно присвоили себе звание полноправного афинского гражданина. И в итоге несколько тысяч жителей Афин не просто потеряли свой статус, но и были даже проданы в рабство;

– во-вторых, был все-таки сыном скульптора-каменотеса Софрониска и повивальной бабки Финареты, в любом случае являвшихся к моменту рождения Сократа свободными афинскими гражданами;

– в-третьих, согласно официальной версии, будущий великий философ родился примерно в 470/469 года до н. э., в четвертый год 77 Олимпиады, шестого фаргелиона, в тот самый священный месяц, когда афиняне проводили священное очищение города, в который через семьдесят лет ему и предстояло испить свой бокал смертельной цикуты...

Последуем теперь дальше и скажем о детстве Сократа. Родился и жил великий мыслитель в афинском демосе Алопека. Несмотря на то, что дем Алопека не относился к числу сугубо городских и по существу занимал промежуточное положение между собственно городскими и сельскими районами афинского полиса, на его территории жило немало богатых и известных афинян. К их числу относился, например, выдающийся афинский стратег Аристид Справедливый, прославившийся своим героизмом в период греко-персидских войн и явившийся наряду с фемистоклом творцом Делосской симмахии – того оборонительного эллинского союза, что позже, уже в эпоху Перикла, превратится в прославленный Афинский архэ – Первый Афинский морской союз. И, на наш взгляд, упоминание в источниках того обстоятельства, что, по словам того самого Лисимаха, что был сыном Аристида Справедливого, Аристид и его сосед Софрониск не просто были знакомы, они были товарищами и друзьями, сыграла в жизни Сократа определенное значение [5].

Мало того что дружба отцов по наследству передалась и детям: сам Лисимах с удовольствием общался с Сократом и очень высоко оценивал как его умственные, так и педагогические и даже военные способности. Важнее то, что сын небогатого каменотеса Сократ уже с детства получил возможность доступа в тот круг, что сформировался вокруг богатых и знатных афинских фамилий, в тот самый правящий слой, где все не просто разбирались в политике, а разбирались профессионально.

Кстати сказать, само близкое знакомство потомственного аристократа Аристида и каменотеса Софрониска было по тем временам совершенно нормальным явлением и вполне находилось как в русле тех традиций афинской демократической взаимопомощи, что были приняты в демах с легкой руки создавшего их за сорок лет до рождения Сократа (в 409–405 годах до н. э.) реформатора-демократа Клисфена, так и в русле наследственных традиций афинских аристократических родов, которые всегда занимались благотворительностью и активно помогали своим менее состоятельным соседям и просто землякам.

Кроме того, общение каменотеса Софрониска с домом прославленного Аристида могло иметь и еще одно простое объяснение: вплоть до эпохи Перикла заказ статуй и строительство пышных храмов чаще всего было делом преимущественно частным. Афинские богачи и аристократы стремились перещеголять друг друга в

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
строительстве бань и портиков, часовен и просто дворов богам и героям, что украшали фронтоны и просто дворы тех, кто относился в Афинах к сливкам общества. Соответственно, дружба с аристократическим родом именно тогда, когда отличавшиеся на полях сражений под Марафоном и Платеями, Артемисием и Саламином отпрыски благородных афинских фамилий стремились навсегда запечатлеть свои подвиги в мраморе и камне, вполне могла обеспечивать каменотеса Софрониска теми самыми заказами, доходами от которых как раз и покрывались затраты на воспитание подрастающего Сократа.

В этой связи, стоит обратить внимание читателя на то, что сам контекст многих диалогов Ксенофонта и Платона, вкупе с той легкостью, с которой, казалось бы, безродный простолоудин Сократ попадал в самые элитарные кружки и компании Афин еще в эпоху Перикла, то есть еще за десять-пятнадцать лет до момента обретения своей действительно всеафинской и панэллинской известности, с учетом определенной консервативности афинского позднеродового общества, с высокой долей вероятности означает: несмотря на разного рода нюансы своего происхождения, Сократ был знаком с афинской знатью еще с детства, считался в ее кругу «своим человеком» [6]. И несомненно то, что начало этому было положено тогда, когда он еще в детстве вместе с отцом присутствовал на пирах аристократов (дома у того же Аристиды) и обучался в гимназиях и палестрах вместе с аристократической молодежью.

На то, что несмотря на простоту своего происхождения, Сократ был вхож в круг аристократической молодежи еще с юности, указывает и то обстоятельство, что позднее его просили стать учителем своих детей многие очень знатные афиняне. Кроме того, показателем и сам ряд наиболее выдающихся учеников Сократа – Алкивиад, Критий, Ксенофонт и сам Платон; все они происходили из очень знатных аристократических родов.

А если учесть, что даже в самый расцвет демократического режима Афин вопрос о том, в каком именно гимназии или палестре должны обучаться дети аристократов, являлся для них принципиальным, являлся частью их престижа, и того же стратега-демократа Фемистокла всю жизнь упрекали, что он учился в том гимназии в Киносарге, куда ходили дети, являвшиеся незаконнорожденными, можно быть уверенными в том, что Сократ учился и общался в своем детстве именно с отпрысками благородных фамилий [7]. И это означает, что считать будущего нищего чудака-философа происходящим из совсем уж народной среды, вовсе не следует. Да и само последующее народное же раздражение от некоего «умника», регулярно ставившего представителей демоса в настоящие логические тупики, и вылившееся впоследствии в дело Сократа, еще одно явное тому подтверждение.

Говоря об этом, следует выразить свое отношение к тем двум моментам в биографии Сократа, которые являются общим местом в большинстве посвященных ему работ. Во-первых, представляется в корне неправильным говорить о том, что широко образованный Сократ был самоучкой: информация Ксенофонта и Платона слишком однозначно свидетельствует, что гимназии и палестры были его стихией, а великолепное знание всего того, что являлось в те годы обязательной программой афинских школьников явно являлось наследством Сократа еще с собственного детства.

Во-вторых, представляется надуманным говорить о том, что юность Сократа прошла в мастерской отца, и будущий мыслитель личным трудом создавал бюсты и скульптуры, отделявал фронтоны и вылепил ту знаменитую группу Харит, что украшала вход в афинский Акрополь. И дело тут даже не в том, что если бы юный Сократ на самом деле что-либо ваял, то впоследствии, на пике его известности, в Афинах обязательно имелись бы такие граждане, что хвастались бы своим обладанием данными предметами, и это тут же нашло свое отражение в источниках. Неправильность подобных суждений видится в другом: согласно воспоминаниям Платона и Ксенофонта, сам Сократ всю свою жизнь открыто презирал как занятие ремеслом, так и самих ремесленников.

Так, по словам Сократа, приведенным в «Домострое» Ксенофонта: «Занятие ремеслами зазорно и пользуется дурной славой в городах. И все это потому, что ремесло вредит телу и рабочим, и надсмотрщиков, заставляя их вести сидячий образ жизни, без солнца, а при некоторых ремеслах приходится проводить весь день у огня. А когда тело изнеживается, то и душа становится гораздо слабее. К тому же ремесла оставляют мало свободного времени для заботы еще о друзьях и о родном городе. Поэтому ремесленники считаются непригодными для дружеского общения и плохими защитниками отечества» [8].

Ксенофонт сообщает нам, что, по мнению Сократа, самый лучший вариант деятельности – это земледелие – мать и кормилица всех профессий. Он так цитирует Сократа: «Люди, связанные с землей, подали бы голос, чтобы ее защищать, а ремесленники – за то, чтобы не сражаться, но как они приучены с детства, сидеть без труда и опасности. Мы пришли к заключению, что для человека благородного самое лучшее занятие на земле – земледелие, посредством которого люди добывают себе все, что нужно для жизни. Этому занятию, как мы решили, очень легко научиться, и очень приятно работать при нем; оно делает тело красивым и сильным, а душе оставляет много свободного времени для заботы о друзьях и отечестве... Вот почему такой образ жизни пользуется величайшим почетом у городов – потому, что признано, что он делает людей самыми лучшими гражданами, наиболее любящими отечество»

[9].

Безусловно, во всех этих цитатах нашло свое отражение и то, что и Ксенофонт, и Платон сами происходили из аристократических родов, имели землевладения, являлись великолепными военными и спортсменами, и потому, как и было принято в аристократических кругах всех времен и народов, очень ценили досуг и весьма презирали тех, кто данной роскошью не обладал. Однако, поскольку подобных высказываний Сократа и у Ксенофонта, и у Плутарха фигурирует несколько десятков, эти выдающиеся ученики вряд ли взяли бы на себя смелость вложить в уста Учителя то, что вступало бы в диссонанс с его реальными высказываниями. И потому в откровенно уничижительном отношении Сократа к ремесленничеству, к труду собственными руками, с нашей точки зрения, можно увидеть и то, что, скорее всего, сам юный Сократ, вращаясь с детства в кругах тех, кто располагал досугом в самой полной мере – в кругах аттических аристократов, не мог не проникнуться той идеологией, тем духом, той философией жизни, что были приняты именно в этой страте афинского общества. А как известно, именно признание досуга как одной из высших ценностей жизни и являлось той специфической чертой менталитета эллинской элиты, что, собственно говоря, и стала той питательной основой, на которой выросла и античная культура и античная же философия [10].

О духовном родстве презирающего трудовые профессии Сократа со взглядами аристократов его времени говорит и тот знаменитый эпизод из юности друга Сократа Алкивиада, когда этот знатный юноша со скандалом отказался учиться игре на флейте, ссылаясь только на то, что этот вид деятельности требует чрезмерного напряжения рта и искажает спокойновеличавое выражение лица. Родственники поддержали Алкивиада и изучение флейты было исключено не только из его школьной программы, но и из программы других аристократов [11]. С учетом же того, что примерно в это же время именно Сократ становится главным другом Алкивиада, не стоит сомневаться: молодой философ совершенно однозначно разделял аристократические представления о вредности и неприличности физического труда и потому... вряд ли имел опыт какой-то трудовой биографии.

Кстати сказать, это унаследованное от аристократического окружения презрительно-критическое отношение Сократа к представителям трудовых и ремесленных профессий (за исключением земледелия) в будущем опять-таки сыграет свою негативную роль и в формировании в обществе отношения к мыслителю и, собственно говоря, уже на судебном процессе над философом. Выросший все-таки в большей степени в сельском районе, воспитанный в общении с аристократами, в будущем Сократ философствовал в том городе, что являлся ремесленной мастерской чуть ли не всей Эллады, в тех самых Афинах, где Народное собрание и суд-гелиэя в большинстве своем состояли именно из тех самых гончаров и ткачей, плотников и пекарей, что объединенные в политические корпорации демократов были уже в состоянии жестоко наказывать ту благородную публику, что посматривала свысока на тех, кто горбил спину в своих мастерских. И как бы ни был в своей жизни Сократ осторожен, не заметить нет-нет, но проскальзывающие именно аристократические нотки в его оценках окружающей действительности, его современники не могли.

Подождивая, следует заметить: нет никаких сомнений в том, что Сократ происходил именно из незнатной и небогатой семьи ординарного скульптора-каменотеса Софрониска и повитухи Финареты. Однако можно предполагать, что его родители сознательно не стремились к тому, чтобы их сын продолжал трудовой путь отца, и всячески способствовали переходу Сократа в более высокие социальные слои. А поскольку в Афинах, так же как и во все времена

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
и у всех цивилизованных народов, наиболее оптимальным способом повысить свой социальный статус являлось получение элитарного образования и возвращение в среде того благороднорожденного юношества, что имели свободное время и свободные деньги (для данного вида времяпровождения), то, судя по всему, будущий великий мыслитель, завершив к возрасту 18–20 лет цикл обязательного мусического и гимнастического образования, просто продолжил свое обучение у известных мыслителей того времени.

На правильность предположения о том, что молодой Сократ никогда не являлся представителем трудовой части афинского населения и не работал в качестве ремесленника или крестьянина, нас также наводит и отсутствие в источниках хоть какой-либо информации как о последующих встречах Сократа либо с кем-то из своих товарищей или коллег по профессии, так и вообще информации о том, что он имел какие-то профессиональные навыки. Таким образом, мы вправе предположить, что Сократ уже с юности являлся профессиональным ученым, продолжившим после окончания школы-палестры свое обучение у кого-то из тех многочисленных учителей мудрости, что во множестве съезжались в Афины в просвещенную эпоху Перикла.

Вообще, следующие «постшкольные» пятнадцать лет жизни Сократа (с 20 лет до 35 лет), пришедшиеся приблизительно на 450–435 годы до н. э., очень скупо освещаются в источниках и покрыты пеленой неясности. Задаваясь же вопросом о том, чем же конкретно мог заниматься уже взрослеющий Сократ

в этот период своей жизни, следует сразу отметить еще одну особенность биографии Сократа: все эти годы будущий великий философ прожил, ни на день не выезжая из родных Афин. В платоновском диалоге «Критон» аллегорические Законы иронически говорят ему: «У нас, Сократ, имеются великие доказательства тому, что тебе нравимся и мы, и наш город. Потому что не сидел бы ты в нем так, как не сидит ни один афинянин: никогда ты не выходил из города ни на один праздник, ни еще куда бы то ни было, разве что однажды на Истм, да еще на войну, никогда ты не путешествовал, как другие люди, и не нападала на тебя охота увидеть другой город и другие законы». И ниже Законы еще раз отмечают, что Сократ покидал Афины даже реже, чем хромые, слепые и прочие афинские калеки [12].

В силу наличия данной информации становится понятно, что Сократ находится вне стереотипной античной традиции, согласно которой великие люди (как античные мудрецы Солон или Ликург) в молодые годы были просто обязаны путешествовать по миру и знакомиться с традициями и изобретениями других народов. Соответственно, мы можем быть точно уверены: со своего рождения в 470 году до н. э. и до 432 года до н. э., когда философ был призван в армию и отправился осаждать Потидею, Сократ прожил исключительно в Афинах и, судя по всему, занимался своим философским образованием. Кстати, наличие данной информации о «безвыездности» молодого философа сразу исключает и то, что Сократ был в эти годы процветающим ремесленником, торговцем или кем-то еще из того длинного списка тех людей, что могут ассоциироваться у нас с процессом зарабатывания денег.

Не увлекался Сократ и военной службой. В период с 450 по 435 год до н. э. Афины участвовали во множестве военных кампаний, однако, как уже было сказано выше, не выезжая в течение этого времени из Афин ни разу, находясь в том возрасте, в котором афинские мужчины чаще всего призывались на службу в армию, тем не менее, Сократ ни разу не был на нее призван.

С учетом того, что Сократ был физически здоров и позже никогда не уклонялся от военных призывов, в историографии обычно утверждается, что причина возникновения данной ситуации такова: молодой мыслитель был настолько катастрофически беден, что не относился к тем зажиточным и даже средним слоям афинского гражданства, откуда в то время и рекрутировались гоплиты-новобранцы. И именно эта самая его бедность (проистекающая от аристократически-философского неприятия личного труда) принимается за то обстоятельство, вследствие которого Сократ и не спешил обзаводиться семьей. Молодой мужчина так серьезно занимался своим обучением мыслетворчеству, что такие «ритуальные» для всякого афинского мужчины того времени увлечения, как спорт, охота, война, путешествия, политика, любовные интрижки и тихий семейный быт, были с этим попросту несовместимы.

Однако представляется, что данное объяснение является не совсем корректным. Во-первых, точно известно, что Сократ был очень крепким, можно сказать, кряжистым, и довольно сильным человеком. Известно и то, что даже в более

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
чем почтенном по античным меркам возрасте Сократ обладал отличным здоровьем, с удовольствием боролся и на пирах отчаянно плясал. Можно не

сомневаться: обладая таким физическим потенциалом, молодой Сократ

обязательно был бы призван в армию хотя бы в качестве легковооруженного пехотинца или даже матроса на кораблях вне своего всякого желания или нежелания. Особенно с высокой степенью вероятности это могло бы произойти в период с 450 по 435 год до н. э., когда, расширяя экспансию Архэ, афиняне каждый год отправляли множество морских эскадр для патрулирования акватории Афинского морского союза и высадки десантов вдоль морских проливов.

Итак, с нашей точки зрения, здоровый мужчина, не отягощенный наличием семьи и детей, и никуда не отлучавшийся из Афин, вряд ли смог бы избежать службы в армии или во флоте в самый разгар афинской внешнеполитической активности, тем более в тот период своей жизни, когда ему было от двадцати до тридцати пяти. И тем не менее, факт остается фактом: впервые Сократ оказался в армии только уже в тридцать восемь лет! Да и то, имеются веские основания считать, что все военные экспедиции философа были связаны исключительно с тем, что он желал быть рядом со своим другом- любовником Алкивиадом. И здесь, как уже было сказано выше, отговорки о бедности Сократа глубоко сомнительны: легковооруженным или матросом его бы отправили служить все равно.

Платон и Ксенофонт ничего не сообщают нам о том, каким образом Сократ избегал службы в армии в самый расцвет призывного возраста. Однако отсутствие о Сократе анекдотов, аналогичных тому, как избегал отправки в армию его друг и современник астроном Метон, который, уклоняясь от сицилийской экспедиции, дошел до того, что решил притвориться безумным, и в конце концов даже поджег свой дом вблизи Росписного портика (и только тогда архонты его отпустили), означает, что это уклонение не вызывало для него большой сложности [13]. Да и то обстоятельство, что позже Сократ был допущен к выполнению должностных полномочий члена афинского городского Совета Пятисот (Буле) означает, что уклонением от службы в армии он свою репутацию никак не запятнал.

Пытаясь разгадать загадку о нюансах взаимоотношений между военнообязанным Сократом и афинской армией, правильный ответ можно увидеть в явно обнаруживаемой близости Сократа к правящей в Афинах группировке Перикла. А сама же эта близость, судя по всему, была производной от той группы афинских интеллектуалов, в которую с юности попал стремящийся к знаниям Сократ.

Согласно данным Диогена Лаэртция, Сократ был слушателем Анаксагора и Дамона. После осуждения Анаксагора он слушал Архелая – физика. Якобы в возрасте двадцати лет Сократ общался с Парменидом, философом, создавшим произведение «О природе». Примерно в возрасте 25 лет он попадает в обучение к Продикку Косскому, софисту, специализирующемуся на филологии и лингвистике, анализе смысла слов и фраз. Имеется информация о том, что Сократ ходил в школу ученика Анаксагора Архелая, создавшего в Афинах школу физиков, исследователей бытия.

Главным именем среди всех этих мыслителей было имя Анаксагора из Клазомен, слушателя другого выдающегося натурфилософа Анаксимена. И, как мы точно знаем, Анаксагор являлся другом и в какой-то степени учителем бессменного лидера Афин Перикла и его гражданской жены Аспасии. Знаем мы также и то, что музыкой Сократ занимался ни у кого иного, как у Дамона, наставника Перикла. Кроме того, согласно приводимым Платоном сообщениям, Сократ был очень дружен с самой Аспасией, у которой он, будучи еще молодым, получал уроки риторики. Так, в разговоре с Менексеном Сократ с гордостью говорит о том, что его учительницей риторики была именно Аспасия, которая обучила многих хороших ораторов, например Перикла. И он считает себя ее учеником, и вполне этим гордится, так как знаменитая надгробная речь Перикла, произнесенная им в начале Пелопонесской войны и процитированная у Фукидида, была частично подготовлена именно гетерой и иностранкой Аспасией, женой Перикла [14]. Вслед за Платоном о дружбе Сократа с Аспасией и их мудрых беседах сообщает нам в своих «Пирующих софистах» Афиней [15].

Любопытен и еще один момент. В «Воспоминаниях о Сократе» Ксенофонта приводится разговор Сократа с Феодотой, знаменитой афинской гетерой, которая была близким человеком для Алкивиада, и, по преданию, была именно

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
той женщиной, что похоронила его после убийства в Азии по заказу «тридцати тиранов». Сообщение Ксенофонта о том, что беседа началась с того, что кто-то в присутствии Сократа упомянул о Феодоте и сказал о том, что красота ее выше всякого описания [16]. Буквально теми же словами, видимо, повторяя текст Ксенофонта, сообщает об этой ситуации Афиней: «Когда кто-то в присутствии Сократа сказал о гетере Феодоте, что она замечательно красива, а ее грудь не поддается никакому описанию, Сократ сказал: «Нам нужно пойти посмотреть на эту женщину: нельзя понаслышке судить о красоте» [17].

Решив так, Сократ и его друзья тут же пришли к Феодоте и застали ее позирующей перед каким-то живописцем. Вся компания какое-то время рассматривала гетеру и восторгалась ею, а затем состоялся сам разговор между Феодотой и Сократом. В самом этом моменте есть два примечательных нюанса. Известно, что наиболее дорогостоящие афинские гетеры, даже являясь по своему определению «публичными женщинами», тем не менее вели довольно закрытый образ жизни и уж совершенно точно не пускали к себе шумные компании тех людей, у которых не было денег. Та легкость, с которой Сократ и его друзья зашли к Феодоте, должна была по меньшей мере означать следующее:

- Сократ был настолько известен в Афинах, что был вхож в совершенно любой дом;
- Феодота знала о том, что Сократ когда-то был хорошо знаком с эталоном всех гетер Эллады – гетерой Аспасией, по сути дела второй женой великого афинского стратега Перикла;
- сам Сократ поддерживал с Феодотой хорошие отношения;
- Сократ по-прежнему считался другом Алкивиада, Феодота знала, как много Сократ значил для Алкивиада, и потому дом подруги Алкивиада был для него всегда открыт (даже в тот момент, когда она была занята с художником).

Даже в том случае, если в данной ситуации имели место все эти обстоятельства, представляется, что наиболее значимым был все-таки именно последний момент – личные отношения Сократа и Алкивиада. Соответственно, когда известие о посещении Сократом гетеры Феодоты облетело Афины и стало эпизодом светской хроники, связь Сократа, Алкивиада и Аспасии для многих афинян стала более очевидной.

Кроме того, важен и второй нюанс: отношения в Афинах к гетерам. Есть все основания полагать, что, несмотря на наличие в Афинах довольно значительного числа известных гетер, отношение к ним в гражданском коллективе было очень враждебным. Даже великому Периклу, в период своей многолетней бессменной стратегии, однажды пришлось плакать на Народном собрании и умолять граждан, чтобы они позволили вручить право афинского гражданства своему сыну от гетеры Аспасии Периклу, формально считавшемуся незаконнорожденным.

И тот факт, что Сократ не только не скрывал своих хороших отношений с прославленной гетерой Аспасией, но и регулярно напоминал об этом, для нас может означать только одно: Аспасия каким-то образом сыграла очень большое значение в судьбе самого Сократа. Причем, Сократ был ей за что-то так благодарен, что когда в 406 году до н. э. афиняне проголосовали за казнь ее сына от Перикла (Перикл-младший был тогда стратегом в битве при Аргинусских островах), только один Сократ осмелился выступить против обсуждения этого вопроса и даже сорвал сам ход голосования. При том что, как показывает его биография, Сократ никогда не интересовался ходом внутри- и внешнеполитических дискуссий, данное ревностное участие философа в судьбе сына Перикла от Аспасии означает только одно: Сократ считал себя кровно обязанным и этому роду, и лично Аспасии. И тот факт, что сына Перикла все равно казнили, не умаляет усилий Сократа: оставшись на Народном собрании в одиночестве, тем не менее он остался верен интересам семьи Аспасии – Перикла и показал себя человеком, помнящим добро.

Скажем больше: в «Домострое» Ксенофонта в качестве примера жены, знающей, как правильно вести хозяйство, Сократ приводит именно Аспасию и говорит о том, что он познакомит с ней Критобула и она сама расскажет о своем искусстве домоводства [18]. И само это приведение в качестве примера образцовой жены... дорогой проститутки(!) настолько противоречило нормам

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
афинской общественной морали, что совершенно понятно: это не выдумка Ксенофонта, это еще один пример верности Сократа тому человеку, что оказал ему в жизни очень большие услуги.

Таким образом, у нас есть все основания полагать: продолжив после окончания школы свое образование, Сократ не просто стал слушателем таких великих мыслителей, как Анаксагор и Архелай (таких впоследствии канувших в Лету «просто слушателей» в Афинах было великое множество), но и волею судеб попал в тот элитарный афинский интеллектуальный кружок, который позже будет назван «кружок Аспасии – Перикла – Анаксагора». И можно быть уверенными в том, что именно дружба с Аспасией помогла Сократу избежать рискованного участия во множестве военных экспедиций, организованных ее мужем Периклом в 440–430-х годах до н. э.

Судя по всему, именно близость к кружку «Аспасия – Перикл – Анаксагор» позволила Сократу не только получить, если можно так выразиться, «высшее философское образование», но и создать близкие отношения с юным воспитанником Перикла Алкивиадом. Тем самым будущим скандальным и амбициозным политиком и военачальником Алкивиадом, что почти четверть века так или иначе будет определять политический курс Афин, а затем погибнет в Азии от рук наемных убийц, направленных к нему теми самыми «тридцатью тиранами», которые в этот же момент времени будут пытаться покончить в Афинах с учением Сократа и которые когда-то сами прошли у него обучение.

Алкивиад – вообще отдельная глава биографии Сократа, такая глава, которую можно легко развернуть в целую книгу. И именно поэтому мы оставим анализ этих взаимоотношений пока в стороне, обратившись к ним чуть позже. Сейчас, в рамках общего прорисовывания первых этапов биографии Сократа, стоит только еще раз подчеркнуть: у нас есть все основания быть уверенными, что так называемые «военные страницы» жизни выдающегося философа связаны исключительно с тем, что приближайшийся к сорока годам взрослый мужчина был настолько привязан к своему на пятнадцать лет более молодому другу-любовнику (мечтавшему о выдающейся военной карьере и сумевшему-таки стать великим полководцем), что решил сопровождать его на протяжении сразу нескольких военных походов.

С 432 по 429 год до н. э. афиняне осаждали Потидею, перед самым началом Пелопоннесской войны вышедшую из состава Афинского морского союза. Вместе со своим другом Алкивиадом, под стенами этой крепости оказался и Сократ, который запомнился всем присутствующим двумя вещами. Во-первых, Сократ, по словам Алкивиада, выносливостью превосходил не только молодежь, но и вообще всех. Как говорил в «Пире» Платона Алкивиад: «Когда мы оказывались отрезаны и поневоле, как это бывает в походах, голодали, никто не мог сравниться с ним выдержкой. Зато когда всего бывало вдоволь, он один бывал способен всем насладиться; до выпивки он не был охотник, но уж когда его заставляли пить, оставлял всех позади, и, что самое удивительное, никто никогда не видел Сократа пьяным. Точно так же и зимний холод – а зимы там жестокие – он переносил удивительно стойко, и однажды, когда стояла страшная стужа и другие либо вообще не выходили наружу, либо выходили, напялив на себя невесть сколько одежды и обуви, обмотав ноги войлоком и овчинами, он выходил в такую погоду в обычном своем плаще и босиком шагал по льду легче, чем другие обувшись. И воины косо смотрели на него, думая, что он глумится над ними» [19].

Во-вторых, опять же во время того похода под Потидею, по сообщению все того же Алкивиада, Сократ как-то утром о чем-то задумался, и, погрузившись в свои мысли, застыл на месте, и так как дело у него не шло на лад, он не прекращал своих поисков и все стоял и стоял. Наступил уже полдень, и люди, которым это бросалось в глаза, удивленно говорили друг другу, что Сократ с самого утра стоит на одном месте и о чем-то раздумывает. Наконец, вечером, уже поужинав, некоторые ионийцы – дело было летом, вынесли свои подстилки на воздух, чтобы поспать в прохладе и заодно понаблюдать за Сократом, будет ли он стоять на том же месте и ночью. И оказалось, что он простоял там до рассвета и до восхода солнца, а потом, помолвившись солнцу, ушел [20].

Возвратившись в 429 году из-под Потидеи, Сократ вернулся к своему обычному философствованию вместе с Алкивиадом и своими друзьями. Однако, пока философ находился в длительном походе, Афины претерпели значительные изменения. Суть этих изменений заключалась в двух моментах: Во-первых, осенью 429 года до н. э. от чумы умер великий Перикл. После череды громких



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
скандалов, таких как «Дело Фидия», «Дело Анаксагора», «Дело Аспасии», кружок афинских интеллектуалов прекратил свое существование. Наступило временное возвышение радикального демократа-кожевника Клеона, а вместе с этим торжество необразованного демоса. Свободно философствовать в Афинах стало довольно небезопасно, и потому на протяжении нескольких лет в Афины редко заезжали мыслители и софисты.

Во-вторых, после успешного похода под Пилос афиняне уверовали в быструю победу над Спартой и потому вплоть до своего разгрома в 422 году под Амфиполем (когда погиб и Клеон), все их мысли занимала только война и приближение победы. Мужчины и юноши были в походах, палестры и бани пустовали. Теоретические дискуссии о вечном были временно оставлены в стороне, главное значение имела только военная практика.

И вот, судя по всему, именно в этот самый переходный момент, если можно так выразиться «интеллектуального вакуума», когда одна интеллектуальная группа (Анаксагор, Архелай, Геродот, Фидий, Аспасия) прекратила свое существование, а другая (софисты протагор, Горгий, историк Фукидид и т. д.) – еще не стала важным элементом общественной жизни, внимание афинян оказалось привлечено как раз именно к Сократу. Ведь волею судеб именно этот человек оказался первым из афинян, кто занялся философией профессионально, все остальные философы до этого являлись для Афин чужеземцами, приезжими, временными. И вот в начале двадцатых годов Сократ не просто оказался единственным профессиональным афинским философом, но и какое-то время вообще оставался единственным философом в Афинах. И интерес к нему тем более усиливался от того, что Сократ был другом яркого и эпатажного Алкивиада, постепенно начинавшего делать свою политическую карьеру и уже приближающегося по своей популярности к демократу Клеону, демагогу Гиперболу и аристократу Никию.

Итак, все оказалось вовремя и к месту. Войдя, благодаря дружбе с Аспасией в самые высшие и образованные слои афинского общества двадцатых годов V века до н. э., будучи как Луна Солнцем подсвеченным блеском Алкивиада, Сократ поневоле привлекал к себе внимание не только своей выдающейся (и удивительной для афинян) образованностью, но и особой внешностью и особыми подходами к жизни. Так, судя по всему, именно в двадцатые годы пятого века до н. э. Сократ оказался особенно уместен, он постепенно стал символом местного афинского мыслительного творчества, стал для Афин фигурой по-своему знаковой.

Поскольку Алкивиад являлся в этот момент времени настоящим кумиром всей афинской молодежи, а молодежь страстно мечтала повторять путь успеха блистательного молодого политика, нет ничего удивительного в том, что в обществе сформировалось убеждение, что более десятилетия находящийся рядом с Алкивиадом Сократ – как раз и есть тот самый Учитель мудрости, без наличия которого Алкивиад никогда бы не достиг высот своей популярности. Так, еще одним авторитетом афинской молодежи постепенно становится Сократ, выгодно отличавшийся от приезжающих в Афины учителей софистики как своим постоянным наличием в городе, так и отсутствием платы за свое общение.

Размеренно поднимаясь вместе со своим сиятельным другом и учеником Алкивиадом на пьедестал сначала общеафинской, а затем и общезеллинской известности, Сократ вместе с ним принял самое непосредственное участие в военных походах 424–422 годов до н. э. К сожалению, и при Деллии в 424 году и при Амфиполе в 422 году афинская армия была разбита. Тем не менее, проявив себя как мужественный воин и счастливо избежав ран, Сократ только увеличил к себе общественное уважение, и, достигнув к тому времени пятидесяти лет, вышел как воин на заслуженный отдых: отныне необходимость участвовать в военных походах ему больше не грозила.

С 422 года до н. э. Сократ мог безраздельно посвятить себя философии уже ни на что больше не отвлекаясь. Тем более, что этому благоприятствовало и другое обстоятельство: после гибели при Амфиполе в 422 году политического лидера Клеона, в Афинах начинается эпоха Алкивиада: претендуя на почти единоличное лидерство в принятии важнейших политических решений, уже повзрослевший Алкивиад постепенно отходит от Сократа, точнее, из-за своей занятости начинает общаться с ним все меньше и меньше. А между тем, как уже было сказано, рост авторитета Алкивиада в Афинах только способствовал повышению притягательности Сократа для амбициозной и интеллектуальной афинской молодежи. Во всяком случае и Платон, и Ксенофонт едины в описаниях того, как много родителей просили Сократа вразумить своих отпрысков и

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
научить их доблестям государственного управления.

Так, примерно к 422–420 году до н. э. само историческое время подвело Сократа к тому, чтобы выйти на ту самую орбиту своей жизни, которую он уже не покидал до самой своей трагической кончины. Он был здоровым пятидесятилетним мужчиной, ему не было конкуренции по философской подготовленности, он был вхож в самые лучшие дома Афин, имел блестящего покровителя в лице Алкивиада, и если бы на месте Сократа был бы кто-то другой, то, вне всякого сомнения, мы получили бы великого основателя какой-либо философской школы, заработавшего на этом множество денег, сделавшего бы приличную политическую карьеру и активно прославлявшего бы самого себя в каких-либо высокоумных высказываниях или риторических судебных речах.

Однако все это оказалось не для нашего Сократа. Как нам известно, он не пошел по пути, уже проторенному к тому времени основателями софистической школы Протагором и Горгием. Сократ оказался совсем иным. И в этой его сократовской своеобразности, как это обычно бывает в жизни каждого человека, сыграло свое значение сложная совокупность субъективного и объективного, внутренних посылов самого индивида и воздействующих на него внешних обстоятельств. И в итоге жизнь Сократа пошла именно по тому сценарию, который мы столь хорошо знаем благодаря Платону и Ксенофнту.

Итак, можно говорить о том, что как личность человек и философ Сократ окончательно сложился где-то в интервале 430–420-х годов до н. э. Именно тогда он во всей своей величественности и простоте предстал не только перед Афинами, но и перед всей Элладой. Оставим Сократа детства и юности, рассмотрим Сократа эпохи его расцвета, увидим его таким, каким в возрасте сорока–пятидесяти лет его вдруг открыли современники, таким, каким он позже вышел на суд афинского общества. Поговорим об этом в следующей главе.

### Глава 3. Зрелый Сократ глазами современников

Одной из тех проблем, с которой сталкиваются биографы великих людей, является то, что свою известность люди приобретают, как правило, в преклонные годы и, соответственно, в памяти современников и потомков они запечатлеваются уже в виде мудрых седовласых старцев, которым все человеческое уже совершенно чуждо. Аналогичная ситуация сложилась и вокруг Сократа: вызывая у всех ассоциации с мудрым, но озорным стариком, он практически не представляется нам в каком-то другом, более молодом состоянии.

В связи с этим, следует заметить, что сами современники благообразным Сократа отнюдь не считали. По их мнению, Сократ был похож на тех мифических существ – силенов (полукозлов–полулюдей), какие бывают в мастерских ваятелей и которых художники изображают с какой-нибудь дудкой или флейтой в руках. Особенно на сатира Марсия, который завораживал людей силой своих уст, а Сократ достигал то же самого эффекта без всяких инструментов, одними своими речами, потрясая и увлекая своих слушателей.

Алкивиад говорил: «Когда я слушаю его, сердце бьется у меня гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз моих от его речей льются слезы; то же самое, как я вижу, происходит и со многими другими. Слушая Перикла и других превосходных ораторов, я находил, что они хорошо говорят, но ничего подобного не испытывал, душа у меня не приходила в смятение, негодуя на рабскую мою жизнь. А этот Марсий приводил меня часто в такое состояние, что, мне казалось – нельзя больше жить так, как я живу... Вот какое действие оказывает на меня и на многих других звуками своей флейты этот сатир» [1].

Действительно, будучи лысым, имея глаза навывкате, приплюснутый нос картошкой, к пятидесяти годам в определенной степени располнев, Сократ мог вызывать только улыбки у тех, кто, живя в славящихся своими спортсменами Афинах, привык видеть мужчин всегда подтянутыми и боеспособными. Однако Сократа комичность его собственного внешнего вида совершенно не смущала, и он по этому поводу даже все время иронизировал. Однажды он шуточно удивился, спросив у красавца Критобула, неужели он, Критобул, красивее Сократа. На что Критобул так же шуточно заметил, что он все-таки красивее Сократа, в противном случае, он был бы безобразнее всех Силенов в сатирических драмах [2].

Сократ не обиделся на это утверждение и шуточно доказал, что на самом-

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
деле он красивее многих, так как, если считать прекрасным то, что максимально рационально и наиболее подходит для того, чему данная вещь служит, то, выходит, что глаза навывкате Сократа могут видеть гораздо больше и шире, чем глаза тех, у кого они посажены обычным образом, приплюснутый нос с широкими вывернутыми наружу ноздрями не мешает глазам смотреть, а расширенные ноздри лучше обеспечивают улавливание запахов, а большой рот помогает больше откусывать [3].

Интересно и то, что Сократ, судя по всему, считал свою внешность каким-то образом связанной со своими выдающимися мыслительными способностями. Так, когда его друг Феодор однажды сказал ему о том, что среди афинских юношей есть некий Теэтет, который очень похож внешностью на Сократа – имеет такой же вздернутый нос и глаза навывкате, и при этом очень способный, Сократ тут же позвал этого юношу и начал его рассматривать и проверять его разумность своими каверзными вопросами [4]. В итоге Сократ оказался доволен мыслительным потенциалом этого юноши, и Платон позже даже создаст сократический диалог с таким же названием «Теэтет». Причем, судя по всему, и для Сократа, и для Платона сам факт наличия похожего на Сократа юноши Теэтета означало, что после их смерти нить разумности в Афинах не будет прервана – в городе еще имеются расположенные к умствованию юноши.

При всей внешней несерьезности, тело Сократа было крепко и выносливо. Подтверждением этому, по словам историка Элиана, служит то обстоятельство, что когда повальная болезнь (чума) косила афинян и люди умирали или лежали при смерти, один только Сократ остался здоров [5]. Впрочем, удивляться физической крепости Сократа не стоит: в конце концов, мы же знаем о том, что он участвовал, как минимум, в трех серьезных военных операциях, и вышел из них без единого ранения. Что в то время должно было означать не только физическую крепость человека, но и наличие у него значительного мужества. Того самого мужества, которое не покидало Сократа до самой смерти, и сообщения о котором донесены до нас Платоном и Ксенофонтом.

Так, у Платона о храбрости Сократа говорит прославленный афинский военный начальник Лахет, он говорит о том, что во время войны Сократ делает честь не только своему отцу Софрониску, но и своей родине. Во время бегства из-под Делия Сократ отступал вместе с Лахетом и, по его словам, если бы другие держались так, как Сократ, то позорного поражения тогда бы не было [6].

Бывший в этом бою вместе с Сократом Алкивиад добавляет: «А хотите знать, каков он в бою? Тут тоже нужно отдать ему должное. В той битве, за которую меня наградили военными начальники (под Потидеей – прим. автора), спас меня не кто иной, как Сократ. Не захотев бросать меня, раненого, он вынес с поля и мое оружие, и меня самого. А сам Сократ затем поддержал военных начальников присудить награду не ему, а именно мне, Алкивиаду...»

Особенно же стоило посмотреть на Сократа, друзья, когда наше войско, обратившись в бегство, отступало от Делия. Я был тогда в коннице, а Сократ в тяжелой пехоте. Он уходил вместе с Лахетом, когда наши уже разбрелись. И вот я встречаю обоих, и, едва их завидев, призываю их не падать духом и говорю, что не брошу их. Вот тут-то Сократ и показал мне себя с еще лучшей стороны, чем в Потидее – сам я был в меньшей опасности, потому что ехал верхом. Насколько прежде всего было у него больше самообладания, чем у Лахета. Он, говоря словами Аристофана, «чинно глядя то влево то вправо», то есть спокойно посматривал на друзей и на врагов, так что даже издали каждому было ясно, что этот человек, если его тронешь, сумеет постоять за себя, благодаря чему оба они благополучно завершили обход. Ведь тех, кто так себя держит, на войне обычно не трогают, преследуют тех, кто бежит без оглядки»

[7].

О личной храбрости Сократа свидетельствует также еще один эпизод, сообщенный нам Элианом. Однажды Сократ поздней ночью возвращался с пира, несколько отчаянных юношей, прослышав об этом, запаслись зажженными факелами и масками Эриний и устроили ему засаду, неожиданно выскочив на его пути. Однако, к их большому удивлению, Сократ не оробел, спокойно остановился и стал задавать вопросы, ровно так, как он привык это делать в Ликее или Академии [8].

Спокойствие и самообладание Сократа постепенно стали притчей во языцях.

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Его жена Ксанטיפпа даже утверждала, что, несмотря на тьму перемен в городе и в их собственной жизни, Сократ, выходил ли он из дома или возвращался, сохранял всегда одинаковое выражение лица, так как свыкался со всем без труда, никогда не терял присутствие духа и не отдавал себя под власть печали и страха [9].

Описав Сократа как, по афинским меркам, на редкость некрасивого, но при этом очень мужественного и выдержанного мужчину, самое время сказать и о его финансовом положении. В связи с тем, что и Платон, и Ксенофонт застали своего учителя уже в возрасте, Сократ имел очень небольшой дом, расположенный непосредственно в Афинах и не совсем понятно, каким образом Сократу доставшийся. В этом смысле возможны как минимум три версии – наследство от родителей, подарок кого-то из друзей или приданное легендарной жены Сократа Ксанטיפпы. Однако вне зависимости о том, каким образом Сократ приобрел крышу над головой, несомненно одно: достатка в доме великого философа никогда не было.

Скажем больше: о неприхотливости Сократа в быту в Афинах слагали целые легенды. Так, Ксенофонт однажды сказал об Учителе: «Жизнь обходилась ему так дешево, что не знаю, можно ли мало так зарабатывать, чтобы не получать столько, сколько было достаточно для Сократа. Пищи он употреблял столько, сколько мог съесть с аппетитом, а к еде приступал с такой подготовкой, что голод служил ему приправой; питье всякое ему было вкусно, потому что он не пил, если не чувствовал жажды» [10].

Софист Антифон шутил, что Сократ живет так, что при его образе жизни ни один раб не остался бы при своем господине. Еда и питье у Сократа всегда самые скверные, гиматий у него скверный, и один и тот же он носил и зимой и летом, ходил всегда босой и без хитона [11].

Сам Сократ гордился своей бедностью, утверждая, что чем меньше человеку нужно, тем ближе он к богам [12]. А на одном из пиров Сократ обосновал свою приверженность бедности следующим образом: «Клянусь Зевсом, бедность – вещь приятная: ей не завидуют, из-за нее не ссорятся; не стережешь ее, – она цела, относишься к ней без внимания, – она становится сильнее» [13]. Когда кто-то заметил Сократу, сколь великое благо достичь того, чего желаешь, он возразил такими словами: «Еще большее, однако, не пытаться что-нибудь желать» [14]. По сообщению Диогена Лаэртция, Сократ говорил, чем меньше человеку нужно, тем ближе он к богам [15].

Однажды, заметив что его друг Алкивиад кичится своим богатством, а особенно принадлежащими ему землями, Сократ повел его туда, где в Афинах хранилась картина с изображением всего круга земного, и предложил найти Аттику. Когда юноша нашел, Сократ попросил его отыскать свои владения, а на слова Алкивиада: «Их тут вовсе нет», – сказал: «Смотри, ты гордишься тем, что не составляет и самой малой части земли» [16].

Когда его друг Критобул предложил Сократу оценить свое имущество, Сократ честно признал, что даже в том случае, если бы ему попался хороший покупатель, то за его дом и за все его имущество можно было бы выручить всего пять мин, что по афинским мерам было практически ничего [17]. Впрочем, и эти упомянутые пять мин кажутся в устах Сократа целым состоянием, если вспомнить, что когда на суде над Сократом решался вопрос о размере возможного штрафа, сам философ посчитал, что он в состоянии выплатить не более одной мины серебра.

Отсюда совсем неудивительно, что в «Домострое» Ксенофонта, произведении, специально написанном для того, чтобы учить молодежь правильному ведению хозяйства, Сократ честно признается, что поскольку он никогда не владел таким состоянием, на котором он мог бы изучить хозяйство, то прибыльно вести его он и не умеет [18].

Временами бедность Сократа доходила до такой степени, что однажды, когда он позвал к обеду богатых людей, то его жене Ксанטיפпе стало стыдно за скромность своего обеда. «Не бойся, – сказал тогда Сократ, – если гости люди порядочные, то они останутся довольны, а если пустые, то нам до них и дела нет» [19]. А когда как-то раз Сократ предложил Ксанטיפпе одеть его гиматий и пойти любоваться праздничным шествием, то Ксанטיפпа была возмущена этим протершимся одеянием. Но и тут Сократ не расстраивался, остроумно заметив: «Видимо, ты хочешь не смотреть, а чтобы на тебя смотрели» [20].

Тем не менее, живя в относительной бедности и, судя по всему, держа свою семью за счет тех подарков, что регулярно отсылали в его дом друзья, Сократ не позволял этому потоку щедрости становиться особенно значительным. Так, когда во время какого-то праздника в Афинах Алкивиад из честолюбия послал Сократу чересчур богатые дары и Ксантиппа была поражена дорогим подарком и просила мужа принять его, Сократ сказал: «Пусть мы в честолюбии не уступим Алкивиаду и откажемся от всего этого» [21].

Когда позже Алкивиад предложил ему большой участок земли, чтобы выстроить дом, Сократ ответил: «Если бы мне нужны были сандалии, а ты предложил бы мне для них целую бычачью кожу, разве не смешон бы я стал с таким подарком?». А, по словам Диогена, глядя на множество рыночных товаров, Сократ часто говаривал: «Сколько же есть вещей, без которых можно жить!» [22].

Бедность Сократа постепенно стала брендом, визитной карточкой философии, ее даже начали копировать. Однако сам Сократ считал это неправильным, и когда однажды он обратил внимание на то, что его ученик Антисфен (будущий основатель кинизма), копируя учителя, старается выставить напоказ дыры на своей одежде, он сказал ему: «Перестань красоваться» [23].

Не очень-то страдая от нищеты, Сократ утверждал, что бездеятельность – сестра свободы. В доказательство он приводил мужество и свободолюбие индийцев и персов, народов, которые весьма непредприимчивы, и, наоборот, в высшей степени оборотистых фригийцев и лидийцев, привыкших к игу рабства [24].

В связи с этим, Сократ неоднократно высмеивал тех своих знакомых софистов, что зарабатывали много денег частными уроками с молодежью. В «Гиппии Большем» он смеется над Горгием из Леонтины, который, прибыв в Афины как посол, затем собрал с города большие деньги, уча молодежь. Также он язвил и над Продиком с Кеоса, который также заработал удивительно много денег, и тем самым оба эти софиста, равно как и начавший традицию собирать деньги за обучение мудрости Протагор, тем самым посрамили выдающихся мудрецов прошлого, которые до этого так и не додумались и учили всех бесплатно. Ведь, по мнению людей эпохи Сократа и Гиппия, мудрец прежде всего должен быть мудр для себя, а мудр тот, кто заработал больше денег [25].

А когда чуть позже один из учеников Сократа, Аристипп из Кирены, первым из его слушателей начал брать плату со слушателей и попытался отсылать деньги учителю, Сократ вернул их обратно и категорически запретил делать ему такие подарки, подчеркнув, что это ему не по душе [26].

Справедливости ради, следует заметить, что переоценивать бедность Сократа все-таки не следует. Определенный минимум благ он имел, доказательством чего является описанный Платоном пример, когда будучи приглашенным на пир к известному афинскому трагику Агафону, Сократ был одет в сандалии и умыт, в общем, выглядел вполне прилично [27].

Понятно и то, откуда брался этот минимум: Сократ имел множество весьма богатых друзей, и они, как это мы позже увидим и на суде над Сократом, всегда были готовы предоставить свои кошельки в распоряжение своего великого друга. Так, Диоген Лаэртский говорит о том, что зажиточный афинянин Критон с такой великой любовью относился к Сократу и так о нем заботился, что тому с молодости ни в чем не было нужды [28]. Он же передает любопытную ситуацию: когда философа Аристиппа стали упрекать за то, что он, последователь Сократа, в отличие от учителя, берет деньги с учеников, тот ответил: «Еще бы! О пропитании Сократа заботились лучшие граждане Афин, а о моем только раб Евтихид» [29].

На простоту и, так сказать, некую правильность жизни Сократа обращали внимание даже комедиографы, которые хотя и беспощадно критиковали его за специфику интеллектуальной деятельности, тем не менее отдавали должное его стремлению к внутреннему самосовершенству, самоограничению и постоянной борьбе за разумность буквально во всем. Так, по сообщению Диогена Лаэртца, даже последовательный и желчный враг Сократа Аристофан в одной из комедий писал о философе:

«Человек! Пожелал ты достигнуть у нас озарения мудрости высшей,

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
О, как счастлив будешь, как славен ты станешь тогда среди эллинов всех и афинян,  
Если памятливы будешь, прилежен умом, если есть в тебе сила терпенья,  
И не зная усталости, зная в себя ты вбирать будешь, стоя и лежа,  
Холодая, не будешь стонать и дрожать, голодая, еды не попросишь,  
От попок уйдешь, от обжорства бежишь, не пойдешь по пути безрассудства»  
[30].

Не стоит удивляться тому, что будучи бедным и при этом категорически отказываясь заниматься хоть чем-нибудь, кроме философии, великий философ вряд ли являлся хорошим мужем и отцом. Согласно простым арифметическим расчетам, если учесть что в момент суда над Сократом его старшему сыну Лампроклу было около двадцати, а Софрониск и Менексен были еще маленькими, ясно, что в брак со своей сварливой Ксантиппой философ вступил где-то в возрасте чуть за сорок лет. Интересно, что именно на этот же возраст пришелся пик любовной привязанности к Сократу Алкивиада. И у Элиана даже содержится красочный рассказ о том, что однажды Алкивиад подарил Сократу большой красиво испеченный пирог, однако Ксанטיפпа сочла, что подношение, посланное любимым любящему, еще сильнее разожжет его чувства, и, по своему обыкновению разозлившись, швырнула этот пирог на пол и растоптала его ногами [31].

Тем не менее, став в мировой истории символом женской сварливости, Ксанטיפпа с честью вынесла нелегкое испытание быть женой Сократа, пройдя с ним по жизни вплоть до самой его кончины, воспитав трех сыновей Сократа. И надо полагать, что и Сократ, отшучиваясь от Антисфена и заверяя его, что он специально взял себе в жены женщину с таким сложным характером, после которого ему так легко находить общий язык с кем угодно, на самом деле, несколько лукавил [32].

Так, благодаря Ксенофону, до нас дошел один нравоучительный разговор между Сократом и старшим сыном Лампроклом. Однажды заметив, что сын сердится на мать за ее поучения, Сократ в своей обычной манере довольно быстро убедил его в том, что своими нравоучениями и заботой Ксанטיפпа только выражает свою любовь к сыну. А в завершение разговора Сократ сказал: «Так вот, сынок, если ты благоразумен, у богов проси прощения за непочтительность к матери, как бы они, сочтя тебя неблагодарным, не отказали бы тебе в своих благодеяниях. А людей остерегайся, как бы они, узнав о твоём невнимании к родителям, не стали все презирать тебя, и как бы тебе не оказаться лишенными друзей. Ведь если люди сочтут тебя неблагодарными к родителям, то никто не будет рассчитывать на благодарность от тебя за твое добро» [33].

Данный пассаж показывает нам, что на самом деле Сократ любил и свою жену, и своих сыновей, испытывал к ним все те отеческие чувства, что характерны для всякого мужа и отца. И даже сообщение Платона о том, что перед тем как выпить бокал с цикутой, Сократ попросил дать ему возможность помыться для того, чтобы не утруждать Ксантиппу омовением своего тела, а затем тепло попрощался с семьей и запретил им наблюдать свое умирание, только показывает нам, что Сократ в своей семейной жизни был все-таки по-своему счастлив, а сварливость Ксантиппы – по большому счету лишь один из элементов легенды о Сократе. Скажем, примерно такой же, как и легенда о крайней любовной воздержанности Сократа.

Так, Ксенофонт писал о Сократе: «От любви к красавцам советовал он тщательно воздерживаться, объясняя это тем, что после начала любовных отношений свободный человек тут же превращается в раба, начинает развращаться на вредные удовольствия, перестает заботиться о прекрасном, начинает напоминать сумасшедшего. С учетом же того, что отходить от любви, по мнению Сократа, – как минимум год, да и то с трудом, ведь при любви (при поцелуе), человек словно впрыскивает другому яд, таким образом, по отношению к любовным увлечениям он держался того мнения, что люди, не чувствующие себя гарантированными от них, должны направлять их на такие объекты, которых, без особенно большой надобности тела, душа не примет, и которые, при потребности его, хлопот не доставят. По мнению Сократа, воздержание – есть основа добродетели и он поборол в себе не только страсть к чувственным наслаждениям, но и любовь к деньгам» [34].

Однако вряд ли Ксенофонт был прав в этом вопросе. Застав своего Учителя в возрасте уже за пятьдесят, видимо, он действительно не застал всего того буйства темперамента Сократа, о котором честно рассказывается в тех диалогах Платона, где друзья философа шуточно предупреждают друг друга, чтобы философа не садили рядом с красивыми мужчинами, иначе он так сильно увлечется ими, что будет потерян для всех окружающих [35].

Не вдаваясь чересчур в подробности любовных связей более молодого Сократа, однако, не желая исказить целостное представление о Сократе и превращать его в монаха-схимника, просто приведем один показательный пассаж Платона, описывающий взаимоотношения между Сократом и, видимо, самой крепкой из его любовных привязанностей, Алкивиадом.

Алкивиад, прибыв пьяным на пир к трагику Агафону, сначала не заметил уже находящегося там Сократа и начал наряжать лентами Агафона. Затем, обернувшись и вдруг увидев Сократа, он сказал:

«— О, Геракл, что же это такое? Это ты, Сократ! Ты устроил мне засаду и здесь. Такая уж у тебя привычка — внезапно появляться там, где тебя никак не предполагаешь увидеть. Зачем ты появился и на этот раз? И почему ты умудрился возлечь именно здесь, не рядом с Аристофаном или с кем-нибудь другим, кто смешон или нарочно смешит, а рядом с самым красивым из всех собравшихся?»

Сократ сказал: Постарайся защитить меня, Агафон, а то любовь этого человека стала для меня делом нешуточным. С тех пор, как я полюбил его, мне нельзя ни взглянуть на красивого юношу, ни побеседовать с каким-нибудь красавцем, не вызывая неистовой ревности Алкивиада, который творит невесть что, ругает меня и доходит чуть ли не до рукоприкладства. Смотри же, как бы он и сейчас не натворил чего, помири нас, а то если он пустит в ход силу, заступись за меня, ибо я не на шутку боюсь безумной влюбчивости этого человека.

— Нет, — сказал Алкивиад, — примирения между мной и тобой быть не может, но за сегодняшнее я отплачу тебе в другой раз. А сейчас, Агафон, — продолжил он, — дай мне часть твоих повязок, мы украсим и эту удивительную голову, чтобы владелец ее не упрекал меня за то, что тебя я украсил, а его, который побеждал своими речами решительно всех, и притом, не только позавчера, как ты, а всегда, — его не украсил». И взяв несколько лент, он украсил ими Сократа и расположился за столом [36].

Таков был Сократ в самый расцвет своих жизненных сил: хоть и не красивый, но мужественный, хладнокровный, веселый, невозмутимый при жизненных и семейных тяготах, способный на сильные чувства (причем, не только к жене), но, самое главное, по-настоящему увлеченный в жизни только одним — философией. И сам Сократ говорит об этом в платоновском «Горгии»: «Да, я влюблен одновременно и в философию, и в Алкивиада, сына Клиния. Однако, если сын Клиния сегодня говорит одно, завтра — другое, то философия всегда одно и то же. Поэтому любить философию вернее всего!» [37].

Говоря о любви Сократа к философии, нужно сказать, что, наверное, никогда в истории философии сам термин «философия — любомудрие — любовь к мудрости» никогда не был столь уместен, как применительно к Сократу. В отличие от своих великих предшественников и не менее великих последователей, за всю свою жизнь Сократ совершенно не пытался создать какую-либо законченную философскую систему, концепцию или авторскую школу. Сократ в прямом смысле этого слова просто любил философию, просто философствовал, просто рассуждал обо всем на свете, при этом не пытаясь навязывать свои взгляды и не претендуя на то, что они являются окончательно истинными.

О деталях философствования Сократа мы поговорим в отдельных главах, характеризуя же сейчас саму личность философа, подчеркнем, что и сама философия, как занятие, как вид деятельности, претерпела при Сократе весьма значительные метаморфозы. Если раньше философы либо в одиночестве занимались высокими рассуждениями, а затем величаво учили своих учеников обнаруженной ими вселенской мудрости, то Сократ выбрал для себя нечто другое — еждневное общение со множеством своих земляков-афинян на те темы, которые казались им наиболее важными. И уже через эти самые, казалось бы, такие обыденные темы он находил возможность дойти (вместе с собеседником) до таких общетеоретических и общемировоззренческих оснований, что у людей просто дух захватывал.

Где же он все это проделывал? Видимо, в прямом смысле этого слова, везде. В диалогах Платона и у Ксенофонта мы чаще всего встречаем Сократа в парке и гимназии у храма Аполлона Ликейского, где позже создаст свой Ликей Аристотель [38]. У Платона Сократ сам говорит о себе, что он привык говорить на городской площади у меняльных лавок [39]. А Ксенофонт в своих «Воспоминаниях о Сократе» говорит следующее: «Сократ был всегда на виду у

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
людей: утром ходил в места прогулок в гимнасии, и в ту пору, когда площадь бывает полна народу, его можно было увидеть и там; да и остальную часть дня он всегда проводил там, где предполагал встретить побольше людей; по большей части он говорил так, что всякий мог его слушать» [40].

По словам того же Ксенофонта, если он видел человека, у которого предполагал наличие свободного времени, то просто подходил к нему и завязывал разговор на ту тему, что была интересна именно его собеседнику. К примеру, он поймал Алкивиада в тот момент, когда тот шел в храм приносить жертву [41]. Самого же Ксенофонта Сократ повстречал в узком переулке, просто загородил ему посохом дорогу и спросил, где можно купить такую-то и такую-то снедь? Получив ответ, он продолжал: «А где можно человеку стать прекрасным и добрым?». И когда Ксенофонт не смог ответить, Сократ сказал: «Тогда ступай за мной и узнаешь» [42].

Неугасимая тяга Сократа к общению и философствованию проявлялась даже на тех дружеских пирушках, которые именовались в Элладе симпозиумами. По сообщению Ксенофонта, даже на пирах Сократ предлагал своим компаньонам попробовать беседами принести друг другу какую-нибудь пользу или радость [43]. Об этом же Сократ говорит и у Платона, заявляя: «Мне кажется, что разговоры о поэзии всего более похожи на пирушки невзыскательных людей с улицы. Они ведь не способны по своей необразованности общаться за вином друг с другом своими силами, с помощью собственного голоса и своей собственной речи и потому ценят флейтисток, дорого оплачивая заемный голос флейт, и общаются друг с другом с помощью их голосов. Но там, где за вином сойдутся люди достойные и образованные, там не увидишь ни флейтисток, ни танцовщиц, ни арфисток, там общаются, довольствуясь сами собой... Люди образованные общаются друг с другом собственными силами, своими, а не чужими словами испытывают друг друга и подвергаются испытанию» [44].

Вести долгие философские разговоры на пирах Сократу помогало его поистине железное здоровье. Алкивиад на пиру у Агафона однажды сказал: Сократу, друзья мои, все нипочем. Он выпьет, сколько ему ни прикажешь, и не опьянеет ни чуточки [45]. И действительно, согласно этому диалогу, после бурно проведенной за вином ночи, к утру, в доме Агафона не спал только один Сократ, который, покинув спящих гостей, в итоге еще целый день бодрствовал и ушел спать к себе домой только вечером, в обычное для себя время.

В ходе своих дискуссий и просто общения, согласно источникам, Сократ вечно прикидывался человеком простым, неискусным, неотесанным, мало что понимающим, впрочем, этому мало кто верил [46]. Он вечно жаловался на возраст, на то, что он с трудом усваивал сказанное, просил извинить его за то, что он будет вечно переспрашивать и в этом оказывается очень назойлив [47]. Жалуясь якобы на свою неспособность вести длинные речи и на забывчивость еще в совсем не старом возрасте (в 432 году до н. э.), на этом основании Сократ просил делать ответы ему более короткими, чтобы общаться в своей любимой манере: сократовское утверждение, а затем согласие или не согласие противника как возможность двинуться дальше [48].

При этом Сократ уверял, что именно эта назойливость и многократное мелочное переспрашивание – это и есть его главное достоинство. Ведь по существу вопросов, как признается Сократ, он обычно колеблется, не зная, как все обстоит на самом деле. Но при этом он же гордится одним своим важным преимуществом, которое его всегда выручает даже в общении с самыми мудрыми из эллинов: Сократ не стыдится учиться, выспрашивать и

выведывать, питает великую благодарность к тому, кто его учит, и потом не только никогда не отрицает того, что его кто-то научил, не присваивает себе чужих мыслей и делает рекламу своему учителю, объявляя во всеуслышание, кому именно он обязан теми или иными знаниями [49].

И эта вечная готовность Сократа учиться и вправду была одной из его сильных сторон. Начав, как и все афиняне, учиться в детстве, Сократ продолжал повышать свой образовательный уровень вплоть до самой смерти. Буквально за несколько дней до начала судебного процесса, в беседе с Феодором и Теэтетом Сократ говорит о том, что до сих пор старается учиться и учится только у тех, кого он считает знатоками в своих вещах [50]. В диалоге «Евтидем», в котором описываются события примерно 408–405 годов до н. э., то есть то время, когда Сократу было уже за шестьдесят, старый философ с удовольствием рассказывает, что в настоящее время он учится у кифариста Конна, и над этим смеются и молодежь, и взрослые, называя в шутку Конна «учителем старцев»



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) [51]. При этом Сократ говорит и о том, что очень хочет пойти в ученики к софистам Евтидему и Дионисодору и очень переживает, что из-за возраста Сократа они могут отказаться от занятий с ним [52].

Именно таким – умнейшим человеком своего времени, проводящим свое время в пирах, палестрах и общении с друзьями, веселым и на редкость незлобивым в память современников вошел Сократ. Парадоксально, но этот любитель пообщаться при всем этом не любил большого сборища людей! В платоновском «Пире» Сократ говорит о том, что, несмотря на свое дружеское отношение к трагику Агафону, после того как тот получил награду за свою трагедию и началось шумное и многолюдное чествование победителя, великий философ из театра попросту сбежал [53].

Справедлив вопрос: кем же были те люди, которым посчастливилось общаться с Сократом лично, кем были его друзья, из кого же состоял круг общения великого афинянина, «кружок Сократа»? С нашей точки зрения, он как бы делился на две равные части: на тех, кто, как и сам Сократ, любил философию, а также на тех, кто любил самого Сократа.

Говоря о первой группе, о философах, следует отметить, что Сократа нередко считают отцом-основателем чуть ли не всех последующих философских учений. Наверное, это в значительной мере именно так: Платон создал идеализм, Аристипп стал предвестником эпикуреизма, Антисфен – кинизма, Симмий и Кебет развивали пифагореизм. И потому можно только согласиться с такими авторитетами отечественной философии, как А. Ф. Лосев и А. А. Тахо – Годи, считавшими, что каждый из учеников Сократа односторонне развил те или иные идеи учителя, выдвигая то сугубо теоретические, то жизненные-практические тенденции [54].

Однако, на наш взгляд, особенно явно можно увидеть, что Сократ оказался духовным отцом стоицизма – учения о том, что жизнь состоит из одних преодолений разного рода житейских трудностей, и одной из единственных радостей бытия является общение с друзьями. Так, Ксенофонт донес до нас одно любопытное рассуждение Сократа на тему того, что большинство людей знает своим вещам счет, а числа своих друзей не знает. Такие люди переживают о смерти слуг и рабов, а в смерти друзей не видят никакого убытка, нередко оставляя их без заботы и внимания. А ведь при этом, по словам Сократа, с какой бы вещью не сравни настоящего друга, он будет гораздо ценнее и лошадей, и волов, и рабов! Именно поэтому, по словам Сократа, друзьям следует уделять как можно больше внимания, потому что именно они – это то, что является наиболее важным приобретением любого разумного человека [55].

Выступив с таким панегириком друзьям, Сократ ни в коем случае не противоречил самому себе. Он на самом деле всю свою жизнь был окружен друзьями, отдавая им себя без остатка. Его друг и ученик Антисфен, например, говорил о Сократе так: «Сократ, например, от которого я получил его, давал его мне без счета, без веса: сколько я мог унести с собою, столько он мне и давал. Я тоже теперь никому не отказываю: всем друзьям я показываю изобилие богатства в моей душе, делюсь им со всяким. Далее, видите, такая прелесть, как досуг, у меня всегда есть: поэтому я могу смотреть, что стоит смотреть, слушать, что стоит слушать, и, чем я особенно дорожу, благодаря досугу проводить целые дни с Сократом. Да и Сократ не ценит людей, насчитывающих груды золота, а кто ему нравится, с теми постоянно и проводит время» [56].

По словам Платона, Сократ всегда был окружен настоящими друзьями. В то время когда был молод Алкивиад, у Сократа уже был верный друг Аристодем из Кидафин, маленький и всегда босоногий, один из самых пылких почитателей Сократа [57]. В ксенофоновском «Пире» Сократ с юмором говорит о том, что он очень гордится тем, что мог бы стать очень успешным сводником и смог бы получать очень много денег за свое искусство, так много у него друзей [58].

Сам Сократ отдавал себе отчет в своем таланте удерживать людей. В беседе с гетерой Феодотой он, шутя, говорит о том, что вокруг него так много людей, что его ученики ни днем ни ночью не дадут ему уйти от них. А почему это так, – спросила Феодота? А как ты думаешь, – сказал Сократ, – почему и Апполодор вот и Антисфен никогда от меня не отходят? Почему Кебет и Симмий ходят ко мне из Фив? Будь уверена, тут дело не обходится без множества волшебных напитков, заговоров и колес [59].

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
У Платона, отвечая на такой же вопрос, Сократ говорит: «Но, отчего же некоторые любят подолгу бывать со мною? Слышали вы это, о мужи афиняне, сам я вам сказал всю правду: потому что они любят слушать, как я пытаю тех, которые считают себя мудрыми, не будучи таковыми. А это ведь не лишено удовольствия» [60].

Действительно, судя по всему, Сократ производил на современников очень сильное впечатление. Так, ученик Сократа Апполодор считал, что все то время до того момента, когда он познакомился с Сократом, он бродил, где придется, и воображал, что занимается чем-то стоящим, и был жалок, как и любой из тех людей, что не занимается философией. По его мнению, отныне, с момента начала общения с Сократом, когда он слышит речи обычных людей, особенно богачей и дельцов, на него нападает тоска и ему становится жалко всех тех окружающих, что только думают, будто они занимаются делом, а на самом деле напрасно тратят свое время и потому несчастны [61].

Что касается второй части «кружка Сократа», тех, кто общался с Сократом не столько, чтобы научиться философии, сколько для того, чтобы быть с ним рядом, то этот круг друзей Сократа был очень пестрым, и включал в себя людей, начиная от аристократической элиты Афин и заканчивая иностранцами и бывшими рабами. Так, друг и возлюбленный Сократа Алкивиад, сын Клиния и Диномахи, прямоком происходил от рода великого афинского реформатора Клисфена и приходился родственником фактическому правителю Афин Периклу, более того, даже воспитывался у него в доме. Будущие афинские тираны Критий и Хармид, также общавшиеся в юности с Сократом, по одной из линий родства принадлежали к царской линии Кодридов, были потомками древнего законодателя Солона. К этой же ветви принадлежал и Платон, который, занимаясь в юности сочинением трагедий и уже передав свои драмы актерам, вдруг случайно услышал Сократа и так сразу пленился философом, что и не только отказался выступать на драматических состязаниях, но и совершенно забросил поэзию и посвятил себя философии [62].

К афинским аристократическим родам относились и Ксенофонт, и Критон, который, по словам Диогена Лаэртца, «с великой любовью относился к Сократу», что даже привел к нему своих сыновей Критобула, Гермогена, Эпигена и Ктесиппа, создав вокруг философа целый родственный клан [63].

Одновременно с аристократами в кружок Сократа входили и те, кого мы можем назвать простолюдинами. Так, известно, что Эсхин, сын колбасника Харина (Лисания?), смолоду никогда не покидал Сократа, а Сократ даже говорил: «Только колбасников сын и умеет уважать меня» [64]. Не уступал Эсхину в близости к Сократу и Симон из Афин, кожевник. Сократ нередко приходил в его мастерскую и о чем-нибудь беседовал, а в итоге Симон делал записи обо всем, что мог запомнить. Эти диалоги позже именовали «кожевничьими» и их было тридцать три, и, судя по всему, они стали основой для многих последующих сократических произведений.

Очень часто были вокруг Сократа иностранцы. Так, выдающийся ученик Сократа Аристипп был родом из Кирены, а в Афины он приехал, как сообщает Эсхин, сразу целевым образом, привлеченный именно славой Сократа [65]. Как уже упоминалось выше, братья Кебет и Симмий ходили к Сократу из Фив, а ученик Евклид очень часто приезжал из Мегар Истмийских, несмотря на то, что во время Пелопоннеской войны в Афинах действовал закон, согласно которому любой мегарец на территории Афин должен быть казнен: так сильно его влекло к речам Сократа [66].

Известный нам по диалогам Платона друг Сократа Федон, был элидянином из знатного рода, но попал в афинский плен, и его заставили служить в публичном доме. Но, стоя там у дверей, он прислушивался к Сократу, пока тот не присоветовал Алкивиаду и Критону с их друзьями выкупить его. С этих пор он занимался философией как свободный человек и до последнего дня был рядом с Сократом [67].

Говоря о том, что можно условно назвать как «кружок Сократа», следует согласиться с оценкой историка философии Дж. Льюисом, который считал, что столь различная по своим взглядам, убеждениям, возрасту и социальному положению группа учеников оказалась возможной только потому, что Сократ никак не пытался воздействовать на политические взгляды своих слушателей, предоставляя им возможность, находясь рядом с ним, все-таки оставаться самими собой [68].

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) Действительно, то, что «кружок Сократа» на самом деле объединяло только наличие в нем самого Учителя, показывает нередко недружественное отношение друг к другу тех, кого мы называем сейчас его учениками. Так, Критий и Хармид были инициаторами убийства Алкивиада. Платон и Ксенофонт оба не любили Аристиппа и Эسخина, причем, в трудную минуту Платон принципиально отказался помочь Эсхину, и ему помог только Аристипп [69]. При этом, по сведению Диогена Лаэртца, Платон и Ксенофонт не были расположены и друг к другу. Платон высмеивал Ксенофонта «Воспитание Кира» за несоответствие действительности, ибо Кир был не таков, оба, вспоминая о Сократе, нигде не упоминают друг о друге, только Ксенофонт один раз скупно назвал Платона в третьей книге своих «Воспоминаний о Сократе» [70].

Таким образом, отмечая постоянную окруженность Сократа людьми, не следует думать, что это был круг именно единомышленников, скорее это был круг людей, жадных до той информации, что нес в себе Сократ, до его мудрого юмора и жизненной активности.

Впрочем, самое главное сейчас, не это. Главное – это то, что мы точно знаем, что Сократ был все время окружен людьми, люди эти были нередко из совершенно различных возрастных и социальных слоев, при этом большую часть дня великий философ общался все-таки, во-первых, с молодежью, во-вторых, молодежь эта чаще всего происходила из знатных и обеспеченных слоев, то есть из той части афинского общества, что могла себе позволить отдать свое юношество не только в гимназии и палестры, но и оплачивать их воспитание и образование в возрасте от двадцати до тридцати лет, в-третьих, эта молодежь находила в Сократе то, что не могли дать другие выдающиеся мыслители того времени, что жили или хотя бы приезжали в Афины.

Подчеркнем еще раз главную мысль: молодежь не просто получала от Сократа некий такой мыслительный продукт, который не могли дать другие философы того времени, но и сам Сократ очень хорошо понимал свою интеллектуальную индивидуальность. Так, в платоновской «Апологии Сократа», рассуждая на суде о том, что будет, если его приговорят к изгнанию, Сократ прямо говорит о том, что его ждет: в какой бы город он ни пришел, молодые люди будут его слушать так же, как и в Афинах [71]. Справедлив вопрос: Так что же давал своим слушателям великий Сократ, в чем состояла та его своеобразность, что отличала его отношение к действительности от отношения к действительности всех остальных? А чтобы ответить на него, сначала нам необходимо понять, какие же цели в жизни ставил для себя этот великий человек. Об этом мы и поговорим в следующей главе.

#### Глава 4. Смысл жизни Сократа: постановка целей

Те взгляды и идеи, что транслируют люди волей или неволей избравшие путь пропагандиста собственных (или классовых, групповых и т. д.) идей, всегда являются продолжением их собственного мировоззрения, неким выведением его, словно рельсов, из себя вовне, в окружающую социальную среду. При этом совершенно понятно, что любые взгляды любого человека всегда так или иначе детерминированы, обусловлены окружающим их обществом, его проблемами и общим состоянием, производны от мировоззрения и идеологии той социальной, образовательной и возрастной группы, к которой принадлежит индивид.

Однако при этом мы знаем: одной из тех специфик человеческого сознания, благодаря которой оно является именно творчески-человеческим, является способность сознания индивида иногда вырываться за рамки общепринятого и обусловленного, создавать собственную реальность, которая хотя, чаще всего, и является реальностью только в сознании человека, однако воспринимается им именно как реальность и определяет его жизнь и повседневное поведение совершенно так, словно это настоящая реальность.

Отсюда мы можем предполагать, что и Сократ, как всякий творческий человек и мыслитель, мог в какой-то степени быть человеком, производным от реальности своего времени, а в какой-то степени являться настоящим творцом собственной жизни и собственных учений. И, собственно говоря, у нас есть все основания считать, что одним из индивидуальных отличий одного человека от другого как раз и является процентное соотношение «привязки» его собственных жизненных целей как к окружающей его реальности (и принятым в его обществе обычным жизненным целям), так и к собственному пониманию жизни (пусть даже от реальной жизни и очень оторванному).

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Итак, чего же хотел в своей жизни Сократ? К чему он стремился, кем он планировал стать, каким хотел войти в историю? К сожалению, история не донесла до нас сведений, когда именно, в каком возрасте и по какой причине Сократ выбрал себе тот жизненный путь, что обессмертил его имя. В платоновском «Горгии», говорится о том, что, выбирая для себя путь, когда-то в юности Сократ задумывался о том, над чем, по его мнению, и недалекий человек должен был задумываться; как надо жить: избрать ли путь, как уверяли его собеседники, достойный мужчины, – держать речи перед народом, совершенствоваться в красноречии и участвовать в управлении государством по афинскому образцу, или же посвятить жизнь философии? [1].

Понятно, что такая формулировка жизненной цели – или держать речи перед народом (быть политиком), или заниматься философией, необычна уже сама по себе, и тысячи афинских юношей вряд ли рассуждали именно таким образом: их ждали торговля, ремесло, земледелие и многое другое из того, к чему, судя по всему, Сократа никогда не влекло. С учетом же отсутствия у нас достоверной информации о какой-либо трудовой или политической деятельности Сократа, становится ясно: свой путь философа он избрал уже в ранней юности и избрал совершенно сознательно. Скажем больше: у нас есть все основания предполагать, что вариант выдвижения в политику перед Сократом вообще никогда не вставал! Этот вывод напрашивается сам собой хотя бы потому, что у нас есть точная информация о том, что Сократ даже не знал, каким образом правильно вести себя на заседании афинского городского Совета: если бы человек хоть чуть-чуть думал о политической карьере, он бы в этом обязательно ориентировался.

Итак, будем уверены: свой путь отвлеченного философа Сократ избрал уже со своей юности. Однако, говоря об этом, необходимо учитывать, что именно тому философствованию, которым занимался сам Сократ в первый период его жизни (до пятидесяти лет) не только в Афинах, но и в Элладе в целом, еще не учили. Весь ассортимент тогдашней философии выглядел так: либо научно-математическое теоретизирование в духе мистико-абстрактной школы Пифагора, либо более практические натурфилософские рассуждения школы Анаксимандра – Демокрита-Анаксагора. Философии, рассуждающей об обществе, морали и идеях, в античности тогда не было. Собственно, в этом-то и состоит величие Сократа, что именно он-то ее и создал.

Чем же определялось философское сознание и поведение Сократа в первые десятилетия его жизни и философствования? Благодаря Ксенофону, мы знаем: всю свою жизнь Сократ с удовольствием и оптимизмом брался за рассмотрение совершенно любого вопроса и давал советы абсолютно в любой области. При этом свои способности он обосновывал тем, что если бы кто-то пришел к нему за огнем или водой, а у него их не было бы, то Сократ мог бы легко привести этого человека туда, где можно было бы легко достать его. И даже музыке он мог бы помочь научиться, поскольку смог бы показать людей, искусных в музыке. И все это потому, что, по его словам, Сократ всю свою жизнь интересовался теми, кто в Афинах являлся главным знатоком в той или иной области, и общался с ними [2].

По свидетельству все того же Ксенофонта, Сократ был практик и рационалист до мозга костей: «Так, геометрию, например, надо изучать, говорил он, лишь в таком объеме, чтобы быть в состоянии, в случае надобности, отмерить участок земли правильно, согласно с измерением, принять, передать, разделить или представить отчет о работе. А вот доходить до труднопонимаемых чертежей он находил ненужным; пользы от этого, говорил он, не видно; хотя он сам не был профаном в этой науке, но говорил, что занятие ею может поглотить у человека целую жизнь и помешать изучению многих других полезных наук.

Он рекомендовал также изучение астрономии, но тоже лишь в таком объеме, чтобы иметь возможность определять время ночи, месяца и года для поездок сухопутных и морских и для караулов и чтобы вообще для всякого рода занятий, приуроченных к известному времени ночи, месяца и года, пользоваться разными признаками, определяя время этих знаний. И этому легко научиться, говорил он, у ночных охотников, кормчих и многих других, кому нужно знание этого. Напротив, изучать астрономию в таком объеме, чтобы узнать даже те небесные тела, которые не вращаются вместе с другими, именно планеты и блуждающие звезды, и мучиться над исследованием их расстояния от Земли, времени и причин их вращения, – от этого он усиленно старался отвлечь своих друзей: пользы, говорил он, и в этом никакой он не видит; хотя он и по части астрономии имел сведения, но говорил, что и занятие ею

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) может поглотить у человека жизнь и помешать изучению многих полезных наук. Вообще, он не советовал заниматься изучением небесных явлений, как бог производит каждое из них; этого, думал он, людям не удастся постигнуть, да и богам не доставит удовольствия, кто исследует то, чего они не захотели открыть, к тому же рискует сойти с ума, кто занят такими изысканиями, как сошел с ума Анаксагор, очень гордившийся своими объяснениями действий богов» [3].

Скажем больше. Во все тех же только что процитированных нами «Воспоминаниях о Сократе» Ксенофонт говорит еще более четко: «Да он и не рассуждал на темы о природе всего, как рассуждают по большей части другие; не касался вопроса о том, как устроен так называемый философами «космос» и по каким непреложным законам происходит каждое небесное явление. Напротив, он даже указывал на глупость тех, кто занимается подобными проблемами» [4].

Давайте чуть внимательнее отнесемся к сообщению Ксенофонта. Итак, по его словам, Сократ прямо не рекомендовал своим ученикам глубоко вдаваться в физику, астрономию, геометрию, но при этом... сам-то он, судя по диалогам Платона и самого Ксенофонта, знал все это в совершенстве! Как же все это совмещается? Судя по всему, достаточно просто. Все дело в том, что дошедшие до нас апологии Сократа – Платоновская и Ксенофоновская, являлись все-таки именно апологиями, то есть по сути защитительными речами в пользу Сократа. А поскольку одним из пунктов осуждения философа являлось то его обвинение в безбожии, которое когда-то прозвучало в адрес учителя Сократа Анаксагора, активно занимавшегося как раз физикой и астрономией, то, ученики Сократа, разумеется, стремились обелить своего учителя, «задним числом» стараясь изъять из его учения все то, что доказывало бы точность обвинения, его обоснованность.

И в этой связи вполне можно согласиться с А. Н. Чанышевым в том, что, по иронии судьбы, Сократу пришлось расплачиваться за физику Анаксагора. Ведь именно из-за его воззрений в Афинах был принят закон, объявляющий государственными преступниками тех, кто не почитает богов по установленному обычаю или объясняет научным образом небесные явления. Сократа обвиняли в том, что он якобы учил, что Солнце – камень, а Луна – земля. И как Сократ ни доказывал, что этому учил не он, а Анаксагор, его не слушали [5].

В итоге и получается то, что мы имеем: Сократ и Платон, заставшие только последние двадцать жизни Сократа, действительно, вполне могли слышать от него рекомендации не изучать физику, астрономию и геометрию. Однако, во-первых, они могли и не задумываться о тех истинных причинах, почему он так рекомендовал, а, во-вторых, они все-таки беспристрастно донесли до нас информацию о том, что сам-то Сократ разбирался во всем на высшем уровне!

Забегая вперед, заметим: с нашей точки зрения, фигурирующее у Ксенофонта заявление о вредности физики, астрономии и геометрии, скорее всего, было для Сократа вынужденным и явилось следствием как преследований Фидия и Анаксагора, так и атаки на Сократа со стороны Аристофана. Вследствие этого, всерьез опасаясь за судьбу своих последователей, в возрасте за пятьдесят лет, Сократ, на самом деле, мог советовать воздерживаться от натурфилософского изучения устройства мироздания. Однако мы можем совершенно точно быть уверены: будучи в молодости учеником Анаксагора и Архелая – физика, Сократ был просто обязан получить все те знания, что были на тот момент времени последним словом эллинской науки.

В связи с этим, вспомним, что Диоген Лаэртский совершенно твердо сообщает нам о том, что Сократ был учеником сначала Анаксагора, а затем Архелая – физика. И по сообщению того же Диогена, отказавшись от решения собственных хозяйственных проблем и от государственных дел, в ответ на замечания сограждан о том, что ему совершенно безразлична судьба его полиса, Анаксагор ответил: «Отнюдь, нет; мне очень даже есть дело до отечества!», – и указал на небо [6]. Как можно убедиться, и отказ от забот о своем благосостоянии и от государственных дел Анаксагора совершенно тождественны последующему поведению Сократа. Так что Сократ, при все нашем к нему уважении, вряд ли был оригинален; скорее он следовал традиции учителя.

Кроме того, Анаксагор учил: «Солнце – есть глыба, огненная насквозь, а величиной она больше Пелопоннеса, что на луне есть дома и даже холмы и долины. Первоначально же таково: как золото состоит из так называемой звездной пыли, так и все представляет собой связь подбочастных маленьких телец. А первоначально движения есть Ум. Такие тяжелые тела, как земля,

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
занимают нижнее место; легкие, как огонь, – верхнее; а вода и воздух –  
среднее. Ибо именно так поверх плоской земли отстаивается море, и влага  
превращается в пары под солнцем.

Звезды, по мнению Анаксагора, первоначально двигались куполом, так что  
полюс был виден над самой вершиной земли и лишь потом получил отклонение.  
Млечный путь есть отражение звезд, не освещающихся солнцем; кометы –  
скопище планет, испускающих пламя; падающие звезды – подобие искр,  
выбрасываемых воздухом. Ветры возникают оттого, что солнце разрезает гром;  
гром – это столкновение туч, молнии – трение туч; землетрясение есть  
обратное проникновение воздуха в недра земли. Живые существа рождаются от  
влаги, тепла и земнообразности, а потом уже друг от друга... А что касается  
вопроса о смерти, то, он утверждал, что спуск в Аид отовсюду одинаков» [7].

Безусловно, все эти утверждения явно опережали свое время и могли  
показаться современникам Анаксагора сущим безбожием. И, вне всякого  
сомнения, молодой Сократ был просто обязан если не проникнуться данными  
убеждениями, то, во всяком случае, быть с ними ознакомленными. Причем, с  
нашей авторской позиции, правильнее всего считать, что данные утверждения  
были Сократом вполне разделяемы. Разделяемы хотя бы просто потому, что  
после осуждения взглядов Анаксагора и изгнания его из Афин, Сократ не  
только не бросил философские штудии, но и продолжил свое обучение у  
Архелая, который ничуть не уступал Анаксагору как в научной смелости, так и  
в предмете своего научного анализа.

К тому же, благодаря Платону, до нас дошла одна из самых последних речей  
Сократа (возможно, самая последняя), где, вспоминая свою молодость, Сократ  
следующим образом рассказывает своему другу Кебету свое отношение к  
натурфилософии:

«В молодые годы, Кебет, у меня настоящая страсть к тому виду мудрости,  
который называют познанием природы. Мне казалось удивительным и  
необыкновенным знать причину каждого явления – почему что рождается, и  
почему погибает, и почему существует. И я часто метался из крайности в  
крайность, и вот какого рода задавал я себе в первую очередь: когда теплое  
и холодное взаимодействуя, вызывая гниение, не тогда ли, как судили  
некоторые, образуются живые существа? Чем мы мыслим – кровью, воздухом или  
огнем? Или же ни тем, ни другим, ни третьим, а это наш мозг вызывает  
чувство слуха, и зрения, и обоняния, а из них возникают память и  
представление, а из памяти и представления, когда они обретут устойчивость,  
возникает знание? (выделено автором).

Размышлял я и о разрушении всего существующего, и о переменах, которые  
происходят в небе и на земле – и все для того, чтобы, в конце концов,  
счесть себя совершенно непригодным к такому исследованию» [8].

Когда Кебет спрашивает Сократа, почему же произошло разочарование, Сократ  
объясняет ему, что однажды он понял: античные натурфилософские объяснения  
были слишком поверхностны: объясняя, почему люди растут (съеденное мясо  
прибавляется к мясу, кости – к костям, и т. д.), натурфилософия не может  
объяснить их итоговые принципиальные отличия друг от друга, располагая  
цифрами, не в состоянии объяснить, в каких они отношениях друг к другу и т.  
д. и т. п. Тогда, по словам Сократа, он обратился к Анаксагору, к его  
концепции о том, что причиной всего является разум.

Сократ говорит: «Рассудивши так, я с удовольствием думал, что нашел в  
Анаксагоре учителя, кто откроет мне причины сущего, доступные моему разуму,  
и прежде всего расскажет, плоская земля или круглая, а рассказавши –  
объяснит необходимую причину – сошлется на лучшее, будет утверждать, что  
земле лучше быть именно такой, а не какой-нибудь еще. Да, я был готов  
приложить тот же взгляд и к исследованию солнца, и луны, и звезд – к  
скорости их движения относительно друг друга, к их поворотам и ко всему  
остальному, что с ними происходит: каким образом каждое из них действует  
или подвергается воздействию. Я ни на миг не допускал мысли, что, назвавши  
их устройтеlem разума, Анаксагор может ввести еще какую-то причину – помимо  
того, что им лучше всего быть в том положении, в каком они находятся.

...Но с вершины изумительной этой надежды, друг Кебет, я стремглав полетел  
вниз, когда, продолжая читать его книги, увидел, что разум у Анаксагора  
остается без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится у  
него ни к каким причинам, но приписывается – совершенно неожиданно и нелепо

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
– воздуху, эфиру, воде и многому иному. На мой взгляд, это все равно, как если бы кто сперва объявил, что всеми своими действиями Сократ обязан мировому разуму, а потом, принявшись объяснять причины каждого по отдельности, объяснил то, что Сократ сидит здесь только исходя из устройства его тела, костей и сухожилий» [9].

Далее Сократ говорит о том, что проблема и Анаксагора, и многих других исследователей в том, что то, что они называют причиной, – на самом деле таковой не является, истинная причина пока не познана, а все, якобы познанное натурфилософией – на самом деле видимость. И вот тогда Сократ так говорит о своем переходе от натурфилософии к исследованию истинных причин через познание того категориального аппарата, тех понятий, которыми, как он считал, и управляются все вещи и явления вокруг.

«Когда я решил отказаться от исследования бытия, я решил быть поосторожнее, чтобы меня не постигла участь тех, кто наблюдает и исследует солнечное затмение. Иные из них губят себе глаза, если смотрят прямо на солнце, а не на его образ в воде или в чем-то подобном, – вот и я подумал со страхом, как бы мне совершенно не ослепнуть душою, рассматривая вещи глазами и пытаясь коснуться ими какие-то из своих чувств. Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать подлинную сущность бытия, хотя составляющийся у меня в этом случае образ бытия в чем-то, пожалуй, ущербен» [10].

И вот, разочаровавшись в философии Анаксагора, потеряв его как учителя после изгнания последнего из Афин, Сократ продолжил свое философское обучение у Архелая. И именно Архелай, ученик Анаксагора по прозвищу «физик», по утверждению Диогена Лаэртца, как раз и явился истинным учителем Сократа. Так, Диоген писал о нем: «Архелай первым перенес из Ионии в Афины физическую философию; его звали физиком, поскольку им закончилась физическая философия, а сам Сократ положил начало нравственной философии. Впрочем, уже Архелай, по-видимому, касался нравственности, так как философствовал и о законах, и о прекрасном и справедливом; а Сократ взял этот предмет у него, развил и за это сам прослыл основоположником.

По мнению Архелая, живые существа возникли из ила. Справедливое и безобразное существует не по природе, а по установлению. Вода разжижается от огня и, уплотняясь к середине, под огненным воздействием образует землю, а, обтекая, воздух. Таким образом, землю держит воздух, а его держит кругооборот огня. Живые существа возникли от тепла земли, которая выделяет ил, подобный молоку, и служащий питанием; таким же образом она создала и людей. Он первый заявил, что звук возникает от сотрясения воздуха, Солнце есть величайшее из светил и Вселенная беспредельна [11].

Итак, мы видим две вещи: во-первых, Архелай продолжал

космогонические и физические изыски Анаксагора, а, во-вторых, он начал заниматься исследованием вопроса о нравственности, начал изучать те самые категории прекрасного и справедливого, которые позже с таким блеском стал рассматривать Сократ.

Таким образом, нам следует признать, что в период становления своих философских взглядов Сократ какое-то время являлся сторонником тех натурфилософских взглядов Анаксагора и Архелая, которые были восприняты афинским обществом как опасные и подлежащие официальному осуждению. И несмотря на то, что в дальнейшем Сократ (во всяком случае, если верить сообщениям Платона и Аристотеля) практически не упоминал имен Анаксагора, Демокрита, Гераклита и Архелая, тем не менее, Платон в своем «Кратиле» все-таки однажды сообщает, что Сократ уважительно отзывался о идее Гераклита, что все течет и изменяется [12]. И в этом же диалоге Сократ допускает правоту Анаксагора в том, что Луна отражает солнечный свет, а Солнце все время ходит вокруг нее [13].

Кроме того, благодаря Диогену Лаэртцу мы знаем названия тех произведений, которые были не просто написаны его друзьями по тому периоду жизни, который слабо освещен Платоном и Ксенофонтом, но и были по сути дела записями бесед с ранним Сократом. Так вот Симон из Афин, кожевник, записавший свои разговоры с Сократом, помимо традиционных для философа диалогов на тему «О благе», «О прекрасном», «Что есть прекрасное?», «О справедливом», «О законе», «О любви», «О философии», «О поэзии» и т. д., имел и такие: «О богах», «О науке», «О знании», «О бытии», «О числе», которые, судя по

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
всему, являлись по сути еще натурфилософскими

[14].

Точность сведений о том, что данные натурфилософские диалоги были связаны именно с Сократом, подтверждается еще и тем, что другой ранний друг Сократа – Критон, также записывавший сократовские диалоги, имел среди них диалоги с аналогичными названиями: «О прекрасном», «О дурном поведении», «О благоустройстве», «О законе», «О божественном», «Об искусствах», «Об общежитии», «О мудрости», «Протагор, или Политик», «О грамоте», «О

поэзии», «Об учении», «О знании, или О науке», «О познании»

[15]. Среди которых мы опять-таки видим такие, которые в тот период времени относились к познанию природы, говоря по-эллински, к физике.

Итак, у нас нет сомнений в том, что в первую двадцатилетку своей интеллектуальной жизни Сократ являлся натурфилософом хотя бы потому, что учился у натурфилософов. И оставляя пока в стороне вопрос о том, почему он затем от физики перешел к этике, просто заметим: в эпоху Сократа занятие натурфилософией само по себе еще ничего не означало. Ну разве что характеризовало Сократа как человека лично смелого, после осуждения одного физика (Анаксагора), не побоявшегося продолжить обучение у другого физика (Архелая). Впрочем, о личной храбрости Сократа мы уже достаточно говорили выше.

Подчеркнем еще раз: юношей, занимавшихся философией, в передовых Афинах середины V века до н. э. было предостаточно, а вот Сократ оказался всего один. Соответственно, понятно: первичным для философии Сократа был все-таки не выбор учителей, а такая формулировка жизненных и научных целей, которая не просто привела молодого мыслителя в философию, но и оставила в ней навсегда, даже при всей очевидной опасности этой профессии. Так что же все-таки хотел достичь в жизни Сократ, для чего же он все-таки жил? Мы знаем, что на аналогичный вопрос о том, зачем он родился, тот же Анаксагор сказал: «Для наблюдения солнца, луны и неба» [16]. Так что же бы ответил на этот вопрос Сократ?

Формально, этот ответ давно известен. Со слов Платона, когда-то в юности, прочитав надпись, начертанную в храме оракула Аполлона в Дельфах «Познай самого себя!» Сократ был настолько потрясен ее внутренним смыслом, что отныне и на всю жизнь он посвятил себя самопознанию и самосовершенствованию, одновременно с этим предлагая познавать самих себя всем своим друзьям и знакомым [17]. И в современной историографии, в частности, в вышедшей в 2003 году монографии признанного специалиста по античной философии А. Н. Чанышева, точность информации Платона о главном мотиве философской деятельности Сократа – самопознании, буквальному следованию лозунгу, висевшему в храме Аполлона Дельфийского «Познай самого себя!», также полностью признается [18].

При этом совершенно понятно, что данный девиз являлся настолько глобальным и применительным буквально ко всему, что в реальной деятельности Сократа он был просто обязан каким-то образом распадаться, расчленяться, детализироваться и адаптироваться к тем конкретным беседам, действиям и рассуждениям Сократа, что имели место в его реальной жизни.

Расшифровывая те частности, в чем выражалась деятельность учителя, Ксенофонт писал: «Сократ всегда вел беседы о делах человеческих; он исследовал, что благочестиво и что нечестиво, что прекрасно и что безобразно, что справедливо и что несправедливо, что благоразумие и что неблагоразумие, что храбрость и что трусость, что государство и что государственный муж, что власть над людьми и что человек, способный властвовать над людьми, и так далее: кто знает это, тот, думал он, человек благородный, а кто не знает, по справедливости заслуживает названия хама» [19].

Платон в диалоге «Горгий» добавляет: «Та цель жизни, которая представляется Сократу правильной и ради нее, по мнению философа, следует не щадить сил ни своих, ни своего города, заключается в том, чтобы справедливость и воздержанность стали спутницами каждого, кто ищет счастья, не давать волю необузданным желанием, не торопиться их утолять, в противном случае такой человек будет уподобляться разбойнику, он не будет мил ни людям, ни богу,



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) потому что он не способен к общению, а если нет общения, то и нет и дружбы» [20]. И вообще, для Сократа главное: «Мне представляется, пусть лучше лира у меня скверно настроена и звучит не в лад, пусть нестройно поет хор, который я снаряжу, пусть большинство людей со мной не соглашается, лишь бы только не вступить в разногласие и спор с одним человеком – с собою самим!» [21].

Эта же тема – выполнение собственной цели, связанной с познанием устройства человеческого общества и самого себя, звучит и в диалоге «Гиппий Большой». В нем Платон сообщает следующее: во время одного из разговоров с софистом Гиппием, услышав от него мнение, что главная цель мудрых людей – уметь выступить с хорошей, красивой речью в суде, совете или перед иными властями, убедить слушателей и удалиться с наградой не ничтожнейшей, но величайшей – спасти самого себя, свои деньги, друзей, а все остальное – словесные безделки, шелуха, обрывки речей, Сократ сообщает о себе следующее: Он завидует тому, что Гиппий счастлив от того, что знает, чем следует заниматься человеку, и занимается этим как должно.

А вот им, Сократом, как будто владеет какая-то роковая сила, так как он вечно блуждает и не находит выхода и вечно слышит от людей то, что хлопчет о глупых, мелких и ничего не стоящих вещах. Когда же он бывал переубежден людьми, он выслушивал много дурного от человека, что живет с ним в одном доме, то есть от самого себя. И вот как только Сократ приходит домой, он заставляет его стремиться к познанию того, что прекрасно, иначе Сократ не сможет понять, с прекрасной речью или нет выступает тот или иной человек, если он не знает, что такое прекрасное, и раз он этого не знает, он даже не знает, что ему лучше – жить или быть мертвым! И вот, выслушивая брань и колкости как со стороны общества, так и со стороны самого себя, Сократ уже привык это терпеть и даже получает от этого пользу [22].

В платоновском «Протагоре», в завершение диалога, рассмотрев вопрос о природе добродетели и о том, можно ли ей научить или нет, Сократ опять-таки говорит: «Меня же, Протагор, когда я вижу, как все тут перевернуто вверх дном, охватывает сильное желание все это выяснить, и хотелось бы мне, после того как мы все это разберем, разобраться и в том, что такое добродетель, и снова рассмотреть, можно ли ей научить или нет... И всеми этими вопросами я и занимаюсь, используя помощь Прометея, и всю свою жизнь стараюсь не быть опрометчивым» [23].

Если суммировать все то, что мы встречаем по этому поводу у античных авторов, можно предположить, что на вопрос о смысле его жизни, Сократ бы ответил примерно так: «Смыслом моей жизни является познание самого себя, познание сути человека, сути добра и зла, справедливости и несправедливости, прекрасного и безобразного, поиск способов укрощения опасных человеческих страстей, создание наиболее разумной и справедливой системы государственного устройства, а также постоянное ведение работы по увеличению в обществе количества разумных людей».

При этом, любопытно то, что, имея четко сформулированные жизненные цели и подчиняя все свои диалоги и диспуты поискам ответа на вышеназванные нами вопросы, Сократ, во-первых, никогда не скрывал их от людей, а во-вторых, всегда хранил верность и своим целям и методике достижения их через публичные дискуссии и рассуждения. В Ксенофоновском диалоге «Разговор Сократа с Гиппием о справедливости» софист Гиппий, во время очередного приезда в Афины, подойдя к группе людей, собравшихся вокруг Сократа, стал свидетелем разговора Сократа на тему о том, почему же если кто хочет научить кого-то плотничьему или сапожному ремеслу, он не затрудняется с тем, к кому отправить его учиться; но, странное дело, если сам ли хочет научиться справедливости или отдать в обучение ей сына или слугу, то не знает, куда идти для этой цели.

Услышав это, Гиппий, в насмешку над ним, сказал: Ты все еще, Сократ, говоришь то же самое, что я давно когда-то от тебя слышал?

А что еще страннее, отвечал Сократ, я говорю всегда не только одно и то же, но и об одном и том же; а ты, может быть благодаря своей многосторонней учености, никогда не говоришь об одном и том же одного и того же [24].

Подчеркнем еще раз: сформулировав когда-то свои жизненные цели, Сократ оставался верен им на протяжении всей своей жизни и не изменял им ни при любой власти, ни при любых (даже неблагоприятных для себя) жизненных

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
обстоятельствах. И даже в старости, когда Сократа стыдили, что неприлично в его годы гоняться за словами, и если кто запутается в речи, полагать это счастливой находкой, философ упорно стоял на том, что ему необходимо познавать истину и делать это возможно только в диалоге с множеством людей [25]. И все это потому, что якобы сам он, Сократ, ничего не знает, кроме самой малости: какое рассуждение у какого мудреца нужно взять и как следует рассмотреть. И ни одно рассуждение Сократа на самом деле не исходит от него самого – все они от его собеседников [26].

И друзья и современники Сократа удивлялись такой стальной прочности убеждений Сократа и его последовательности в достижении целей – в ежедневном стремлении общаться с людьми, провоцировать их на разговоры о внутреннем естестве привычных вещей и категорий, и в ходе этого разговора пытаться совместно формулировать те или иные закономерности или дать всему четкие определения. И уже отвечая не на вопрос о смысле своей жизни, а на вопрос о том, почему он целых семьдесят лет остается верен тому смыслу, который он, как и всякий человек, придумал себе когда-то в юности, Сократ отвечал: а все потому, что во мне с детства находится некая сила, которая контролирует мой разум и мои поступки, и которая находится во мне всегда. Проще говоря, познавать мир и мудрость людей поручено Сократу высшими силами, богами.

И упомянув это, мы не можем пойти в нашем изучении Сократа дальше, не рассмотрев вопроса о той особой силе, что, по словам великого философа, собственно говоря, и сделала его великим. Нам необходимо рассмотреть вопрос о так называемом даимоне Сократа, том самом даимоне, что так настойчиво заставлял философа (по его словам) познавать мир и самого себя, что его не остановила даже угроза смерти.

#### Глава 5. Даимон, понуждающий познавать самого себя

В предшествующей главе, отметив то, что Сократ никогда не скрывал, что главным смыслом его жизни является самопознание, и детализировав его жизненные цели как «познание самого себя, познание сути человека, сути добра и зла, справедливости и несправедливости, прекрасного и безобразного, поиск способов укрощения опасных человеческих страстей, создание наиболее разумной и справедливой системы государственного устройства, а также постоянное ведение работы по увеличению в обществе количества разумных людей», самое время заметить, что во все времена человеческой истории, в каждом обществе всегда есть определенный процент таких гуманистически и романтически настроенных юношей, кто ставит перед собой подобные цели. Однако, как показывает практика, по мере взросления, эти высокие, но такие абстрактно-теоретические цели, постепенно оказываются задвинутыми назад суровой жизненной практикой, всем тем, что принижает и огрубляет нас и называется семьей, бытом, карьерой и решением материальных проблем.

С учетом же того, что, как мы знаем, Сократа, на протяжении всей его жизни совершенно не интересовали ни карьера, ни быт, ни деньги, ни собственная семья, а вот познание себя и окружающего мира являлось главным его занятием вплоть до последнего вздоха, мы можем предположить, что либо философ так и остался навсегда в своей юности (ведь каждый великий мыслитель по своей сути – наивный ребенок!), либо сумел создать себе такой дополнительный мотиватор, что помог ему сохранить верность всем тем целям и идеалам, что были сформулированы им еще в юности. Впрочем, в этом вопросе гадать нам не следует: словно предвосхищая вопросы современников и последующих поколений, Сократ так много говорил о своем дополнительном стимуляторе, который принципиально отличал его от всех других людей, что даже ввел в научный оборот специальный термин: «даимон Сократа».

Согласно Платону, Сократ утверждал, что некий бог поручил ему через прорицания и в сновидениях, вообще всякими способами, какими когда-либо еще обнаруживалось божественное определение и поручалось человеку делать что-нибудь, проверять мудрость других людей и через них свою собственную [1].

В платоновском диалоге «Лисид» Сократ прямо говорит и о том, что случилось так, что еще с детства он сильно отличался от окружающих тем, что другие люди стремились приобретать золото, лошадей, собак, почет и т. д., а вот самого Сократа тянуло приобретать друзей. И он не променял бы это свое желание и своих друзей на все сокровища персидского царя [2].

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Во время суда над собой Сократ сказал об этом следующим образом: «Может в таком случае показаться странным, что я подаю свои советы частным образом, обходя всех и во все вмешиваясь, а выступать всенародно в вашем собрании и давать советы городу не решаюсь. Причина этому та самая, о которой вы часто и повсюду от меня слышали, а именно что мне бывает какое-то чудесное божественное знамение. Началось это у меня с детства: вдруг какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять меня к чему-то никогда не склоняет. Вот этот-то голос и не допускает меня заниматься государственными делами. И кажется, прекрасно делает, что не допускает» [3].

По утверждению Сократа, этот внутренний голос посещал его довольно нечасто, нередко по совершенно различным поводам, но всегда оказывался уместен, и философ беспрекословно подчинялся его указаниям. В платоновском диалоге «Алкивиад Первый» сообщается, что божественный голос в течение примерно двух-трех лет не позволял Сократу общаться с юным Алкивиадом [4]. В диалоге «Менексен» Сократ говорит, что он однажды сидел в общественной бане и уже собирался уходить, как вдруг ему явилось привычное божественное знамение и он снова сел, а затем услышал, что в баню входит группа молодежи – потенциальные собеседники Сократа [5].

Сократ утверждал, что даймону запретил ему принимать деньги от его ученика Аристиппа, который, в свою очередь, став учителем, начал брать за свои уроки высокую плату и пытался спонсировать своего стареющего мэтра [6]. На основе голоса даймона Сократ отговорил красавца Хармида, сына Главкона, от участия в Немейских играх. А когда некие Тимарх и Филемон решили убить Никия, сына Героскамандра, и Тимарх на пиру, перед выходом для убийства, сказал Сократу: «Вы продолжайте пить, а мне нужно идти. Я приду попозже, если встречу удачу», внутренний голос Сократа в этот момент посоветовал этому молодому человеку не вставать. И Сократ дважды удерживал его своими ссылками на даймона, пока тот не вышел тайком и впоследствии погиб, успев перед смертью сказать своему брату Клитомаху, что зря не послушался Сократа [7].

Сократ говорил также и о том, что благодаря даймону он предупреждал участников сицилийской экспедиции о трагедии, что их ждет [8]. Он предрекал также трагический исход полководцу Фрасиллу, который, действительно, позже был казнен во время печально известного «дела стратегов» [9].

Более того, в «Феаге» Сократ называет даймона своим опекуном и говорит, что великая сила божественного знамения распространяется и на тех людей, что постоянно с ним общаются. А многим эта сила так противится, что этим людям нет пользы в общении с Сократом, да и сам он не может с ними общаться. А некоторые, общаясь с Сократом, так и не извлекают из общения с ним и его даймоном никакой пользы. Но лучше всего везет тем, кто, общаясь с Сократом, благодаря этому сильно преуспевают, а когда отходят от него, снова становятся похожими на всех других [10].

Множественно проявляя себя на протяжении всей жизни Сократа, по его словам, даймону неожиданно уснул перед процессом над престарелым философом. На суде Сократ сказал: «Со мной, мужи судьи, случилось что-то удивительное. В самом деле, в течение всего прошлого времени обычный для меня вещей голос слышался мне постоянно и останавливал меня в самых неважных случаях, когда я намеревался сделать что-нибудь не так; а вот теперь, как вы сами видите, со мною случилось то, что может показаться величайшим из зол, по крайней мере, так принято думать; тем не менее божественное знамение не остановило меня ни утром, когда я выходил из дому, ни в то время, когда я входил в суд, ни во время всей речи, что бы я ни хотел сказать. Ведь прежде, когда я что-нибудь говорил, оно нередко останавливало меня среди слова, а теперь во всем этом деле ни разу оно не удержало меня от какого-нибудь поступка, от какого-нибудь слова.

Как же мне это понимать? А вот я вам скажу: похоже, в самом деле, что все это произошло к моему благу, и быть этого не может, чтобы мы правильно понимали дело, полагая, что смерть есть зло. Этому у меня теперь есть великое доказательство, потому что быть этого не может, чтобы не остановило меня обычное знамение, если бы то, что я намерен был сделать, не было бы благом» [11].

В историографии о Сократе есть целые тома, посвященные анализу даймона этого выдающегося мыслителя [12]. Церковные мыслители прошлого однозначно

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
считали даймона проявлением сверхъестественных сил и расходились только в их источнике: Тертуллиан и Лактанций видели в этом дьявольский умысел, Климент Александрийский и св. Августин – доброе божественное провидение. Т. Гомперц и С. Жебелев считали, что под даймоном Сократа скрывался сильно развитый инстинкт. Ф. Ницше и Ж. Брен видели в даймоне феномен философской трансцендентальности, Дж. Г.

Льюис – проявление религиозного энтузиазма.

С гораздо более материалистических подходов писали о даймоне А. Ф. Лосев и Ф. Х. Кессиди. Так, А. Ф. Лосев видел в даймоне Сократа такую метафору, которой философ иронически прикрывал свои собственные совесть, разум и здравый смысл. А Ф. Х. Кессиди считает даймона чем-то большим, чем просто голос совести, по его мнению, это осознание Сократом того всеобщего (истинного и объективного), что находится в душе каждого человека [13].

Широта имеющих в историографии трактовок даймона Сократа вполне объяснима – Сократ нередко вел себя так, что его можно смело отнести к числу тех людей, которых и тогда и теперь называют «странными». У всех в Афинах на памяти был пример того, как Сократ, обдумывая что-то, сутки простоял возле палатки под Потидеей. Платон описывает релятивную ситуацию, когда, двигаясь на пир к Агафону вместе с другом Аристодемом, которого он сам же с собой и позвал, Сократ вдруг неожиданно весь ушел в свои мысли, замолчал, всю дорогу отставал, а затем попросту отослал Аристодема идти вперед. А когда уже Аристодем пришел к Агофону, выяснилось, что Сократ до его дома так и не дошел, остановившись у ворот соседнего дома и погружившись в свои размышления, он простоял там несколько часов подряд [14].

И тем не менее, при всей внешней «странности» Сократа, отвечая на вопрос о сущности его даймона в прямой связи с поиском ответа на вопрос, в чем же Сократ видел смысл своей жизни и, соответственно, свои жизненные цели, нам представляется, что правильный ответ лежит не в иррациональном, а все-таки в рациональном поле. И прежде всего в тех вопросах, которые еще с юности задавал себе Сократ: «Чем мы мыслим – кровью, воздухом или огнем? Или же ни тем, ни другим, ни третьим, а это наш мозг вызывает чувство слуха, и зрения, и обоняния, а из них возникают память и представление, а из памяти и представления, когда они обретут устойчивость, возникает знание?» [15]. В вопросах, сутью которых, как мы видим, являлось стремление понять сущность как самого процесса мышления, так и сущность того мышления, что отличает мышление Сократа от мышления других людей?

Представляется, что всю свою жизнь Сократ действительно пытался познать самого себя, однако это познание касалось не столько его собственных интеллектуальных, волевых и нравственных качеств и возможностей, сколько имело целью ответить на вопрос: почему этим самым познанием самого себя стал заниматься именно он, Сократ?! Точнее, так: «Почему на призыв пифии познать самого себя откликнулся именно он, Сократ, а большинство других людей занимается чем угодно, кроме этого самопознания?».

И поиск ответа на этот вопрос, по мнению Сократа, являлся ключом к пониманию сущности человека и общества вообще; ведь понимание того, почему же люди отличаются друг от друга, как раз и сможет объяснить все те события, что происходят в человеческом обществе, в том числе и механизм взаимоотношений между обществом и разумным индивидом. К тому же, сам процесс познания этого настолько интересен, что уже сам по себе может становиться смыслом жизни. И потому в платоновском «Горгии» Сократ говорит: «Допытываться, каким должен быть человек и каким делом должно ему заниматься, и до каких пределов и в старости и в молодые годы, – не самое ли это прекрасное из разысканий?» [16].

Теперь необходимо прояснить авторскую позицию. Говоря о личности Сократа, следует напомнить, что это был первый философ, который стал профессионально рассуждать об этике и устройстве человеческого общества. Материалистически понимая историю, мы обязаны задать как минимум два вопроса: «Почему первым этическим и социальным философом стал именно Сократ?» и «Каким образом это стало возможно именно в творчестве Сократа и именно в то время и в том городе, в котором все, собственно говоря, и случилось?».

Ответить на второй вопрос сравнительно просто: После всех тех открытий, что были сделаны натурфилософами Анаксимандром, Анаксименом и Анаксагором, математиками школы Пифагора, атомистами в лице Левкиппа и Демокрита,

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
диалектиком Гераклитом и историком Геродотом, в середине V века в самом просвещенном городе Эллады – Афинах сформировалась устойчивая и самовоспроизводящаяся группа интеллектуальной элиты, которая вследствие своих творческих открытий и достижений впала в некоторую эйфорию, символом которой можно считать высказывание Софокла в «Антигоне»: «Много есть чудес на свете, человек есть всех чудесней!».

Характеризуя эту довольно пеструю группу, следует еще раз подчеркнуть: в отличие от деятельности различных мыслителей и

изобретателей предшествующих веков и тысячелетий, когда они появлялись эпизодически и непредсказуемо для всех окружающих, оставались одиночками, творили без особого к себе интереса со стороны общества и при этом находились под постоянным контролем жречества, интеллектуалы Эллады середины V века до н. э. имели ряд существенных преимуществ.

Например, они:

– благодаря технологической революции (массовому применению дешевого железа) и применению рабского труда, располагали тем самым досугом, который прямо способствовал развитию творческих способностей человека, давал для этого свободное время;

– осознали себя как особую группу людей, занимавшихся чем-то принципиально отличающимся от всего того, чем занимались простые обыватели вокруг;

– благодаря созданию государственных школьных систем и наличию персонального ученичества у наиболее выдающихся интеллектуалов, сумели создать настоящий интеллектуальный конвейер, систему интеллектуального самовоспроизводства, целевого выращивания будущих интеллектуалов из наиболее расположенных к этому занятию представителей свободного юношества;

– творили в атмосфере живейшего общественного интереса к своей деятельности и открытиям, в атмосфере эллинской состязательности – агонистики;

– до наступления определенного периода времени практически не испытывали какого-либо идеологического давления как со стороны жречества, так и со стороны государства и общества в целом.

И вот вся эта интеллектуальная группа, выросшая на сложной питательной смеси из эллинских традиций досуга, массового применения железа и демократии и уже почти свято уверовавшая в то, что человечество семимильными шагами движется к Прогрессу, к торжеству разумного, доброго и вечного, и уже вот-вот до всего этого дойдет... вдруг, неожиданно для себя, словно натывается на стену общественного раздражения и непонимания!

Череда судебных процессов над Фидием, Анаксагором и Аспасией, осуждение и изгнание этих людей из демократических Афин не только заставила интеллектуалов Эллады стать заметно осторожнее в своих космогонических исследованиях, но и принудила их задуматься о главном: «Почему же все это стало возможно? Почему человеческое общество так устроено, что формально стремясь быть разумным, на практике оно довольно часто управляется глупыми, необразованными, вороватыми и чванливыми людишками, которые из-за мелких споров обрекают на страдания и смерть целые поколения? В каких отношениях должны находиться между собой просто люди, организованные в полисное общество, и философски и научно мыслящие интеллектуалы? Кто из них кому должен подчиняться: обыватели философам или философы обывателям? Вообще, что же такое справедливо устроенное общество? Что же такое справедливое и несправедливое, разумное и неразумное, что такое добродетель и добродетельная жизнь?».

Таким образом, почему Сократ задумался обо всем этом именно в свое время, то есть живя в демократических просвещенных Афинах второй половины V века до н. э. – во время расцвета и кризиса и демократии и полисного строя, нам в целом понятно: потому что именно на это время пришелся период его творческого расцвета, потому что получил соответствующее научное и философское образование... И еще потому, что он, в отличие от большинства тогдашних мыслителей, был полноправным афинским гражданином, в период гонений на интеллектуалов его никуда из Афин не высылали и он мог наблюдать политический и моральный кризис демократического полисного строя по сути изнутри – находясь в толще самого афинского гражданского коллектива, имея

А вот ответить на вопрос «Почему обо всем этом в таком четком виде задумался первым именно Сократ?», нам будет гораздо сложнее. Сложнее потому, что этот вопрос уже не исторический, а по сути философский, точнее, даже мировоззренческо-психологический. И он совершенно аналогичен по своей сути вопросам типа: «Что помешало Джордано Бруно, Жанне д'Арк и Яну Гусу отказаться от своих убеждений и избежать сожжения на костре?», «А почему столь величественную философскую систему создал именно Гегель, а никто другой, и вообще, зачем он так много писал; преподавал бы себе тихо и, глядишь, дольше бы прожил?», «Почему Эрнесто Че Гевара не стал почивать на лаврах Кубинской революции, а полез в джунгли Южной Америки и нелепо погиб там, борясь за права тех, кого он даже не знал?». Это вопрос однопорядковый, с таким, казалось бы, простым вопросом, как: «А почему не сиделось дома всем этим великим ученым, путешественникам, завоевателям и просто борцам за улучшение жизни людей? Им что, больше всех надо?».

Факт остается фактом: в его время и в его городе Сократу действительно оказалось, говоря обыденным языком, больше всех надо. Он так глубоко полез в познание устройства общества, что в итоге общество испугалось социальных последствий его научных штудий и казнило его ровно так же, как позже казнило и преследовало сотни других мыслителей человеческой цивилизации. И исходя из вечной повторяемости событий в человеческой истории, а также из того, что последующие поколения «умников» уже точно знают, как справлялись с теми, кто умничал до них, и презрев инстинкт самосохранения, все равно продолжают умничать, познавать мир и указывать современникам на несовершенство и их самих и устройства их общества, нам следует честно признать: на момент написания данной книги человечество еще не в состоянии связно объяснить сложный биосоциальный механизм появления на свет всех тех, кого мы позже (обычно посмертно) именуем гениями и героями. Точнее, механизм формирования у них именно такого мышления и поведения, при котором эти люди, собственно говоря, и становятся затем гениями и героями.

В соответствии с законами диалектики, все вокруг нас отталкивается от противоположного. Поэтому всякий интеллектual и мыслитель, которого мы условно можем определить как «умник», сможет состояться как интеллектual и мыслитель только тогда, когда однажды он осознает свое несходство и даже противопоставление всем тем «просто людям», которые совершенно не интересуются познанием самих себя и мира вокруг. Это осознание либо почти всегда происходит в конфликте с окружающим миром, либо само это проснувшееся понимание своей собственной интеллектуальной специфики тут же вызывает у индивида острую досаду от несовершенства окружающего мира и... опять-таки провоцирует конфликт с действительностью.

То, что все это было именно так и в эпоху Сократа, мы видим хотя бы из слов его современника Фукидида, который во вступительном слове к своей «Истории» горько говорит о том, что в его время большинство людей не затрудняет себя поисками истины, склонны усваивать готовые взгляды и нередко даже не владеют точными сведениями о истории своей собственной страны, и таких, кто, как он сам, пылливо исследует происходящие события, совсем мало... [17].

Отсюда мы можем считать, что любое интеллектуальное, моральное или волевое превосходство, внешне выглядящее как синдром «больше всех надо!», обязательно существует в конфликте с окружающим обществом. Причем, следует четко понимать, что, собственно говоря, именно этот конфликт и является двигателем к Прогрессу.

Конфликт между «умниками» и «просто людьми», а попросту говоря, обывателями, объективно приводит к тому, что каждая из конфликтующих сторон стремится «отрихтовать» друг друга, привести «других» в соответствие с собственными представлениями о себе и желательном (или имеющемся) устройстве своего мира. Обыватели требуют, чтобы «умники» перестали расшатывать основы имеющегося общественного мироустройства, и, в случае их сопротивления, тянут их на костер или обрекают на изгнание. «Умники» ведут колоссальную интеллектуальную и идеологическую работу (по сути – подрывную), стремясь изменить, перевоспитать общество (особенно молодую его часть) и подтянуть его до своего более высокого уровня, одновременно с этим выступая за повышение его толерантности (что является условием для осуществления идеологической работы).

Поскольку деятельность «умников» имеет такой безусловный и осознаваемый

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
обществом плюс, как научно-технический прогресс, то в силу сложного сочетания объективных и субъективных факторов, в человеческой истории, в конечном итоге, побеждают все-таки «умники». Однако, как уже было сказано, эта победа дается исключительно в жесткой и подчас кровавой борьбе, и если представить себе Прогресс в виде рельсов в светлое будущее человечества, то теми самыми шпалами, которые безжалостно подкладываются под эти самые рельсы, как раз и будут эти самые «умники». Как раз те самые, кто к этому Прогрессу, собственно говоря, и призывали. (И, кстати сказать, есть все основания полагать, что и топка летящего к светлому будущему паровоза человечества топится опять-таки этими самыми умниками, сожженными когда-то на кострах инквизиции...)

Вернемся теперь в Афины середины V века до н. э. Как уже было сказано выше, одной из специфик времени и места жизни Сократа являлось возникновение устойчивого и уже научившего системно воспроизводиться сообщества эллинских интеллектуалов – «умников», состоявшего из осознающих себя как общность философов, естествоиспытателей, историков, трагиков, скульпторов, профессиональных политиков и т. д. Вне всякого сомнения, вплоть до наступления эпохи гонений на них (тридцатые годы), большинство этих людей считали себя неотъемлемой частью как и общеэллинского, так и конкретно афинского общества. Однако осуждение Фидия, Аспасии и Анаксагора, произошедшее под лозунгом защиты отеческих богов, должно было методом «от противного» заставить и их самих и часть их сторонников, учеников и последователей:

- во-первых, осознать свое принципиальное отличие от всего остального «общества обывателей»;
- во-вторых, задуматься о таком «правильном» устройстве полисного общества, при котором бы и «волки были сыты и овцы целы», то есть чувствовали бы себя спокойно обыватели и могли заниматься своим любимым делом – познанием мира и себя, те, кто относился к интеллектуальной элите;
- в-третьих, в связи с тем, что возникал вопрос о другом, «правильном» устройстве общества, неизбежно должна была возникнуть критика имеющегося общества, от противного объективно становящегося «неправильным»;
- в-четвертых, для того чтобы определиться с «правильностью» и «неправильностью» общества и людей, должны были быть выработаны более или менее объективные критерии «правильности» и «неправильности», а попросту говоря, критерии добра и зла, истины и неправды, вечнообъективного и субъективно-относительного;
- в-пятых, следовало определиться с тем местом и ролью, которое отводили себе интеллектуалы в «мире людей» обычного обывательского типа – равное со всеми, обслуживающее или господствующее;
- в-шестых, им следовало для начала понять: кто же они сами – эти античные философы-интеллектуалы, откуда они взялись, почему они возникают в относительно небольшом количестве, почему при формально одинаковом государственном образовании, одни юноши начинают тянуться к знаниям, а другие к сытости, власти и приятному времяпровождению;
- и, в-седьмых, правильное познание того, почему же люди при формально одинаковых исходных позициях (уровень дохода родителей, возраст, образование и т. д.) могут так принципиально отличаться друг от друга, теоретически могло позволить начать вести планомерную работу по увеличению в полисном обществе интеллектуальной элиты, создать такой численный перевес образованных и высокоморальных «людей нового типа» (типа самого Сократа), который стал бы тем самым «архимедовым рычагом», с помощью которого можно было бы построить новое разумно-идеальное общество, будущую Утопию.

Нетрудно увидеть, что поиск ответов на все эти вопросы по сути дела определил основные векторы развития европейской философии, а на большинство из них мы не знаем ответа и до сих пор. Однако, если верить Диогену Лаэртцию, первым обо всем этом стал задумываться ученик изгнанного из Афин Анаксагора Архелай – физик, один из учителей Сократа. Однако поскольку он был гражданином Афин, а скорее всего происходил из Милета (или откуда-то из Ионии), то, судя по всему, его пребывание в Афинах после осуждения Анаксагора было не очень продолжительным. Так, объективно в Афинах тридцатых годов V века до н. э. осталось не так много профессиональных

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
интеллектуалов: философ Сократ, трагики Софокл и Еврипид, несколько комедиографов (самый известный из которых – Аристофан, занял антифилософскую позицию) и будущий великий историк Фукидид. Таким образом, удел поиска ответов на большую часть сформулированных выше вопросов выпал на единственного из постоянно живущих в Афинах профессионального философа Сократа.

Задавшись исходным вопросом о том, почему афинское демократическое общество оказалось столь безжалостным к Фидию и Анаксагору, людям, которых Сократ знал лично, философ был обязан познать обе стороны конфликта: как самого себя, как типичного «умника», индивида-мыслителя, по своей отвлеченности от обывательской жизни принципиально сопоставимого с Фидием и Анаксагором, так и общество в целом. Лозунг «Познай самого себя» дельфийского оракула, адресованный всякому думающему человеку, «странному» с обычной точки зрения, Сократом мог бы читаться и так: «Познай причину того, почему ты столь отличен от большинства окружающих тебя афинян, почему ты столь любознателен и при этом отвлечен от всех тех бытовых проблем, что так волнуют всех вокруг?».

Можно только предполагать, как много душевных мук и расстройств на этом пути ждало Сократа. Ведь в принципе понимая, откуда берутся люди, склонные к познанию мира, общества и самих себя (присущий высшим животным развитый инстинкт любопытства, наследственность, хорошее образование, особый жизненный опыт и круг общения и т. д. и т. п.), предсказать, будет ли именно данный конкретный ребенок профессиональным мыслителем или займется карьерой, зарабатыванием денег или просто прожиганием жизни, мы не можем и по сей день.

Рассуждая об этом, современный психофизиолог В. С. Мерлин считает, что «ориентировочный или исследовательский рефлекс у человека (и это одна из видовых особенностей человека) иногда оказывается сильнее других наиболее активных влечений. На его основе возникает научная любознательность, любовь к истине. А поскольку наследственно закрепленные формы поведения возникают только под влиянием естественного отбора, очевидно, что какая-то степень непосредственного интереса к вещам, не связанным прямо с удовлетворением жизненных потребностей, оказывалась для высших животных и для человека в конечном счете полезной, способствовавшей выживанию» [18].

По мнению психофизиолога В. Д. Небылицына, «наличие индивидуальных различий в поведении, различий в склонности или способности особи отходить от обычных для данного вида в данных условиях форм поведения, особенно стремиться к проявлению ориентировочной, познавательной реакции, имеет приспособительное значение, внося элементы дифференциации ролей в каждой популяции и тем способствуя ее выживанию»

[19].

Психолог В. М. Русалов добавляет: «Жизненно важный для

функционирования каждого, даже самого примитивного человеческого общества, полиморфизм в формах поведения, в том числе и в познавательной деятельности, развился на базе соответствующих генетических предпосылок. Генетически обусловленная вариативность обнаруживается при исследовании различных форм общей и специальной одаренности, и, в частности, творческих возможностей индивида» [20]. Специальная же одаренность ученых, по мнению специалистов, заключается в том числе и в том, что ученые, как особая социокультурная группа, и раньше и сейчас мало склонны к конформизму [21].

На основе этих наблюдений психологов, биологов и психофизиологов, известный культуролог, специалист по общественной жизни Древней Эллады А. И. Зайцев считает: «Генетика и генетическая психология не допускают возможности того, чтобы складывающиеся картины распределения наследственных задатков были существенно различимыми у разных народов в зависимости от расового состава. Это означает, что у каждого народа на земле в каждом поколении появляется примерно одинаковый процент индивидуумов, наделенных генетическими предпосылками для формирования познавательного интереса и творческой индивидуальной деятельности.

Причина же того, почему у тех или иных обществ, в то или иное время, процент интеллектуально развитых и социально активных граждан становится гораздо больше, чем у других, кроется в тех условиях общественной жизни,



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) которые либо позволяют проявиться и реализоваться потенциальным творческим способностям, либо подавляют их... Очевидно, что резкие различия, обнаруживающиеся в разных обществах в разные исторические периоды в количестве людей, реализующих свои природные интеллектуальные возможности, то проявляющих склонность к творческому умственному труду и достигающих в нем результатов, принимаемых в той или иной мере обществом, вызваны прежде всего исторически сложившимися условиями жизни. При этом, конечно, особенно прозрачная зависимость между общественным устройством и готовностью к восприятию тех или иных предлагаемых индивидуумами новшеств в культурной сфере.

Именно такая общественная установка, поощряющая творческие достижения, сложилась в VII–V веках до н. э. в Древней Элладе, прежде всего в наиболее развитых полисах, например, таких, как Афины. В них произошло высвобождение непосредственного познавательного интереса, когда среди определенного круга людей проявление непосредственного познавательного интереса получают прочное право на существование – складывается убеждение в том, что познание истины ценно само по себе и может быть главным смыслом существования человека» [22].

Таким образом, мы видим, что современная наука считает: одной из особенностей человечества как биологического вида является то, что в нем постоянно воспроизводится определенный процент таких особенных индивидов, которые склонны проявлять любознательность ради собственно любознательности, подчас никак не подкрепляя это какой-либо своей материальной заинтересованностью. В некоторых обществах, где поощряется творчество, таких индивидов постепенно становится больше обычного, где их искореняют – соответственно, меньше.

Казалось бы, все просто. Однако, если мы попытаемся понять существо, суть того, о чем мы сейчас рассуждали, становится совершенно ясно: если убрать всю наукообразную терминологию, можно увидеть, что, на самом деле, уровень понимания природы творчества у современной науки вряд ли намного выше, чем это было во времена Сократа. Увы, это так.

И хотя, по мнению некоторых современных социальных бихевиористов, поведение человека представляет собой «функцию от вознаграждения»; тип и объем человеческого поведения зависят от типа и объема вознаграждения и наказания, которое оно доставляет, можно согласиться с известным современным социальным психологом П. Н. Шихиревым, что, на самом деле, ситуация в этом вопросе гораздо сложнее. То есть человек может создавать собственные мотивы из самого себя, мотивы, не только не связанные с непосредственной жизнью человека, но и нередко идущие прямо вразрез явно выраженным общественным тенденциям, которые сам человек вполне осознает. И опыт мировой общей и социальной психологии показывает, что человек по сути дела, – система не столько физическая, сколько метафизическая, несущая колоссальный запас такого субъективизма, который подчас трудно объяснить чем-то объективным [23].

Говоря же о метафизичности и субъективности человека, мы не имеем в виду метафизичность и субъективность религиозную, идеалистическую. Речь идет о такой вполне объективной и эволюционно приобретенной человеческим мозгом (сознанием) возможности настолько сильно отрываться от непосредственного бытия, что бытие ему вдруг представляется настолько несущественным, а сам этот творческий отрыв настолько необыкновенным и даже сверхъестественным, что многие творческие люди (и их современники) и в древности и по сей день не могут объяснить этот факт ничем другим, кроме как вмешательством неких сверхъестественных, божественных сил.

Исходя же из того, что даже в начале XXI века, то есть через две с половиной тысячи лет после времени Сократа, человечество по-прежнему понимает только общий смысл того, что каким-то генетически обусловленным образом в каждом поколении людей рождаются те, кто склонны познавать мир ради самого этого процесса и готовы отказаться от погони за столь значимыми для всех остальных членов общества материальными ценностями, можно считать, что в своих попытках познать самого себя и ту причину, по которой он не может заниматься этим самопознанием, в то время как остальные граждане полиса просто жили, великий философ вряд ли мог выйти за те пределы, что мы имеем сейчас.

При этом, совершенно понятно, что пытаюсь осмыслить то, почему ему самому,

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
говоря обычным языком, «больше всех надо» разбираться в добродетели и правильном устройстве общества, Сократ еще не располагал таким понятийным аппаратом, которым располагают современные генетики и психофизиологи. То, что мы называем сейчас мудреным термином «генетически обусловленной спецификой биологического вида» (а по сути дела все равно не понимаем сути и механизма того, что описываем данным понятием) в эпоху Сократа могло объясняться только одним – вмешательством божественных сил.

Соответственно, мы знаем: в эллинской традиции любые подвиги выдающихся людей (начиная от Геракла и вплоть до эпохи «сына Зевса» Александра Македонского) пытались объяснить не какими-то там генетически обусловленными мутациями генов, а родственной связью героев с богами и богинями, когда небожители как бы делились своими сверхъестественными силами и способностями. Отсюда неудивительно, что Сократ, в процессе познания самого себя, быстро выяснив свое принципиальное отличие от большинства современников и не имея технической возможности найти для этого какое-то научно-логическое объяснение, объективно был просто вынужден объяснять свою необычность теми категориями, что имели место в его время. И эта ситуация принципиально сопоставима с тем, что, наблюдая в небе неопознанные летающие объекты, в начале Средневековья их принимали за драконов, в расцвет инквизиции – за ведьм на помелах, а в космическом XX веке – за космические корабли инопланетян.

Пытаясь хоть каким-то образом объяснить свое принципиальное отличие от всех тех людей, с кем ему удавалось общаться, или которых он ежедневно наблюдал, понимая что этот особый дар склонности к анализу всего вокруг просто ради самого этого анализа не имел никакого практического значения в повседневной жизни, удивляясь той его поразительной мощности, что мешала ему успешно заниматься чем-то другим (а это хорошо знакомо тем творческим людям, что всю свою жизнь не могут оторваться от пианино, печатной машинки или лабораторного оборудования), Сократ в конечном итоге нашел собственное успокоение в том, что увидел в себе частицу божественных сил, которую и назвал своим внутренним голосом, своим даймоном.

Бессмысленно критиковать или осуждать Сократа: анализ текстов Платона и Ксенофонта показывает, что Сократ являлся глубоко верующим человеком. Однако в силу своей интеллектуальности и специфической образованности, судя по всему, он считал наивным верить в каких-то там скандальных и похотливых богов-олимпийцев. Эти боги привычного для эллинов пантеона были для него (равно как и для многих интеллектуалов его времени) слишком примитивны, по сути слишком... человечьими, человекоподобными. Ежедневно отмечая несовершенство природы человека, судя по всему, Сократ отошел от традиционного поклонения антропоморфным богам и верил просто в то самое божественное присутствие, в то самое «я точно ничего не знаю, но чувствую, что вокруг нас что-то есть и оно вмешивается по все происходящее», которое, как показывает практика, столь распространено среди интеллектуалов всего мира, всех народов и всех веков человеческой истории.

Отсюда Сократ, судя по всему, как и его учитель Анаксагор, верил просто в некую божественную силу, некий божественный Ум(Нус), присутствие которого в природе (веществе) и человеке собственно и вдыхает жизнь во все мироздание. А особое, увеличенное присутствие этого божественного Ума в наиболее интеллектуальных индивидах типа Сократа, призвано организовывать и упорядочивать человеческий мир, их общество. Именно поэтому люди такого типа просто не могут жить по-другому, как все, не могут не заниматься самознанием и познанием мира! Их неумолимо влечет к этому просто потому, что именно в этом и заключен сам смысл их создания и земного существования. Они – любимые игрушки божественных сил, дистанционно управляемые богами роботы, имеющие миссию облагораживать жизнь косного общества, прищипоривать его развитие, не позволять ему застаиваться...

Даймон Сократа – эта та самая сила увлеченности интеллектуальным промыслом, которая по сей день труднопонимаемым образом постоянно присутствует в тех творческих людях, что не мыслят себя без творчества, и которая была осмыслена афинским мыслителем в единственном возможном в его время категориальном аппарате «божественной искры», вселившегося в него с детства божественного голоса, призывающего его постоянно размышлять и познавать мир и себя самого.

Таким образом, наше объяснение феноменального даймона Сократа, его божественного голоса, вполне объективно и естественнонаучно, ровно в той

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
мере, в какой способно понять суть человеческого творчества современная наука.

Даймон Сократа – это та самая искра творчества, которая в силу целого ряда объективных и субъективных причин еще с юности озарила жизнь Сократа, мобилизовала его на самопознание, познание окружающего мира и общества и на определенное его переделывание, улучшение. Причем, на такое переделывание и улучшение, которое не носило насильственного характера и должно было производиться постепенно, являясь закономерным следствием того, что в обществе год за годом должно было увеличиваться число людей, которые в силу общения с Сократом (и ему подобными) также должны были обнаруживать и воскрешать в себе божественные творческие способности. И об этой и некоторых других более частных задачах, поставленных перед Сократом его творческим даром познания, мы поговорим в следующей главе.

В заключение же этой главы следует выразить авторское несогласие с тезисом уважаемого нами российского философа А. Н. Чанышева о том, что так называемый «Демон», внутренний голос Сократа, который он слышал с детства, имел скорее отношение к практической деятельности Сократа, не играя роли в самом сократовском философствовании [24]. Представляется, что значение для философствования Сократа этот внутренний голос все-таки имел. Имел хотя бы в том, что само наличие четко осознаваемого влечения к творчеству, осмысленное Сократом как божественный дар, как некое божественное предопределение рода его занятий в жизни, должно было наделять философа тем самым колоссальным запасом жизненного и научного оптимизма, который мы, собственно говоря, и видим в источниках о Сократе.

Кроме того, считая себя в какой-то степени рупором божественных сил, человеком, уполномоченным ими на познание, Сократ отныне не имел для себя никаких внутренних запретов, философствуя и рассуждая на такие темы, которые до этого являлись если и не запрещенными формально, то во всяком случае находящимися под определенным моральным табу.

Таким образом, можно предполагать: тот факт, что в общем-то обычное для всякого творческого человека стремление как можно чаще заниматься другим делом и постоянно стремиться к этому, абстрагируясь от повседневной действительности, было осмыслено Сократом как божественный дар, стало для Сократом тем дополнительным источником философской и житейской смелости, без которого, скорее всего, мы бы никогда не увидели того самого Сократа, что когда-то не боялся грозных приказаний тирании Тридцати, а затем, не дрогнув, выпил бокал цикуты просто потому, что был уверен: божественные силы считают его поступки абсолютно правильными.

При этом, возвращаясь от осмысления психологии и философии творчества вообще к деятельности конкретно Сократа, следует подчеркнуть следующее: наделив самого себя такой сверхцелью жизни, как познание самого себя, афинский философ быстро осознал, что добиться этого возможно ни в коем случае не в тиши одинокого самозерцания, а только в социальном пространстве, только общаясь с множеством других людей, только сопоставляя себя с ними, Сократ всю свою жизнь «шел в люди». Шел, стремясь не только познать свои собственные свойства и способности, свое предопределение, но и понимая это предопределение – божественное предназначение как миссию по увеличению числа в обществе количества подобных себе, по такому пробуждению тех людей, что до знакомства с Сократом жили, не ведая скрытый в них божественный промысел, что сопоставимо почти с воскрешением или... с новым интеллектуальным рождением этих людей.

Это интеллектуальное вторичное рождение многих из тех, с кем удалось пообщаться Сократу, определялось им самим как повивальное ремесло «маевтика», унаследованное им от матери-повитухи. И об этом индивидуальном ремесле, на самом деле имеющем огромный социальный эффект, мы и поговорим в следующей главе.

## Глава 6. Сократовская маевтика как способ выявления божественного дара

В предшествующей главе мы говорили о том, что сначала, осознав свою индивидуальность как божественный дар и божественный приказ оставить все мирские дела и заниматься исключительно познанием мира (точнее, самого себя и общества), а затем после процессов над Фидием, Аспасией и Анаксагором, осознав все несовершенство его устройства, со всей логикой развития ситуации, Сократ был обязан:

- осознать всю потенциальную опасность божественного дара познания для самого своего носителя–владельца в случае конфликта с обществом;
- попытаться обезопасить себя и других интеллектуалов такой линией повседневного поведения, которое не показалось бы опасным тому миру афинских обывателей, в котором жил Сократ;
- стремиться понять, насколько много вокруг него тех, кто так же, как и он сам, несли в себе божественный дар интеллектуального познания мира;
- выяснить общественную значимость этого дара, понять, имеет ли он какое-то глобально–социальное применение, или же этот дар имеет только локально–индивидуальное значение, имея важность только для одного индивида, своего непосредственного носителя;
- позаботиться о том, чтобы имеющийся в самом Сократе божественный дар не исчез с его смертью, а своим присутствием помог раскрыться аналогичным способностям, теоретически имеющимся у некоторых других индивидов. Проще говоря, позаботиться как о воспроизводстве самого дара в других гражданах, так и о таком возможном увеличении их количества, которое бы привело к торжеству на Земле идеального общественного устройства;
- задуматься о таком «правильном» устройстве полисного общества, при котором бы и «волки были сыты и овцы целы», то есть чувствовали бы себя спокойно обыватели и могли заниматься своим любимым делом – познанием мира и себя, те, кто относился к интеллектуальной элите, носителям божественной искры озарения;
- в связи с наличием возможного другого, «правильного», устройства общества, осторожно начать критику имеющегося общества, от противного объективно становящегося «неправильным»;
- чтобы определиться с «правильностью» и «неправильностью» общества и людей, Сократу следовало выработать более или менее объективные критерии «правильности» и «неправильности», а попросту говоря, критерии добра и зла, истины и неправды, вечно–объективного и субъективноотносительного;
- определиться с тем местом и ролью, которое отводили себе интеллектуалы как в «мире людей» обычного обывательского типа – обслуживающее или господствующее, так и в возможном будущем более совершенном мире более совершенных людей.

Точная соотносимость всех этих пунктов с самой биографией и творчеством Сократа должна легко усматриваться для всех тех читателей, что уже хорошо знакомы с сократическими диалогами Платона и Ксенофонта. Для тех же, кто еще только начинает свое знакомство с жизнью и идеями основателя социальной философии, буквально несколькими цитатами подтвердим верность тезисов о том, что Сократ осознавал опасность для самого себя своего творческого дара и стремился усилить свои позиции за счет увеличения числа себе подобных.

Мы не можем точно быть уверенными, когда это произошло, однако мы с точностью знаем, что сам Сократ отдавал себе полный отчет в опасности того, чем занимался, уже с достаточно раннего времени. Так, во время суда над собой Сократ заявляет следующий тезис: «Будьте уверены, о мужи афиняне, что если бы я попробовал заниматься государственными делами, то уже давно бы погиб и не принес бы пользы ни себе, ни вам. И вы на меня не сердитесь, если я скажу вам правду: нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно противиться вам или какому–нибудь другому большинству и хотел бы предотвратить все то множество несправедливостей и беззаконий, которые совершаются в государстве. Нет, тот кто в самом деле ратует за справедливость, тот, если ему суждено уцелеть на малое время, должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен» [1]. И в точном воспроизведении данной фразы Сократа у нас нет оснований сомневаться: эта речь была записана непосредственно после ее произнесения, а ее аутентичность в «Апологии Сократа» могли проверить сотни тех людей, что непосредственно присутствовали на процессе.

Более того, в платоновском «Горгии» содержится еще одно особенно пронзительное по своей сути высказывание Сократа, которое, в силу своей остроты, судя по всему, также является принадлежащим самому Учителю. Ведя

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
очень серьезную дискуссию с философски подготовленным молодым человеком Калликлом, Сократ получает от него упрек в том, что его постоянная философская занятость и увлеченность опасна тем, что из-за этого Сократ совершенно не разбирается в законах полиса и потому в любой момент его могут схватить, посадить в тюрьму, обвинить в совершении таких преступлений, каких он на самом деле не совершал, а в итоге даже казнить.

И вот в ответ на это, Сократ произносит следующее: «Я знаю, Калликл, что вы занимались философией вчетвером: ты, Тиссандр из Афидны, Андрон, сын Андротиона, Навсикид из Холарга. Однажды я слышал, как вы держали совет, до каких пределов следует продолжать занятия философией, и верх взяло мнение, что особой глубины и обстоятельности искать не надо, и, наоборот, вы призывали друг друга к осторожности: чтобы незаметно себе не повредить чрезмерною мудростью» [2].

Таким образом, не вдаваясь в рамках этой главы во все нюансы общения между интеллектуальной элитой и обществом в целом, пока просто зафиксируем: увидев своими глазами судебное преследование и изгнание Анаксагора, Сократ четко отдавал себе отчет в опасности естественнонаучной и философской деятельности. И судя по всему, именно это осознание опасности, в сумме с тем, что еще молодой Сократ явно не стремился преждевременно, по чьему-то доносу, уходить из жизни, в какой-то мере и обусловило тот имидж максимально безобидного человека, который был избран для себя Сократом.

Постоянное стремление Сократа держать себя в прекрасной интеллектуальной форме, разумеется, проявлялось в том, что в своих ежедневных спорах он почти всегда одерживал победы. Из-за этого, по сообщению Диогена Лаэртца, философа нередко колотили и таскали за волосы, а еще того чаще осмеивали и поносили; но он принимал все это, не противясь. Однажды, даже получив пинок, он и это стерпел, а когда кто-то подивился, он ответил: «Если бы меня лягнул осел, разве стал бы я подавать на него в суд?»

[3].

Справедливо предположить, что эта крайняя незлобивость Сократа, плохо сочетающаяся с его героическим поведением во время военных кампаний, была ничем иным, как способом самосохранения философа, живущего в окружении тех, кто по своей косности и необразованности в любой момент мог начать преследования того, кто оказался бы не только самым умным, но и агрессивным и потому представляющим общественную опасность. Имидж безобидного чудака, с нашей точки зрения – не более чем масхалат, спецодежда, сознательно одеваемая Сократом для того, чтобы представляться обществу социально безопасным и раньше времени не повторить судьбу Анаксагора.

Время показало правильность избранной философом стратегии. Нарочитая безобидность Сократа, проявляющаяся буквально во всем – начиная от его бедности, скромной одежды, крайне бесконфликтной манеры общаться и готовности общаться с представителями любых сословий, иностранцами и даже рабами, явно способствовала тому, что сравнительно долгое время философ не воспринимался афинским обществом как что-то несущее в себе потенциальную угрозу. До какого-то момента он мог представляться чем-то вроде городского чудака, который что-то там познает, ведет подчас любопытные дискуссии, но при этом не занимается физикой, не лезет в космогонию и не рассуждает о богах. Эта особенность восприятия Сократа как безобидного чудака, судя по всему, и помогла ему так долго прожить в Афинах без каких-либо судебных преследований. И перелом в благожелательно-нейтральном общественном восприятии Сократа в негативную сторону, судя по всему, был связан с несколькими моментами и событиями:

1. С началом активной деятельности Сократа по проверке граждан Афин на наличие божественных интеллектуальных способностей, причем эта деятельность чаще всего и больше всего была направлена на афинскую молодежь. Именно акцентирование общественного внимания на этот аспект жизни Сократа в комедии Аристофана «Облака» в 423 году до н. э. впервые сгустило напряженность вокруг личности первого афинского философа.

2. С выходом на политическую сцену одного из первых учеников Сократа Алкивиада, который после своих первых политических успехов и резкого возвышения оказался замешан в скандале, связанном со святотатством, а в 414 году до н. э. вообще предал Афины и перешел на сторону Спарты.

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)

3. С активным выступлением Сократа в защиту тех стратегов, которые, победив в морской битве при Аргинусских островах, не смогли вовремя извлечь из моря тела погибших и тем самым оказались повинны в святотатстве.

4. С фактом установления в Афинах кровавой тирании Тридцати, во главе которой находились бывшие ученики Сократа Критий и Хармид.

5. Со стремлением необразованного афинского демоса найти (или хотя бы назначить) виновных в тех бедствиях, что постигли Афины в ходе закончившейся обидным поражением Пелопоннесской войны и во время двух попыток установления тирании.

Обо всех этих моментах мы еще поговорим на страницах этой книги. А в рамках этой главы мы рассмотрим то, каким образом, уже познав самого себя, вполне взрослый сорокалетний Сократ не просто продолжил познание окружающего его общества и афинских граждан, но и взялся за количественное увеличение себе подобных, постепенно переходя грань индивидуальной увлеченности, становясь социально заметным и, потенциально, социально опасным.

Итак, осознав свое принципиальное отличие от большинства граждан, придя к пониманию божественной сути того творческого духа, что генетически или во время воспитания пробудился в нем самом, отдавая себе отчет в той опасности, что несло в себе чрезмерное «умничанье», и, построив свою жизнь таким образом, чтобы не вызывать раздражения в обществе, Сократ был просто обязан выяснить то, насколько много на свете таких, как он сам. И судя по всему, он создал некую авторскую схему такого тестирования других людей, которое помогало ему выявить в них те признаки божественной искры, которые до поры до времени были не очевидны ни им самим, ни окружающим.

Благодаря Платону мы знаем, что избрав для себя путь самопознания, путь, предложенный в дельфийской надписи «Познай самого себя», Сократ предлагает его многим. Предлагая его Алкивиаду, Сократ спрашивает его, легко это или нет. Алкивиад говорит о том, что иногда это кажется трудным, иногда – легким делом. Сократ продолжает его такими словами: «Легко ли это, или нет, с нами (при самопознании – прим. автора) происходит следующее: познав самих себя, мы одновременно познаем заботу, в которой нуждаемся, а без такого познания мы никогда этого не поймем» [4]. Проще говоря, Сократ был уверен, что самого по себе божественного дара еще слишком мало, его (этот дар) следует развивать, заботиться о нем, дено и ношно трудиться над его высвобождением из косного тела. И в этой связи его тестирование других «на божественность», на выявление имеющихся или неимеющихся в них качеств должно было помогать Сократу лучше понимать себя самого.

Тестирование Сократом окружающих проходило в так называемых маевтических беседах, то есть таких диалогах, цель которых, по словам философа, заключалась в принятии им, как повитухой, тех мыслей, что рождались у его собеседника в процессе общения на заданную тему.

Почему он занимался маевтикой – родовспоможение при мышлении, Сократ объяснял не таясь и с охотой. По его словам, его даимон обязал его проверять всех людей и выяснять, мудрые они или нет, действительно ли мудры те, кого считают таковыми, или же они просто притворяются, на самом деле являются мудрецами ложными. Например, на суде он говорил о том, что узнав от пифии о своей выдающейся мудрости, он попытался выяснить, насколько это соответствует действительности, и начал общаться с теми, у кого была репутация мудрых людей. Пообщавшись с одним из тех государственных мужей, который стоял во главе города и считался мудрым, Сократ увидел, что этот человек только кажется мудрым, причем тем самым вводит в заблуждение не только себя, но и других. И Сократ постарался доказать ему, что он только считает себя мудрым, а на самом деле не мудр, отчего и этот государственный муж и многие из присутствовавших возненавидели Сократа [5].

После государственных людей, затем Сократ, по его словам, ходил общаться к поэтам и ко всем прочим, вплоть до ремесленников. Однако все они страдали тем, что, зная свое собственное дело, они считали себя мудрыми, и относительно прочего и эта ошибка заслоняла им ту мудрость, что у них была, и потому в итоге их можно было считать невежественными [6]. И вот из-за всего этого исследования, по мнению Сократа, многие стали на него обижаться, притом очень сильно, и с той поры и пошло множество клеветы на Сократа [7]. Однако, поскольку указание на необходимость проверки людей с целью выявления их мудрости или ложной мудрости поступало от божественных

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
сил, Сократ с удовольствием выполнял приказанное, радуясь тому, что  
кое-какие способности он перенял от своей матери.

В платоновском диалоге «Теэтет», общаясь с юношей Теэтетом, внешне похожим на самого философа, Сократ подробно говорит о том, что он сам, будучи сыном очень опытной и строгой повитухи Финареты, очень хорошо разбирается в искусстве родовспоможения. И в его повивальном искусстве почти все так же, как у настоящих повитух – отличие лишь в том, что он принимает у мужей, а не у жен, и принимает роды души, а не плоти. Самое же великое в нашем искусстве, – говорит Сократ, – это то, что мы можем разными способами допытываться, рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод. К тому же, и со мной получается то же, что и с повитухами: сам я в мудрости уже неплоден, и за что меня многие порицали – что-де я все выпрашиваю у других, а сам никаких ответов никогда не даю, потому что сам никакой мудрости не ведаю, – это правда. А причина вот в чем: бог понуждает меня принимать, сами же роды мне воспрещает. Хотя запрещает уже только сейчас, раньше же позволял: ведь повитухами могут быть только женщины, которые уже сами рожали. И все это потому, что сами боги сделали так, чтобы человеку было не под силу преуспеть в том искусстве, которое ему чуждо, не практикуясь в нем [8].

Самого себя при этом Сократ оценивает довольно скромно: «Так что сам я не такой уж особенный мудрец, и самому мне не выпадала удача произвести на свет настоящий плод – плод моей души. Те же, что приходят ко мне, поначалу кажутся мне иной раз крайне невежественными, а все же по мере дальнейших повещений и они с помощью бога удивительно преуспевают и на собственный и на сторонний взгляд. И ясно, что от меня они ничему не могут научиться, просто сами в себе открывают много прекрасного, если, конечно, имели, и производят его на свет. Повития же этого виновники – бог и я. И вот откуда это видно: уже многие юноши по неведению сочли виновниками этого самих себя и, исполнившись презрения ко мне, то ли сами по себе, то ли по наущению других людей ушли от меня раньше времени. И что же? Утттедттти от меня, они и то, что еще у них оставалось, выкинули, вступивши в дурные связи, и то, что я успел принять и повить, погубили плохим воспитанием. Ложные призраки стали они ценить выше истины, так что в конце концов оказались невеждами и в собственных и в чужих глазах.

Одним из них оказался Аристид, сын Лисимаха, было и много других. Когда же они возвращались обратно и вновь просили принять их, стараясь изо всех сил, то некоторым мой даймон запрещал приходить, иным же позволял, и те опять делали успехи. Еще нечто общее с роженицами испытывают они в моем присутствии: днями и ночами страдают они от родов и не могут разрешиться даже в большей мере, чем те, – а мое искусство имеет силу возбуждать или останавливать эти муки. Так я с ними и поступаю. Но иногда, Теэтет, если я не нахожу в них никаких признаков беременности, то зная, что они ничуть во мне не нуждаются, я из лучших побуждений стараюсь сосватать их с кем-то, и с помощью бога, довольно точно угадываю, от кого бы они могли понести. Много таких юношей я отдал Продику, многих – другим мужам, мудрым и боговдохновенным.

Поэтому, славный юноша, я так тебе подробно все это рассказываю, что ты, как я подозреваю, – страдаешь, вынашивая что-то в себе. Доверься же мне как сыну повитухи, который и сам владеет этим искусством, и, насколько способен, постарайся ответить на мои вопросы. И если, приглядывая к твоим рассуждениям, я сочту что-то ложным призраком, изыму это и выброшу, то не свирепей, пожалуйста, как роженицы из-за своих первенцев. Дело в том, дорогой мой, что многие уже и так на меня взъярились и прямо кусаться были готовы, когда я изымал у них какой-то вздор. Им даже в голову не приходило, что я делаю это из самых добрых чувств (выделено автором). Они не ведают, что ни один бог не замышляет людям зла, да и я ничего не делаю злонамеренного, просто я не вправе уступать лжи и утаивать истинное» [9].

Вот и применительно к самому Теэтету, дальше Сократ говорит о том, что он принимает у него мысли, заговаривает его и предлагает отведать зелья разных мудрецов, чтобы вывести на свет уже его собственное решение. И только когда оно выйдет на свет, станет ясно: чахлае оно или полноценное [10].

Так описывается мыслительная маевтика, помощь при осуществлении мышления на заданную тему, в изложении самого Сократа. Внешне все это выглядело как обыкновенная помощь учителя своему ученику в решении некой задачи. Однако внешняя сторона, как это часто бывает, оказывалась в этом случае

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
обманчивой. Все дело в том, что в процессе самого диалога- родовспоможения почти всегда выяснялось, что сам учитель не знает ни правильной методики решения задачи, ни предполагаемого ответа на нее! И тогда получалось, что важно в данном случае вовсе не решение, а сам процесс его поиска и обсуждения, а также то, имелась ли у ученика некая готовность тратить время на априори практически нерешаемую задачу, да еще с учителем, не знающим ответа, и заниматься этим вечным поиском, в том числе самостоятельно.

Чтобы лучше понять суть диалогичной, а потому диалектической сократовской маевтики (в том числе суть социальную), следует четко описать ее ход и этапы. Сделать же это вовсе не трудно, так как анализ произведений Платона и Ксенофонта показывает, что ход сократовской маевтической беседы был стандартным, и обычно состоял из пяти этапов:

Этап первый: Провокация на разговор с Сократом.

Этап второй: Развенчание обыденных представлений собеседника.

Этап третий: Попытка прийти к совместному выводу.

Этап четвертый: Возникновение знания о незнании.

Этап пятый: Выявление божественного дара у собеседника Сократа.

Рассмотрим теперь, как все это выглядело на практике.

Этапы маевтической беседы Сократа

Этап первый: Провокация на разговор с Сократом

Сократ провоцировал человека на разговор на совершенно любую тему, но при этом такую, в которой его собеседник чувствовал себя уверенно и как будто бы все о ней знал. А для того, чтобы начать диалог, Сократ обычно ловил своих собеседников на самый психологически верный крючок – на их собственное самолюбие. Расхваливая высокие личные и профессиональные качества тех, кого он встречал на улицах Афин, Сократ поднимал их самооценку и, играя роль любознательного простака, делал вид, будто он что-то хочет у них узнать, причем узнать именно то, в чем, казалось бы, они должны были прекрасно разбираться.

Бахвалы и самоуверенные люди легко попадали в расставленные на них ловушки. Классический тому пример – общение Сократа с эфесским рапсодом Ионом. Встретившись с ним в Афинах, Сократ уважительно обращается в нему на «вы» и, как бы завидуя, начинает расхваливать, как здорово Ион выглядит и что им, рапсодам, именно так и положено выглядеть – величественно и несколько высокопарно; они ведь толкуют таких божественных поэтов, как Гомер и прочие. Ион, словно павлин, начинает распускать свой хвост, гордо признает, что он – самый лучший из толкователей Гомера и, словно бог с Олимпа, снисходит до того, чтобы ответить Сократу на казалось бы простейший вопрос о том, есть ли сходство в темах творчества Гомера и Гесиода. И тут, предварительно заявив, что он – специалист именно по Гомеру, и ответив на вопрос философа, что Гомер и Гесиод писали в принципе об одних и тех же сюжетах, он словно боксер на ринге получает неожиданный хук справа – вопрос Сократа о том, почему же, раз сюжеты Гомера и Гесиона в принципе однотипны, он, Ион, разбираясь в одном поэте, при этом, странным образом, плохо понимает в другом [11].

Ион этого не знает и Сократ дружелюбно приходит ему на помощь, убеждая рапсода в том, что он на самом деле может толковать совершенно любого поэта. А раз так, то и, зная сюжеты Гомера, Иону можно с легкостью толковать и Гесиода [12]. Ион сам простодушно удивляется, почему же он на самом деле не трактует других авторов, кроме своего любимого Гомера, а хитрый Сократ тут же предлагает ему попытаться понять, есть ли во всем поэтическом искусстве нечто цельное, поэтическое, что характеризовало бы только эту профессию, или же нет.

«Ловушка самолюбия» Сократа срабатывает в этом случае примерно так же, как она срабатывает и в том случае, когда вояке Лахету предлагают порассуждать о мужестве, а прорицателю Евтифрону – о благочестии. Сократ всегда играет на поле противника, там, где его собеседнику находиться проще всего, в той теме, где, как ему кажется, он наиболее компетентен. И вот тут-то все



В конечном итоге Ион полностью сдается Сократу, признает его разбирающимся в деле рапсодов лучше, чем сам Ион, а себя, увы, чересчур много о себе возомнившим [13].

Еще один пример – диалог Платона «Гиппий Большой». Встретив знаменитого софиста и своего давнего знакомого, Сократ очень правдоподобно жалуется ему, что недавно попал в трудное положение, так и не сумев объяснить своему собеседнику, что же такое «прекрасное», и просит Гиппия помочь ему в этом вопросе, уважительно подчеркивая, что этот вопрос – наверняка лишь малая часть знаний софиста. Гиппий чванливо замечает, что это даже не малая, а ничтожная часть его знаний, соглашается легко научить Сократа и незаметно для себя втягивается в такой разговор, в котором он запутывается. И с ужасом понимает, что он не только не специалист в прекрасном, но и вообще не может связно дать прекрасному даже самую общую дефиницию [14].

Или вот еще пример диалога с Алкивиадом, где Сократ демонстрирует свою привычку начинать вечный разговор о родовых и видовых понятиях на первый взгляд совсем уже бытовых вещей. Так, обращаясь к Алкивиаду, Сократ спрашивает его: «Считаешь ли ты любое воспаление глаз болезнью? Да! Но ведь ты не думаешь, что любая болезнь – это воспаление глаз?» [15].

Потрясенный таким парадоксальным началом, в дальнейшем Алкивиад готов общаться с Сократом уже совершенно на любую тему.

В разговоре с признанными специалистами Сократ использовал еще один свой излюбленный прием: поймать на противоречиях. Так, в «Горгии» Платона, Сократ сначала выясняет у своего собеседника – маститого софиста Горгия, что он учит людей красноречию, то есть способности выступать перед людьми на любую тему, даже не являясь специалистом по своему вопросу. Затем Сократ интересуется, надо ли быть человеку, овладевшему красноречием, справедливым. Узнав, что нужно быть справедливым, интересуется: может ли оратор, выучившийся справедливости, в дальнейшем пожелать совершить несправедливость? Выяснив, что нет, Сократ ловит Горгия на противоречии: выучившийся у софистов оратор, с одной стороны, знает, что такое справедливость, и не должен хотеть несправедливости, а вот при реальном общении с людьми может говорить о том, о чем он на самом деле не знает, и это – несправедливо. Следовательно, либо Горгий не знает, что же такое справедливость, либо сознательно учит людей плохому! [16]. Так, к своему вящему удивлению профессиональный софист втягивается в разговор о том, что же такое справедливое и справедливость, а в итоге оказывается посрамлен...

Этап второй: Развенчание обыденных представлений собеседника

Выслушав позицию собеседника, мягко и очень корректно, с множеством извинений и оговорок Сократ неожиданно обрушивал его обыденные представления о предмете, добивался того, чтобы человек вдруг осознавал, что его обычные представления о жизни почему-то не срабатывают, а его собственные слова и выводы, к которым человек приходил в общении с Сократом, даже противоречат его собственному мировоззрению.

Например, в беседе с военными Лахетом и Никием, Сократ спрашивает их о том, о чем, казалось бы, бывалые солдаты не могут не знать: что же такое – мужество? Лахет уверенно говорит, что это добровольное нахождение солдата в строю, чтобы отразить нападение врага, а не бежать. Но Сократ обращает их внимание, что мужество можно проявлять и в конном строю, и в морском бою, и в болезнях, и в бедности, и в государственных делах, и при преодолении собственных страстей. И это примерно то же самое, как, говоря о скорости, следует учитывать не только скорость бега, но и скорость при игре на кифаре, при разговоре и обучении и т. д. И потому правильнее говорить о скорости как о способности достигать многого за очень короткий срок в любом деле [17].

Тогда Лахет говорит, что мужество – это стойкость души к различным тяготам. Но Сократ быстро доказывает ему, что не всякая стойкость – мужество и разумное поведение. И Ламах, по его собственным словам, негодует при мысли, что не может выразить в словах то, что у него на уме; ведь он внутри себя понимает, что такое мужество, а вот схватить его словом и определить у него не выходит и слова ускользают [18].

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Присоединившись к беседе, афинянин Никий определяет мужество как знание того, чего стоит бояться, а чего не стоит. Но Сократ и Лахет быстро разбивают его доводы, показывая, что и врач, и кифарист, знающие, чего можно делать в их деле, а чего нельзя, вряд ли могут называться мужественными. Тогда Никий добавляет, что мужество – это разумное стойкое поведение. В итоге Сократ переводит разговор в плоскость того, что если мужество – это знание опасного и безопасного, то, по сути дела, мужество – это знание того, что в будущем будет добром и злом. Следовательно, мужество – это еще и наука о настоящем, прошлом и будущем. Но самое главное – это наука едва ли не обо всем на свете и особенно о добре и зле [19].

Ошарашенные этим, Никий и Лахет сдают на милость Сократа. В итоге Лахет делает вывод о том, что раз ни он сам, ни образованный Никий так и не смогли сформулировать, что же такое мужество, то их следует отстранить от воспитания юношей и отдать их для воспитания Сократу [20].

Вообще, диалоги Платона и Ксенофонта содержат в себе описание десятков ситуаций, когда собеседники Сократа буквально впадали в шок, неожиданно понимая свое истинное незнание того, в чем они, казалось бы, были полностью уверены. Типичный пример такого разговора, это беседа Сократа с Евфидемом о том, справедливо или несправедливо обманывать людей. И вот, наконец, сбитый с толку юноша говорит: «Ах, Сократ, я уже не верю больше сам в свои ответы, потому что все то, что я раньше говорил, мне представляется теперь в другом свете, чем я тогда думал» [21].

Пообщавшись с Сократом, Алкивиад, в сердцах, высказался: «Клянусь богами, Сократ, я уже сам не понимаю, что именно я утверждаю; я оказался в нелепейшем положении: когда ты спрашиваешь, мне кажется верным то одно, то другое» [22]. Многоопытный софист Гиппий в платоновском диалоге «Гиппий Меньший» в итоге оказывается в точно таком же положении и сам отказывается принимать свои же собственные выводы [23]. Основатель эллинской софистики Протагор, которого Сократ подвел к выводу о том, что человек, творящий неправду, все равно может поступать рассудительно, был вынужден сказать: «Стыдно было бы мне, Сократ, признать это, хотя многие люди это и утверждают» [24].

И даже официальный афинский государственный прорицатель Евтифрон, сбитый с толку рассуждениями о тех самых олимпийских богах, о которых он, казалось бы, должен был знать абсолютно все, в итоге говорит: «Но, Сократ, я как-то не могу объяснить тебе, что именно я разумею. Наше предположение все блуждает вокруг да около и не желает закрепиться там, куда мы его водружаем» [25].

Окончание второго этапа являлось как бы лакмусовой бумажкой: вконец запутавшийся человек мог обидеться на себя и Сократа и в гневе уйти, а мог, напротив, проявить свою заинтересованность, и все-таки остаться с философом. (Причем, как показывает жизнь Алкивиада, Платона, Ксенофонта и многих других, иногда даже на годы и десятилетия, на всю жизнь...)

Первых, судя по всему, было довольно много, ведь Сократ даже не скрывал того, что он специально путал людей и подводил их к осознанию их незнания. Ведь, по его мнению, не зная, человек с удовольствием станет искать ответа, а раньше он, думая, что прекрасно все знает, не имел мотивов для поиска истины [26].

Свидетель множества таких вот диалогов Ксенофонт лаконично писал об этом так: «Многие, доведенные до такого состояния Сократом, больше к нему не подходили; Сократ считал их тупицами. Но, те, кто понимали, что им будет трудно стать известными, если они не будут пользоваться обществом Сократа, все-таки старались бывать с ним как можно чаще» [27]. И это неудивительно: глубина исследования и простота изложения Сократа производили на современников такое сильное впечатление, что они считали, что речи философа буквально проникают в душу! [28].

Были и такие собеседники, кто сражались до последнего, упорствуя даже в заведомо неправильных мнениях. Так, в платоновском диалоге «Хармид» Критий говорит: «Если ты считаешь, что из моих прежних утверждений необходимо следует такой вывод, то я скорее от них отступлюсь, и не стану стыдиться признания, что я был тогда не прав, чем соглашусь с тем, что рассудительный человек может не осознать себя как такового. И настаивает на том, что он... явно когда-то унаследовал у самого Сократа: рассудительность – это

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
производная дельфийского «Познай самого себя» [29].

Однако те, кто оставался с Сократом, становились уже более покорными к тому, что планировал проделывать с нами этот интеллектуальный искуситель. Афинянин Калликл, наблюдая за тем, как Сократ переспорил ученика Горгия Пола, сравнил это с тем, что Сократ встреножил и взнуздal молодого софиста, который, испугавшись открыть то, что у него на уме и подвергнуться новой критике со стороны Сократа, быстро замолчал и, наконец-то, начал внимать ему с максимальным уважением [30]. И если вконец сбитый с толку собеседник Сократа приходил к мысли о том, что продолжение диалога позволит узнать ему нечто совершенно новое и необычное, Сократ приступал к следующему, третьему, этапу своей маевтики.

Этап третий: Попытка прийти к совместному выводу

На третьем этапе беседы Сократ очень ненавязчиво предлагал оставшемуся с ним собеседнику попытаться уже вместе пройти цепь рассуждений и прийти к какому-то якобы совместному выводу. Если собеседник был не против, то тем самым как бы начиналось совместное рождение мысли. При этом большая часть тех, с кем общался Сократ, поначалу были свято уверены, что философ уже имеет в своей голове правильный ответ. Однако сам Сократ никогда в этом не признавался и всегда утверждал, что он познает предмет рассмотрения только вместе с собеседником.

Опять передадим слово Ксенофону: «Когда Сократ сам рассматривал какой-нибудь вопрос в своей беседе, он исходил всегда из общепризнанных истин, видя в этом надежный метод исследования. Поэтому при всех своих рассуждениях ему удавалось гораздо больше, чем кому-либо, доводить слушателей до соглашения с ним. Например, если кто возражал Сократу по поводу чего-либо и не мог сказать ничего определенного, а без доказательств утверждал, что тот, про кого он сам говорит, или умнее, или искуснее в государственных делах, или храбрее, или тому подобное, то Сократ обращал весь спор назад к основному положению приблизительно так:

«Ты утверждаешь, что тот, кого ты хвалишь, более достойный гражданин, чем тот, кого я хвалю? Так давай рассмотрим сперва вопрос о том, в чем состоят обязанности достойного гражданина.

Хорошо, так и сделаем.

Так, при управлении финансами выше оказывается тот, кто увеличивает доходы государства?

Конечно.

А на войне – кто доставляет ему перевес над противниками?

Так.

А при дипломатических сношениях – кто бывших врагов делает ему друзьями?

Надо думать, что так.

А при выступлении оратором в Народном собрании – кто прекращает борьбу партий и водворяет согласие?

Мне кажется, что да.

При таком обращении спора к основному положению самому противнику истина становилась ясной» [31].

Совместная работа Сократа и уже поддавшегося его чарам собеседника сначала как будто давала эффект, и у присутствующих слушателей иногда даже возникало ощущение, будто вот-вот сейчас они станут свидетелями какого-то важного открытия. Долгожданное определение какой-нибудь «лошадности», «справедливости» или «добродетели» было уже почти создано, но тут по маевтическому замыслу Сократа начинался следующий, четвертый, этап его мыслительного родовспоможения.

Этап четвертый: Возникновение знания о незнании

Оказав своими специальным образом направленными вопросами помощь собеседнику в совершении важных выводов, показав ему всю неожиданно выявленную сложность предмета исследования, создав иллюзию близости окончательного его понимания... Сократ неожиданно начинал углубляться в такие нюансы, что всем становилось понятно: данный вопрос можно

рассматривать еще очень и очень долго, а правильный ответ еще, на самом деле, вовсе не очевиден. Так, Сократ подводил людей к своей стержневой мысли: «Я знаю то, что ничего не знаю! И это незнание делает меня все-таки более знающим, чем тех, кто наивно думает, что они знают, – а на самом деле, совершенно ничего не знают, даже пределов собственного незнания».

Парадоксально, но факт: десятки дошедших до нас сократических диалогов Платона и Ксенофонта не содержат каких-то существенных выводов, Сократ к ним практически никогда не приходил. И если вдруг его собеседник пытался что-то четко зафиксировать, Сократ мягко его поправлял и говорил, что данный вывод не окончательный, лично сам он, Сократ, еще ни к чему не пришел, а всего-навсего исследует этот вопрос вместе со своим собеседником [32]. Но, что особенно психологически было тяжело для собеседников Сократа, когда он периодически отказывался от своего мнения и сформулированных выводов и наблюдений и принимался исследовать предмет практически с нуля. А если его начинали за это критиковать, то, оценивая самого себя, Сократ скромно говорил о себе как о человеке довольно опытным в возражениях, а не в мыслях и выводах [33].

В связи с этим, следует сделать уместное замечание, что, судя по всему, собеседник являлся для Сократа неким катализатором мысли, а сам процесс поиска истины с новым собеседником не только давал возможность напрягать сознание его партнеров по диалогу, но и позволял находить все новые и новые логические ходы самому Сократу. А эти дополнительные боковые ходы логического анализа, судя по всему, иногда были для философа гораздо важнее достижения некоего итогового результата. Ведь, таким образом, в результате беседы находилось и обнаруживалось значительно большее – правильная методология научных поисков! И то, что его собеседники сами не всегда это понимали, Сократа совершенно не смущало: его вели по жизни указания внутреннего божественного голоса, принуждавшие его проверять людей и помогать им, познавая себя, тем самым высвобождать в себе возможный божественный потенциал.

И вот, когда все вокруг оказывались совершенно сбитыми с толку и уже начинали терять терпение, Сократ, якобы в поисках каких-то дополнительных аргументов, начинал расспрашивать своих собеседников о тех или иных ситуациях в их жизни, об их мнении по вопросам, не относящимся к теме обсуждения напрямую (хотя они у него на самом деле всегда к ним относились). И если у собеседника еще на это время и возникало жгучее любопытство – к чему же ведет этот хитрый сатир, начинался итоговый, пятый, этап родовспоможения: выявление способностей собеседника Сократа

производить на свет мудрые мысли, наличие или отсутствие у него божественного творческого дара.

Этап пятый: Выявление божественного дара у собеседника Сократа

Неожиданно для собеседника, оптимистично рассчитывающего получить от диалога с Сократом какой-то конкретный результат, показав всю сложность и по сути бесконечность цепи рассуждений и примеров, тем самым посеяв смятение и нередко даже панику в собеседнике, Сократ затем очень внимательно изучал его реакцию, пытаясь понять: смог ли данный разговор оказаться для него судьбоносным, пробудил ли он его сознание, стал ли тем важным толчком, после которого этот человек уже никогда не провалится в столь характерную для обывателя мыслительную дремоту, или же только вызовет раздражение и останется в его памяти как неприятный инцидент, когда все присутствующие увидели его мыслительную слабость.

И если Сократ видел, что его собеседник действительно начинал задумываться о том, что он до этого считал столь очевидным, и продолжал свой мыслительный процесс вполне самостоятельно уже после окончания диалога с Сократом, то тогда он считал свою маевтическую помощь при рождении новых мыслей и нового мыслителя (ведь на самом деле Сократ помогал родиться не столько мыслям, сколько мыслителям) действительно успешной. А если же собеседник с бранью (или пристыженный) уходил, то Сократ просто понимал: видимо, в этом человеке нет божественной творческой искры, и, значит, его судьба жить на земле, не используя всего того потенциала, что скрыт в человеческом сознании.

Говоря о пятом этапе диалога, этапе уже не поиска истины, а оценки и возможной переориентации, перепрограммирования жизненных целей собеседника, этапе планомерного создания Сократом мини-копии самого себя, следует подчеркнуть: те, кто вел диалог с Сократом, в этот момент неожиданно понимали, что в беседе на самом-то деле речь шла не столько о предмете разговора – какой-нибудь там «лошадности», «храбрости», «воспитании» или «прекрасном», сколько... о них самих!

И у нас есть понимание, что данная особенность конструирования и самой цели ведения сократовского диалога осозновалась уже его собеседниками. Так, в одном из диалогов Никий предупреждает своего друга Лахета, начавшего разговор с Сократом: «Мне кажется, что ты не знаешь, что тот, кто вступает с Сократом в тесное общение и начинает с ним доверительную беседу, бывает вынужден, даже если сначала разговор шел о чем-то другом, прекратить эту беседу не раньше, чем, приведенный к такой необходимости самим рассуждением, незаметно для самого себя отчитается в своем образе жизни как в нынешнее, так и в прежнее время. Когда же он оказывается в таком положении, Сократ отпускает его не прежде, чем допросит со всем пристрастием. Я уже давно понял, что в присутствии Сократа у нас пойдет разговор не о мальчиках (о воспитании – прим. автора), а о нас самих» [34].

Таким образом, под видимостью некоего обычного разговора, фактически проведя сеанс психодиагностики, проанализировав весь интеллектуальный и волевой потенциал собеседника, «перелопатив» его жизненный опыт, Сократ приходил к принципиальному для себя выводу: способен ли данный индивид, так же, как сам Сократ, потерять жизненный покой и заняться познанием всего вокруг, есть ли в нем божественная искра творчества, может ли он стать таким же Сократом? И если данные потенции Сократом в человеке обнаруживались, он делал все возможное, чтобы этот человек попадал в его круг, и в ходе дальнейших бесед постепенно его перепрограммировал, перенацеливал его жизненные ориентиры с бытовых целей на достижение чего-то действительно важного, уподоблял самому себе.

Теперь, высказавшись по поводу технической стороны маевтики Сократа, следует ознакомиться с тем ее анализом, что уже имеется в историографии. Причем, поскольку историография о Сократе исключительно велика и многообразна, позволим себе остановиться только на двух высказываниях, которые, на наш взгляд, наиболее точно описывают то, что скрывалось за его маевтикой.

Так, согласно известному специалисту творчества Сократа А. В. Подосинову, принципиально в сократовской маевтике было следующее: «До

Сократа мысли, идеи и концепции передавались, если можно так выразиться, поверхностно, формально: мысль или концепция облекалась в вербальные формы, так сказать упаковывалась и транслировалась другим людям, которые их затем как бы распечатывали, затем дешифровывали, переводили ее на тот свой собственный внутренний язык, который у каждого человека был свой. Собственно говоря, отсюда можно сделать вывод о том, что софисты, тот же Горгий, были в чем-то правы: каждый человек, усваивая чужие наблюдения и таким образом пресловутую истину, на самом деле усваивал не ее, а свое собственное понимание этой транслируемой ему истины. И это открытие субъективности истины, разумеется, логически вело к пониманию ее относительности, а раз относительности, то и ее отсутствия вообще.

Сократ же... постарался усовершенствовать, улучшить сам метод передачи мыслей и идей от одного индивида к другому. Платон многократно передает в своих работах мысль явно сократовскую о том, что знание не передается от одного к другому механически, путем прямого вкладывания мыслей одного человека в голову другого. «Мудрость не может перетекать из того, кто полон ею, к тому, кто пуст, как перетекает вода по шерстяной нитке из полного сосуда в пустой» [35]. Истина должна сама родиться в голове человека, человек должен сам из себя произвести необходимое знание, лишь тогда оно будет делом его истинной убежденности, частью его самосознания.

Знаменитый сократовский диалог, маевтика, мыслительное родовспоможение в этом смысле есть не что иное, как сознательное выращивание мысли в другом человеке, выращивание его при постоянном текущем контроле за самим процессом рождения мысли. «Не «пересаживать» мысль, истину, учение в голову собеседника, а «вращивать» ее из того, чем он сам располагает, пробуждать его творческие силы – такова суть маевтики» [36].

Близок по своим оценкам маевтики и английский исследователь Дж. Г. Льюис: «Философия Сократа, не являющаяся сама по себе строгой

философской системой, представляла каждому серьезному мыслителю возможность самому вырабатывать на ее основе свое собственное учение. Она лишь сообщала умам толчок в определенном направлении, а также представляла им для

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
руководства известный метод. Одни ученики Сократа усвоили его метод, другие же восприняли данный им толчок» [37].

Таким образом, читая Платона и Ксенофонта, мы видим: ведя

маевтический диалог со своим слушателем, Сократ не просто транслировал свои мысли, он как бы «доводил до нужной кондиции» своего собеседника, провоцировал его мышление в нужную сторону, как бы осуществлял управляемый взрыв мысли собеседника именно в том направлении, в котором это было нужно самому Учителю, терпеливо дожидаясь того, когда ответная мысль в сознании ученика не становилась аналогичной, аутентичной мысли учителя, воспроизводилась в его сознании уже без тех традиционных искажений, что характерны для обычного общения вербальным способом.

Можно не сомневаться, что данное мыслительно-ценностное сократовское программирование действительно «встряхивало» не только его учеников, но и даже его случайных собеседников, коренным образом меняло их мировоззрение, открывало им глаза на новый мир вокруг, создавало ощущение того, что они словно просыпались и вдруг начинали видеть истинное значение всего сущего вокруг них, а не те поверхностные тени бытия, что они наблюдали до этого. Именно такие оценки мы встречаем со стороны его непосредственных слушателей, причем, даже от таких, кто был к этому морально готов, уже знал об особенностях воздействия Сократа на собеседников.

Так, приехавший из далекой Фессалии Менон говорит после маевтической беседы: «Я, Сократ, еще до встречи с тобой слышал, будто ты только и делаешь, что сам путаешься и людей путаешь. И сейчас, по-моему, ты меня заколдовал и зачаровал и до того заговорил, что в голове моей полная путаница. А еще, по-моему, если можно пошутить, ты очень похож и видом, и всем на плоского ската: он ведь всякого, кто к нему приблизится и прикоснется, приводит в оцепенение, а ты сейчас, мне кажется, сделал со мной то же самое – я оцепенел. У меня в самом деле и душа оцепенела и язык отнялся: не знаю, как тебе и отвечать. Ведь я тысячу раз говорил о добродетели на все лады разным людям, и очень хорошо, как мне казалось, а сейчас я даже не могу сказать, что она такое. Ты, я думаю, прав, что никуда не выезжаешь отсюда и не плывешь на чужбину: если бы ты стал делать то же самое в другом государстве, то тебя, чужеземца, немедленно схватили бы как колдуна» [38].

Это маевтическое прозрение, некое откровение, для античного человека казалось поистине бесовством, теми самыми пресловутыми «чарами Сократа», которые откровенно пугали афинскую общественность. Видя, как их дети преобразались, становились поистине другими, осознавая, что последствия воспитательного эффекта от бесед с Сократом явно совсем иные, нежели от посещения школы, многие родители попросту боялись потери управляемости над своими детьми, боялись обретения ими тех ценностей, что войдут в конфликт с теми традициями, что были для тогдашнего афинского общества по сути каноническими.

Однако до осуждения Сократа тогда, когда он начал широко применять свою маевтику, было еще далеко. Согласно Платону и Ксенофону, Сократ начал применять свою маевтику тогда, когда ему было только за тридцать, и именно тогда он очаровал и притянул к себе Алкивиада, Крития и Хармида. И как и все, что делал Сократ, начал он применять ее явно сознательно. И теперь уже четко понимая механизм маевтического диалога, нам следует еще раз вернуться к сформулированному в начале главы вопросу, зачем же он это делал? Отвечая же на этот вопрос, хочется сказать о том, что процитированные нами выше А. В. Подосинов и Дж. Г. Льюис, очень точно передавая технику и механизм воздействия Сократа на собеседника, пусть и фиксируя на этом мысль, отмечают главное: целью этих диалогов являлось вовсе не познание, а передача от Сократа к собеседнику неких четко направленных мыслительных импульсов!

Почему не познание? Да хотя бы просто потому, что при анализе сократических текстов становится понятно: ничто не мешало Сократу

приходить к каким-то выводам и давать более или менее точные дефиниции тех или иных качеств, предметов или явлений. Однако он этого не просто не делал, но совершенно явственно, иногда попросту уходил от этого, вновь и вновь начиная кружить с собеседником вокруг да около.

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Что же хотел Сократ, если не поделиться и не навязать другим людям свои наблюдения? Судя по всему, другого: Его задачей было тестирование, проверка максимально большего числа окружающих его людей «на разумность», по сути, провоцирование собеседников на то, чтобы они так сильно удивились своему незнанию того, что они до этого считали очевидным, что после этого они уже не могли оставаться такими же обычными обывателями, какими они были до беседы с Сократом.

Взяв на себя функции быть одушевленным множителем того дельфийского призыва, что когда-то так потряс его самого («Познай самого себя!»), тем самым Сократ как рентгеном просвечивал людей, выявляя тех, в ком была скрыта божественная сила интеллектуального творчества, и как бы «вводя их в строй», увеличивая в обществе число тех людей, кто подобно ему самому, начинали усиленно анализировать то, что, по мнению большинства, вовсе не требовало анализа. А сам этот их анализ, равно как и анализ самого Сократа, вполне закономерно тут же приводил к обнаружению в обществе (в том числе конкретно в афинском) таких недостатков и откровенных изъянов, которые требовали немедленного исправления.

Итак, с нашей точки зрения, в своих маевтических беседах Сократ не обменивался мнениями и не старался найти единомышленников. Поскольку он старательно скрывал свои взгляды, то по сути у него не было единомышленников. А не приходил он (во всяком случае публично) к каким-то конкретным мыслям, видимо, потому, что для Сократа было важно не рождение какой-то мысли, важно было рождение мыслителя, важно было количественное увеличение тех людей, в ком обнаруживался божественный дар творчества, биение интеллекта.

Таким образом, подводя итоги данной главы, выделим специфику нашего собственного понимания сути (в том числе социальной) маевтики Сократа:

1. Сократовская маевтика на самом деле имела цель помочь родиться вовсе не правильной мысли, а правильному (с точки зрения Сократа) мыслителю.
2. Сократовская маевтика помогала Сократу преодолеть свое интеллектуальное одиночество, она производила на свет таких новых мыслителей, которые, взятые вместе, позволяли Сократу создавать уже целую интеллектуальную среду, творческое микросообщество в рамках афинского полиса.
3. Количественное увеличение интеллектуалов в духе Сократа объективно увеличивало количество недовольных неправильным устройством мира (ведь интеллектуалы всегда им недовольны), что превращало Сократа из просто интеллектуального индивида в некий центр интеллектуального уже сообщества. Причем такого сообщества, которое поскольку было творчески интеллектуальным, автоматически оказывалось идеологически активным.

И то, что сам Сократ этой его идеологической активностью сам не управлял, проявлял к публично-политической деятельности внешнюю

пассивность, по сути ничего не меняло: каждая удачно проведенная

маевтическая беседа не просто помогала кому-то осознать себя как интеллектуально-творческую личность, не просто создавала еще одного ученого или просто мыслителя, но и объективно увеличивала число не просто недовольных существующим строем, но число тех, чье недовольство было достаточно интеллектуальным, мировоззренческим, идеологическим и потому особенно общественно опасным!

Да, несомненно: сам Сократ не претендовал на роль воспитателя «умников», он претендовал лишь на роль того, кто помогал тем «умникам», в ком от рождения уже был заложен божественный дар творчества осознать, что они «умники», что они особые, особенные, иные, другие по отношению к другим людям. Однако сама эта «другость» и «иность», по мнению Сократа, являлась тем основанием, тем божественным и человеческим правом, на основе которого эти божественные «другие», озаренные интеллектом, могли претендовать на изменение общественного устройства.

Впрочем, для того чтобы перейти к расшифровке нашего последнего тезиса, нам следует рассмотреть еще и то оригинальное отношение Сократа к проблеме познания и связанной с ней и имеющей значение для общества проблеме интеллектуального и идеологического ученичества. А потому в следующей главе

## Глава 7. Познание мира через познание самого себя

Одна из тех особенностей, что принципиально отличала Сократа от остальных мыслителей его времени, заключалась в том, что его так называемые маевтические беседы при ближайшем рассмотрении вовсе не имели своей целью достижение какой-то истины, совершение такого вывода, который в какой-то степени являлся конечным и мог являться основанием для дальнейших шагов к познанию чего-либо. По мнению видного специалиста по творчеству Сократа В. С. Нерсисянца, все дело было в том, что афинский философ, разочаровавшись в успехах натурфилософии, просто перевел проблематику познания в новую плоскость, сделав предметом философского познания само знание, таким образом, уже не познавая мир, а познавая сам процесс познания, познавая прежде всего в процессе создания так называемых родовых понятий – «прекрасное», «безобразное», «доброе», «злое» и т. д. [1].

Соглашаясь с В. С. Нерсисянцем, что действительно величие Сократа заключается в том, что он впервые начал всерьез задумываться о самой методике познания и, начав формализовать категориальный аппарат познания, уверенно вышел на ту дорогу, на которой его последователи Платон и Аристотель сумели создать и научную логику, и научный категориальный аппарат, тем не менее следует учитывать и то обстоятельство, что:

Первое. Маевтические беседы являлись инструментом для самопознания самого Сократа, когда его собеседники превращались в то самое «зеркало», вглядываясь в которое, Сократ исследовал и самого себя, и свою мудрость. В платоновском «Кратиле» Сократ говорит об этом так: «Добрый мой Кратил, я и сам давно дивлюсь своей мудрости и не доверяю ей. Видимо, мне еще самому нужно разобраться в том, что я собственно говорю. Ибо тяжелее всего быть обманутым самим собой. Ведь тогда обманщик неотступно следует за тобой и всегда находится рядом, разве это не ужасно? И потому, видно, нам следует почаще оглядываться на сказанное собой и другими и пытаться, по словам того же поэта, «смотреть одновременно и вперед и назад» [2].

Второе. Маевтические беседы являлись для Сократа тем «интеллектуальным сепаратором», с помощью которого он исследовал окружающее его общество, методом интеллектуальной провокации выясняя, есть ли вокруг него те, в ком присутствует божественный дар склонности использовать свой разум не только в узкопрактических, прикладных целях, но и ради познания подчас совершенно абстрактных, теоретических аспектов бытия мира, человека и общества.

Третье. Судя по всему, Сократ не верил в то, что мир нужно познавать теми научными методиками, что использовались натурфилософами. В платоновском Федоне Сократ откровенно говорит о поверхностности взглядов Анаксагора, который пытался объяснять события в мире двумя факторами – божественным Умом (Нусом) и сугубо природными, материальными, вещными законами, но на практике пытался свести все к объективно-природным объяснениям, тем самым как бы делая Ум совершенно ненужным. Сам же Сократ, рассуждая об устройстве мира у Платона и Ксенофонта, явно исходил из того, что совершенно все, что имеется в мире вокруг, приводится в действие исключительно божественными силами, которые сами по себе до конца непознаваемы, а та их материализация в силах природы, что мы наблюдаем, является такой сущей мелочью, что даже не стоит ее исследовать.

В силу этих обстоятельств, представляется, что познание само по себе не имело для Сократа ровно никакого смысла, так как все вокруг – не более чем эманации божественных сил. И потому гораздо правильнее и логичнее для философа оказывалось познание того божественного, что было заложено высшими силами в таких наиболее продвинутых «божественных» индивидах, к каким относился сам Сократ и те, кого он обнаруживал своей маевтикой.

Сама сократовская методика познания божественного в отдельных индивидах была доведена до логического конца уже его учеником Платоном и

приняла итоговые очертания в теории так называемого «припоминания». Однако сравнительный анализ ранних платоновских произведений и «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта все-таки позволяет нам более или менее восстановить и понять ту гносеологию, что была создана самим Сократом.

В общих чертах, судя по всему, смысл ее заключался в следующем: Мир (то



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) (есть природа) был создан божественным Умом, который также создал и людей. В людей боги вложили две вещи – душу и разум. Платон в «Меноне» писал, что вслед за поэтами (например, Пиндаром) Сократ считал, что душа человека бессмертна, и хотя она перестает жить на земле – это и называется смертью, – но возрождается и никогда не гибнет. Поэтому, по его мнению, и следует прожить жизнь как можно более благочестиво [3].

В платоновском «Кратиле», объясняя происхождение слова «душа», Сократ говорит следующее: «Тот, кто когда-то придумал это слово,

подразумевал то, что пока она присутствует в теле, она – причина его жизни и доставляет ему возможность дышать и отдыхать. Когда же это отдохновляющее начало покидает тело, последнее, погибая, умирает. Поэтому, мне кажется, оно и называется душой... Впрочем, есть еще одна версия; раз душа поддерживает тело и, согласно Анаксагору, всякую другую природу тоже поддерживает и упорядочивает одновременно с умом душа, в таком случае, по этой силе, что поддерживает и несет на себе природу вещей, она правильно называется «природоносительницей» [4].

Кроме того, Сократ критикует мнение о том, что тело – это надгробная плита, скрывающая погребенную в ней, в этой жизни, душу. И ссылаясь на орфиков, говорит о том, что, скорее, тело – это так называемая плоть для души, чтобы она смогла уцелеть, принимая некое наказание, пока душа не расплатится сполна [5]. А в «Горгии» Сократ сообщает, что пока душа испорчена – неразумна, необузданна, несправедлива, нечестива, – нужно удерживать ее от желаний и не разрешать ничего, кроме того, что сделает ее лучше. И в этом смысле, обуздание души – лучше, чем ее необузданность [6].

По мнению Сократа, человек – это нечто отличное от собственного тела. Человек – это то, что пользуется своим телом. Человек – это три вещи: душа, тело и целое, состоящее из того и другого. При этом, по мнению Сократа, если ни тело, ни целое, состоящее из тела и души, не есть человек, остается либо считать его ничем, либо, если он все же является чем-то, заключить, что человек – это душа. И когда посредством речи два человека общаются друг с другом, это между собой разговаривают их души [7].

В другом диалоге Платона «Лисид» Сократ говорит о том, что тело само по себе – это ни благо, ни зло [8]. А в «Хармиде» добавляет, что все хорошее и плохое порождается в теле и во всем человеке душой, именно из нее все проистекает, точно так же, как в глазах все проистекает из головы [9]. Исходя из этого, Сократ даже принципиально стоял на том, что лечить просто тело от болезней бессмысленно; необходимо лечить прежде всего душу, лечить заклинаниями, последние же представляют из себя не что иное, как правильные речи. А от этих речей в душе укореняется рассудительность, а ее укоренение способствует общему оздоровлению тела [10].

Кроме того, по мнению Сократа, «помимо души, они (боги) вложили в нас разум, посредством которого мы размышляем и вспоминаем о своих чувственных восприятиях, понимаем, на что какая вещь полезна, и придумываем разные средства, которыми мы пользуемся с добром и защищаемся от зла. Боги дали нам также способность к речи, которая доставляет нам возможность давать друг другу участие во всех благах посредством учения и самим пользоваться ими сообща с другими, законодательствовать и жить государственной жизнью» [11].

Однако, как мы видим, этот человеческий разум является вторичным к познанию: разум человека не познает мир, а по сути должен вспоминать о неких чувственных восприятиях, которые каким-то образом уже заложены в человеке, в его сознании. И в «Меноне» Платон говорит о том, что Сократ предполагал перерождение бессмертной человеческой души, которая много раз воплощаясь в другие тела и на земле и в Аиде, все видела и все познает, а потом, после очередного перерождения, ей нужно только вспомнить все то, что она уже знала ранее [12]. И хотя в своем четком виде эта идея неких «припоминаний», согласно которой в человеке, который чего-то не знает, на самом деле живут верные мнения о том, что он не знает и, главное – пробудить его разум, чтобы эти мнения зашевелились в нем, словно сны [13], – судя по всему, до конца была оформлена уже собственно Платоном, нет никаких сомнений в том, что в общих своих чертах она была сформулирована именно Сократом.

Соответственно, дельфийский девиз «Познай самого себя» Сократ понимал так:

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) если бы глаз, познавая себя, рассматривал глаз, то душа, познавая себя, должна заглянуть в себя, особенно в ту ее часть, в которой заключено достоинство души, ее мудрость. Эту часть души, в которой находится познание и разумение, Сократ называл божественной. Поэтому, по его мнению, божественное – это бог и разум. И, вглядываясь в божество, используя его как зеркало, человек познает самого себя [14]. Соответственно, тот, кто не знает своих собственных свойств, не может знать свойств других людей. А если он не будет знать других людей, то он не будет знать свойств государства. И такой человек, по убеждению Сократа, не сможет стать ни хорошим государственным мужем, ни хозяином дома, и государственные и домашние дела будет вести очень скверно [15].

Таким образом, общее видение ситуации Сократом было приблизительно следующим: душа человека является вечной и божественной, она много раз перерождается, при этом тот багаж знаний, который изначально был заложен в нее богами, пополняется так называемым жизненным опытом каждого конкретного индивида. Перерождаясь же, большая часть людей обречена жить «как в первый раз», вновь познавая мир и совершая ошибки, не располагая возможностью обращаться к тем знаниям, что изначально заложены в них божественными силами. Кстати говоря, на этом основании Сократ низко оценивал ремесленников: по его мнению, они не знают собственных свойств и разбираются только в том, что имеет отношение к телу и помогает за ним ухаживать, а все божественное и скрытое в душе от них скрыто [16].

А вот другие индивиды по тем или иным причинам (как по божественной воле, так и по причине своей прошлой добродетельной жизни) получают от божества особый дар возможности доступа к тем бесконечным резервуарам знаний, что имеются в них от рождения, от предшествующих перерождений и припоминаний. И дельфийское «Познай самого себя» по-сократовски означало необходимость познания еще и того, относится ли данный человек к узкой группе избранных или же к косному большинству. Каким образом и когда распознал себя как человека божественного Сократ, точно узнать нам не представляется сейчас никакой возможности. (Конечно, не считая его утверждений, что он слышал своего даймона с детства, и официальной легенды о том, что его потрясла глубина смысла дельфийской надписи.) А вот многих своих современников на пробуждение скрытого творческого духа Сократ провоцировал уже собственными силами, своими рассмотренными нами выше маевтическими беседами.

При этом сам Сократ не считал, что пробуждение скрытых в человеке божественных возможностей возможно только после беседы с кем-то уже «просветленным» и знающим о своей божественности. В платоновском «Меноне» Сократ прямо говорит о боговдохновенности поэтов, прорицателей и государственных людей [17]. В «Ионе» Сократ утверждает, что боги, передавая свою божественную силу творческим людям – поэтам, певцам, прорицателям и т. д., как бы говорят их устами. И судя по всему, всех изначально творческих людей Сократ считал боговдохновенными с рождения, включившими свой творческий разум без какого-либо воздействия со стороны других людей, по воле богов.

Решая же вполне резонно встающий вопрос о том, каким же образом сочетаются между собой та практическая разумность, которую проявляют люди, познавая мир своим научным разумом, и то божественное знание, что имеется в душе особой категории людей и которое он именовал «правильными мнениями», в платоновском «Меноне» Сократ говорит следующее: люди могут поступать хорошо и правильно, руководствуясь не только приобретенными знаниями, но и так называемыми «истинными мнениями», которые помогают человеку делать правильные вещи не хуже, чем разум, и все это очень важно. А когда Менон удивляется тому, почему тогда люди меньше ценят правильное мнение, чем разум, Сократ обращает его внимание на следующее обстоятельство: у истинных мнений есть одна особенность: если их не связывать суждениями о причинах, то есть именно рассудочным рассуждением, то, что является припоминанием того, что уже имеется в душе, при человеке долго не остается и может улетучиться. А вот если связать их разумом, то истинные мнения становятся устойчивыми и люди могут ими пользоваться [18].

Проще говоря: если человеку боги дали божественную возможность что-то припоминать, то он тут же должен осмысливать это человеческим научно-логическим языком и делиться этой информацией с другими людьми, вводить ее в общий оборот. При этом, сам факт ознакомления с данной информацией этих людей может оказаться для кого-то из них тем самым катализатором, что позволит ожить, проявиться в них их собственным

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
припоминаниям, даст им возможность открыть собственную божественность.  
Разумеется, тут все ясно: Связывание сократовских припоминаний рассудочными  
рассуждениями, последующий ввод их в общее пользование и пробуждение ими  
божественных припоминаний других людей – это не что иное, как уже  
проанализированная нами сократовская маевтика.

В общем, Сократ говорит о том, что есть только две вещи, которые правильно  
руководят людьми – истинное мнение и знание: человек,

руководствующийся и тем и другим, руководствуется правильно. Если что-то  
происходит по счастливой случайности – тем руководит не человек, а его  
вовремя обнаружившее свое присутствие «истинное мнение», заложенное богами;  
если же сам человек придет правильно к цели, то лишь благодаря тому  
приобретенному знанию, за которым все равно стоит истинное мнение [19].

Из данного пассажа мы видим, что категорий людей, познающих мир, согласно  
взглядам Сократа, по сути целых три:

- просто люди, живущие не ведая добродетели и наслаждения самопознания;
- люди богоизбранные, живущие на основе божественного вдохновения, но при этом не связывающие свои припоминания разумной научной логикой (певцы, поэты, музыканты, трагики и т. д.);
- такие богоизбранные люди, которые еще при этом сознательно и активно используют свой разум, свое мышление, которое по сути является неким «цементом», который связывает изначальные божественные знания, как бы переводит их на обычный язык, вводит в общественный оборот, позволяет давать к ним доступ другим людям, как простым, так и пробуждающим свое боговдохновение (философы, софисты, ученые, политики).

Применение же разума в виде не просто некоего «связывателя» тех божественных знаний и способностей, что имеются в людях, но и использование этих знаний для пробуждения тех скрытых сил, что могут иметься в других людях, которые еще не осознали своей творческо-разумной божественности, описывается Сократом очень красочно и максимально доходчиво. Платон писал, что считал: «Боги, передавая свою божественную силу творческим людям – поэтам, певцам, прорицателям и т. д. – как бы говорят их устами. У этих людей нет своих умений, их бог отнимает у них рассудок и делает их своими слугами, чтобы остальные люди, слушая их, знали, что через них говорит сам бог. Но при этом, передавая свою магическую силу, боги оказывают на людей эффект, сопоставимый с эффектом магнита, находясь рядом с которым, простое железо постепенно намагничивается и также приобретает способность магнита, способность притягивать другое железо. Так, получается, что одни поэты заражают творчеством других, затем – толкователей и исполнителей, те – зрителей, и в итоге творчество распространяется как одна очень длинная цепь [20].

В сумме все эти высказывания означали одно: с точки зрения Сократа, познание мира обычными, научными натурфилософскими методами, конечно же возможно, однако это слишком долго и, скорее всего, распространяется только на отдельные сферы. Гораздо правильнее заниматься как раз познанием самого себя, ведь познавая самого себя, свои потенциальные способности, богоизбранный человек путем постоянного «припоминания» не только получал доступ к божественным знаниям, но и декодировал-дешифровал их, дарил эти знания всем окружающим, вводил их в общий оборот, обогащал социум, становился фактором социально значимым.

Можно предполагать, что данной схемой Сократ пытался объяснить те повседневные факты, которые в своем быту мы наблюдаем и по сей день:

- одни люди не способны заниматься какой-то деятельностью, требующей большого напряжения воли и интеллекта, как бы их не учили и не мотивировали;
- другие люди в процессе долгого и кропотливого процесса обучения все-таки способны постепенно выработать в себе определенные волевые и интеллектуальные способности, которые делают их пригодными к какой-то сложной деятельности;
- третьи люди, как кажется, наделенные особыми способностями от рождения,

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
проявляют свои удивительные способности, справляясь со сложнейшими интеллектуальными и напряженно-волевыми видами деятельности без особых видимых усилий.

На основе данных наблюдений за людьми и их способностями, мучительно рассуждая всю свою жизнь о том, каким же образом люди мыслят, Сократ в итоге приходит к следующей концепции процесса познания- припоминания.

Этапы познания мира в представлениях Сократа

Этап № 1. Сначала божественное припоминание, благодаря воле богов избранный человек (или пробужденный другим избранным) открывает в себе либо знания из прошлой жизни, либо тот базовый багаж, что имеется у всех людей, но которым не всем дано воспользоваться.

Этап № 2. Затем в сознании этого богоизбранного человека происходит «связывание» этих знаний-припоминаний путем научной логики, выведение из них таких общих понятий-дефиниций, которые позволяли бы увидеть суть тех или иных предметов и явлений, познать мир вокруг.

Этап № 3. Итоговый перевод знаний-припоминаний, избранных в общее пользование, ограниченное использование этих знаний другими, обычными людьми (обывателями) и неограниченное использование теми особенными людьми, кто несет в себе такую же божественную искру, как и те, кто поделился с ними божественными знаниями, «намагнитил» их своим разумом, как магнит намагничивает тот металл, что к нему прикасается.

Даже беглый взгляд на данную схему сразу делает понятным две вещи:

– во-первых, данная схема познания, разделяя людей на несколько четко очерченных категорий, явно выходит за пределы «чистой науки», приобретая уже явную социальность, претендуя на применение в социальном пространстве;

– во-вторых, несомненно, что именно эта схема как раз и была впоследствии развита и детализирована Платоном в его «Государстве» и «3 законах».

Абстрактно-теоретически рассуждая о познании путем познания в самом себе своего божественного потенциала, вольно или невольно Сократ как бы «промаркировал» всех людей, разделив их на три категории: божественно умные, способные ограниченно поумнеть при должном воспитании (а по сути, находясь в личном контакте с божественными) и совершенно бесперспективные, некое социальное болото.

А отсюда уже совсем недалеко до платоновского кастового строя в его идеальном государстве: Умные и божественные правят, разумные и имеющие нужный характер являются воинами и охраняют миропорядок, а вот все остальные... просто работают, обслуживая и строй, и другие вышестоящие категории граждан.

При этом Платон взял у Сократа то, что в элитарные общественные категории (касты) нельзя попасть просто исходя из факта рождения в высшей касте: ребенка нужно обязательно протестировать в маевтических беседах примерно так же, как сам Сократ когда-то протестировал и «выявил» божественность самого Платона. И если он божественный – пусть идет в правящую касту философов, если нет – в какие-то другие. Причем, аналогичным образом следует поступать и с детьми воинов, ремесленников и крестьян: если их дети несут в себе дар божественности – их поднимут в общественной иерархии, если нет – просто останутся в своем статусе.

Легко заметить, что идея с тестированием (а затем с их перераспределением по кастам) в платоновском идеальном обществе детей – не что иное, как сократовская идея бессмертия перерождающихся душ. А сама возможность мирного и бесконфликтного повышения или понижения социального статуса гражданина, исходя из наличия в нем божественности и самой ее степени, являлась и для Сократа и для Платона отличным выходом из той череды социальных конфликтов и переворотов, что имели место в их время, в период кризиса афинского полиса. И вряд ли их современники об этом не догадывались...

Нет сомнений, что сократовское убеждение в том, что познавать нужно не мир, а скрытые в человеке божественные задатки, не являлась все-таки

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
агностицизмом в чистом виде: хоть и ограниченно, но Сократ все-таки допускал и познание мира обычными, научными методами, за счет разума и познания. Однако можно увидеть, что из его формально «чисто научной» гносеологической концепции логически вытекали явные социальные последствия: его высшая каста людей с заложенными в них божественными чертами уж больно сильно смахивала на некую «аристократию духа», а то и просто на афинских эвпатридов, с которыми Сократ общался всю свою жизнь и которые так значительно превосходили в своем мыслительно-волевом потенциале всех этих афинских пекарей, плотников, кожевников и моряков.

А то обстоятельство, что вместо научения всей афинской молодежи каким-то важным знаниям и навыкам, Сократ предлагал их маевтически тестировать и просто сразу отделять «агнцев» от «козлиц», тут же обрушивало всю имеющуюся в эпоху Сократа систему античного образования; ведь научить-то оказывалось практически невозможно, можно было только разбудить (если получится) те божественные задатки, что, возможно, имелись в молодом человеке. А если выявить их не удалось, то и быть человеку в своем низком социальном статусе до конца своих дней!

С учетом же того, что право тестировать и приходить к каким-то выводам о наличии или отсутствии божественных способностей Сократ явно оставлял исключительно за собой одним, становится понятно: данные сократовские новации в системе афинского воспитания и образования уже не могли не трогать все афинское общество в целом. Не могли хотя бы потому, что своей безапелляционностью в оценке тестируемых Сократ автоматически:

- тут же уничтожал все имеющиеся в демократических Афинах «социальные лифты» – возможность для молодежи повышать свой социальный статус;
- делал имеющуюся государственную систему равного и всеобщего образования попросту ненужной;
- подрывал авторитет родителей как людей, совершенно неспособных научить чему-то своих детей без особой на то божественной воли;
- превращал афинскую демократическую политическую систему (с явно усиливающимся в середине V века до н. э. доминированием необразованных социальных низов) в «антибожественную», созданную вопреки устройству общества божественным мировым разумом, который наделил особыми возможностями исключительно избранных (читай – аристократов) [21].

В связи с наличием этих не просто социальных следствий сократовской гносеологии, но следствий явно проаристократических, нам следует лучше оценить ее социальную конфликтность. И лучше всего этого достичь через анализ сократовской теории воспитания, через популяризацию и апробацию ее в афинской молодежной среде. Что мы и попытаемся сделать в следующей главе.

## Глава 8. Сократ и молодежь

Как показывает анализ текстов Платона и Ксенофонта, Сократ был удивительно последовательным человеком. Провозгласив, что познание мира лучше всего совершать через познание самого себя, через так называемое «припоминание», обнаружение в себе божественным промыслом заложенных знаний и способностей, призвав всех к этому самопознанию, Сократ был просто обязан провозгласить некую методичку этого процесса, которая должна быть обращена в сторону тех, в ком, собственно говоря, и должно было осуществляться это обнаружение – в сторону молодежи. И она была тут же им провозглашена, имея на практике как бы два варианта.

Вариант № 1. Молодые люди могут заниматься самовоспитанием, познавая сами себя и свою гипотетическую «божественность» в индивидуальном порядке.

Вариант № 2. Достойными учителями мудрости для молодежи могли быть только... другие настоящие мудрецы, своим личным примером и самопознанием как бы «зажигают», «прикуривают» от себя избранных юношей примерно так же, как сейчас прикуривается одна сигарета от другой. По меткой сократовской аналогии, «намагничивающие» их своими божественными способностями, как настоящий магнит намагничивает находящееся рядом железо.

Нетрудно заметить, что оба эти варианта воспитания и образования (точнее

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
диагностирования и пробуждения божественного дара), являясь по своей сути одновременно и индивидуальными и по сути непредсказуемыми (а вдруг в воспитуемом юноше и нет никакого божественного дара?), самим своим существованием, автоматически тут же обрушивали сложившуюся в античности образовательную систему, оказывались к ней в оппозиции. Кроме того, вариант № 1 оказывался по своей сути больше теоретическим; описания авторов V века до н. э. наглядно показывают, что тогда (так же, как и сейчас) самородков, самостоятельно приходящих к необходимости профессионально познавать самих себя и божественный промысел, увы, всегда было очень минимально.

Что же касается второго варианта, то с учетом того, что в Афинах (так же, как и во многих других крупных античных полисах) число молодежи всегда колебалось от нескольких сотен до нескольких тысяч человек, это означало, что для качественного маевтического тестирования данных юношей требовалось как минимум несколько десятков, а то и целая сотня тех, в ком присутствовала искра божественного вдохновения, тех, кто мог претендовать на громкое и ответственное звание Учителя по методике Сократа. Говоря языком самого Сократа, для того чтобы учить мудрости и добродетели, человеку самому необходимо было быть мудрым и добродетельным. Но вот тут-то и начинались трудности. И их, по мнению Сократа, было как минимум три:

– Во-первых, слабость афинской образовательной системы в целом.

– Во-вторых, принципиальная неясность вопроса о том, можно ли научить добродетели и, вообще, что это такое.

В-третьих, отсутствие в Афинах таких людей, которые действительно могли бы учить юношество не только арифметике и грамматике, но и общей мудрости, добродетели и искусству управления людьми и полисом в целом.

Что касается первой позиции, то она особенно ярко выражена в платоновском диалоге «Алкивиад Первый», где, критикуя афинскую систему воспитания, Сократ сравнивает воспитательные традиции благородных родов Лакедемона и Персии, отмечает, что там с детства очень серьезно подходят к воспитанию молодежи, и юноши уже с первых дней жизни окружены таким вниманием и заботой, что развиваются очень гармонично. В Афинах же ничего подобного нет, и даже в богатом и знатном роду Алкивиада глава полиса – Перикл, дал в учителя своему племяннику слугу, совсем непригодного к этому делу по старости – фракийца Зопира. Отсюда, по словам Сократа, совершенно ясно, что в Афинах никого не заботит ни происхождение, ни воспитание, ни образование молодых афинян (выделено автором). Как иронизирует Сократ, все образовательные вопросы в Афинах могут интересоваться только кого-то из поклонников того или иного юноши» [1].

Говоря о второй трудности в воспитании юношества добродетели, в платоновском диалоге «Менон» Сократ, отвечая на вопрос Менона, можно ли научиться добродетели, или же она присуща человеку от природы, или достается ему на долю каким-нибудь иным образом, отвечает, что будь его воля, он бы вообще запретил заниматься изучением вопроса о том, можно ли научиться добродетели или нельзя до того момента, пока люди четко не найдут, что же такое сама добродетель [2]. Не вдаваясь в дальнейшее обсуждение этого тезиса, частично уже рассмотренного нами выше, просто отметим: вне зависимости от ясности или неясности всех этих вопросов, самому Сократу вести маевтические беседы это совершенно не мешало.

Однако, в связи с этим, самой главной, третьей, проблемой образовательной системы Афин, по мнению Сократа, являлось то, что в афинском обществе ощущалась острейшая нехватка тех мудрых людей, которые были бы в состоянии правильным образом общаться с молодежью. О том, что большая часть тех, кто считается в обществе мудрыми, таковыми на самом деле не являются, Сократ говорит почти в каждом диалоге Платона и Ксенофонта. И, взяв на себя роль такого «развенчателя имиджа несправедливо считающихся мудрыми», Сократ явно преуспевал. По его словам, он всю свою жизнь испытывал людей, называющихся мудрыми, но чаще всего был ими разочарован [3]. Однако, по его словам, даже если бы ему запретили это делать под угрозой смерти, Сократ все равно бы искал и искал в своих согражданах разумность, а если бы не находил, то помогал бы им становиться разумными своими маевтическими беседами [4].

Причем, сам Сократ считал, что он мудрее всех тех, с кем он общался, просто потому, что несмотря на то, что и он сам, и его собеседники ничего в

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
совершенстве не знают, его собеседники наивно уверены в своем знании, а вот сам Сократ имеет смелость признавать, что он ничего не знает, и само это знание, что он ничего не знает, делает его чуть-чуть более знающим, чем его собеседников [5].

Придя примерно к тридцати годам к пониманию своей необычности и интеллектуального превосходства над большинством сограждан, Сократ приходит к выводу о том, что кроме него самого мало кто может заниматься с юношеством и помогать будущим гражданам становиться добродетельными. Считая же себя мудрым хотя бы потому, что он сам знает, что ничего не знает, и счастливым, что это знание своего незнания понуждает его самосовершенствоваться, Сократ был убежден: просто обладание мудростью бессмысленно, ее необходимо использовать в практической жизни. Доказывая это, Сократ говорил о том, что разве был бы счастлив плотник, имеющий в своем распоряжении все необходимые инструменты и дерево, но не работавший с ними? Конечно, нет. Поэтому для счастливого обладания благом мало его иметь, необходимо как можно чаще его применять в практической жизни [6].

Имея в распоряжении необходимые инструменты – собственный разум, и рабочий материал – афинскую молодежь, Сократ добровольно взваливает на себя миссию быть афинским, если можно так выразиться, педагогом-новатором, и начинает ежедневно общаться с молодежной средой, кропотливо выискивая там тех юношей, которым могла бы помочь его маевтика, раскрыла бы в них скрытые таланты философов и людей, способных управлять родным городом.

Итак, приблизительно с середины тридцатых годов V века до н. э. Сократ становится настоящим завсегдатаем тех мест, где проводила свое время афинская молодежь – палестр, гимнасий, портиков, общественных бань и тенистых аллей. Его хороший знакомый Лахет однажды говорит о том, что, обсуждая вопрос о воспитании юношества, без Сократа не обойтись, ведь он всегда проводит время именно там, где молодые люди находят науку и достойные занятия [7].

Читая диалоги Платона и Ксенофонта, становится совершенно ясно, что в течение сорока лет подряд, вплоть до своей смерти в 399 году до н. э., Сократ оказывается тем человеком, кто знал практически всех молодых афинян лично, и, видимо, был единственным человеком в городе, кто представлял афинский молодой потенциал в целом. Так, в платоновском диалоге «Лисид», придя в новую для себя школу-палестру, Сократ оказывается знаком с большинством присутствующих там юношей. А когда в разговоре с одним из них он спрашивает, в кого влюблен этот эфеб, и тот называет имя «Лисид», Сократ говорит следующее: «Лисид этот, видимо, совсем юн. А сужу я так потому, что его имя показалось мне незнакомым» [8]. Тем самым Сократ подчеркивает то, что начиная с возраста примерно 12–14 лет, большинство афинских юношей он знает лично.

Только что вернувшись из Потидеи, отсутствовав в Афинах, видимо, около года, придя в общественное место и встретив знакомых, Сократ первым делом спрашивает у них о философии и о молодежи; есть ли среди них кто-либо выдающийся своим разумом, красотой или тем и другим вместе [9]. Соответственно, и сама личность Сократа была прекрасно знакома афинскому юношеству. Юноша Хармид сразу узнал Сократа в лицо, даже без представления его по имени. Когда Сократ удивился, что его знают, Хармид пояснил, что среди его сверстников о Сократе идет немало разговоров [10].

В платоновском диалоге «Лахет» Лисимах вспоминает, что его сын и другие юноши в разговорах между собой часто упоминали имя Сократа и очень хвалили его. Но сам Лисимах ни разу не задумывался о том, не тот ли это сын Софрониска этот Сократ, с которым он сам давно знаком. Спросив же группу юношей, не тот ли этот Сократ, он тут же выясняет, что молодежь очень хорошо знает и уважает как раз Сократа, сына Софрониска [11].

Платон же приводит еще один показательный случай: Сократ однажды сидел в бане, когда туда вошла группа молодежи, и, увидев философа, молодые люди тут же направились к Сократу и вступили с ним в диалог [12]. А когда Сократа спрашивали, как же ему удается оказывать такое влияние на молодежь, что к нему ходят юноши даже из других полисов, он шутил, что его ученики ни днем ни ночью не дадут ему уйти от них, так как философ использует множество волшебных напитков и специальных заговоров [13].

Подводя же под этим черту, следует сказать и о том, что, рассуждая во время

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
суда над собой, о том, что будет, если его приговорят к изгнанию, Сократ уверенно говорит о том, что его ждет: в какой бы город он ни пришел, молодые люди будут его слушать так же, как и в Афинах [14].

Впрочем, не нужно думать, что такая ситуация складывалась только вокруг Сократа. Тот же Платон, говоря о софисте Протагоре, также подчеркивает, что куда бы он ни приехал, с ним была большая толпа его почитателей из разных городов, то есть вокруг него также были такие люди, что шли за его голосом и речами, замороженные словно Орфеем [15]. Примерно аналогичной была ситуация и у софиста Горгия. Однако, отмечая это, следует понимать: в отличие от платных учителей мудрости софистов, которые путешествовали по всей Элладе и заезжали в Афины не более чем на несколько месяцев, Сократ находился в них постоянно. Поэтому, отдавая должное софистам, нужно все-таки признать, что возможности влиять на афинскую молодежь у Сократа были неизмеримо выше, чем у всех софистов вместе взятых.

Являясь признанным учителем, тем не менее, сам Сократ отрицал то, что он кого-то учил. Так, во время суда над собой Сократ заявил: «Но отчего же некоторые любят подолгу бывать со мною? Слышали вы это, о мужи афиняне; сам я вам сказал всю правду: потому что они любят слушать, как я пытаю тех, которые считают себя мудрыми, не будучи таковыми. Это ведь не лишено удовольствия. А делать это, я говорю, поручено мне богом и через прорицания и в сновидениях, вообще всякими способами, какими когда-либо еще обнаруживалось божественное определение и поручалось человеку делать что-нибудь. А я всю жизнь оставался таким, как в общественных делах, насколько я в них участвовал, так и в частных, никогда и ни с кем не соглашаясь, вопреки справедливости, ни с теми, кого клеветники мои называют моими учениками, ни еще с кем-нибудь».

Да я и не был ничьим учителем, а если кто, молодой или старый, желал меня слушать и видеть, как я делаю свое дело, то я никому никогда не препятствовал. И не то, чтобы я, получая деньги, вел беседы, а не получая, не вел, но одинаково как богатому, так и бедному позволяю я меня спрашивать, а если кто хочет, то и отвечать мне и слушать то, что я говорю. И за то, хороши ли эти люди или дурны, я по справедливости не могу отвечать, потому что никого из них никогда никакой науке я не учил и не обещал научить. Если же кто-нибудь утверждает, что он частным образом научился от меня чему-нибудь, чего бы не слышали и все прочие, тот, будьте уверены, говорит неправду» [16].

Приводя это высказывание Сократа, следует заметить, что данный отказ называть себя учителем вовсе не был связан с тем, что философу было предъявлено обвинение в порче юности своими рассуждениями и он мог уклоняться от возможной ответственности. В данной работе мы уже говорили о том, что Сократ на самом деле был убежден в том, что добродетели нельзя научить и нет в ней ни учеников, ни учителей, по той простой причине, что мудрость и добродетельность даруются человеку богами. И самое большое, что может сделать так называемый учитель, это пробудить ту мудрость и те знания, что на самом деле уже и так присутствовали в его ученике, просто ждали своего часа [17]. Таким образом, в любом случае, по словам Сократа: «Нам должно быть ясно, что если нам достается добродетель, то достается она по божественному уделу» [18].

Однако, как бы то ни было, слова Сократа о том, что он не учит, а лишь помогает реализоваться божественному промыслу, его современниками воспринимались все-таки больше как некое кокетство того, кто так хорошо знает себе цену, что перед тем как взять к себе на воспитание кого-то, его нужно поугуговаривать и поупрашивать. Во всяком случае именно так выглядит разговор Сократа с неким афинянином, который просит Сократа взяться за воспитание его сына Феага, а Сократ говорит: «Нет ничего более

божественного в решениях людей, чем то, что касается воспитания – самого ли человека или членов его семьи... Я же сам полный неуч во всем, кроме науки любви» [19].

И только после того как сам присутствующий при разговоре Феаг говорит отцу о том, что отговорки Сократа – не более чем шутка, и он лично знает своих сверстников и людей старшего возраста, которые до общения с Сократом ничего из себя не представляли, а после того, как у него поучились, за весьма малый срок показали себя лучшими людьми, чем те, в сравнении с которыми они раньше были хуже, Сократ со ссылками на то, что он еще должен узнать по



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
этому поводу волю богов, все-таки берется общаться с Феагом [20].

Примерно об этом же речь идет в «Лахете» Платона. Лахет говорит о том, что Сократ – самый оптимальный учитель для молодежи и если бы у него были сыновья, он отдал бы их Сократу. Никий соглашается с ним, говорит о своей готовности отдать Сократу в обучение своего сына Никерата, но с грустью констатирует, что когда его просят заняться воспитанием, Сократ отсылает людей к другим, сам же не хочет за это браться. В итоге Сократ все-таки соглашается учить юношей, но опять-таки с условием своего предварительного согласования этого вопроса с волею богов [21].

С нашей точки зрения, постоянно встречающиеся в сократических диалогах ссылки Сократа на то, что он может заниматься с юношами только после разрешения богов и его личного даймона, на самом деле не связаны с верой Сократа в богов. Скорее всего, Сократ просто всегда оставлял для себя возможность прекращения занятий с учениками посредственными, стремясь сконцентрироваться на общении только с теми, кто проявлял действительно выдающиеся способности.

По сообщению же Ксенофонта, «признаками хороших способностей Сократ считал быстрое усвоение человеком предмета, который его занимал, запоминание выученного и интерес ко всем знаниям, которые помогают хорошо вести домашнее хозяйство, управлять государством и вообще уметь пользоваться людьми и действиями людей. Кто получил такое образование, думал он, будет не только сам счастлив и будет хорошо вести свое хозяйство, но может и других людей и целые государства делать счастливыми.

Но его подход к людям не был во всем одинаков: кто считал себя даровитым от природы, а учение ни во что не ставил, тем он указывал, что даровитым натурам больше всего нужно образование; он приводил в доказательство этого тот факт, что и лошади хорошей породы, горячие, с норовом, становятся чрезвычайно полезными, превосходными, если их объездить с раннего возраста, но совершенно неукротимыми, очень плохими, если остаются необъезженными... То же бывает и с людьми

высокодаровитыми: могучие духом, способные довести до конца начатое дело, они, если получают образование и научатся, в чем заключается долг человека, становятся отличными, в высшей степени полезными деятелями: они делаются величайшими благодетелями человечества. Но, оставшись без образования, невеждами, они бывают очень дурными, вредными людьми, не будучи в состоянии разобраться, в чем заключается долг человека, они часто занимаются преступными делами: они горды, заносчивы, трудно их удержать или отклонить от задуманного; поэтому они становятся величайшими врагами рода человеческого.

Кто гордился богатством и находил образование для себя ненужным в надежде, что ему будет достаточно богатства для исполнения всех желаний и занятия почетного положения в обществе, того Сократ старался образумить, указывая, как глупо воображать, будто без учения можно отличать полезное от вредного» [22].

Действуя именно по этому принципу, Сократ старался собрать вокруг себя действительно наиболее перспективных афинских юношей. Однако, употребляя понятие «перспективные юноши», следует сразу же оговориться: поскольку спецификой Сократа было то, что он занимался не научной натурфилософией, а именно рассуждениями на темы этики и правильного устройства общества, то он прежде всего обращал внимание на тех юношей, которых влекла к себе общественно-политическая деятельность, во всяком случае именно подобная проблематика.

И, подбирая себе, в большей части, именно таких учеников (Алкивиад, Критий, Хармид, Ксенофонт, Платон и т. д.) Сократ прекрасно отдавал себе отчет в их настроениях.

Так, в одной из бесед с Алкивиадом, философ говорит следующее: «Мнится мне, если бы кто-нибудь из богов тебе рек: «Алкивиад, желаешь ли ты жить тем, чем жил прежде, или предпочел бы тотчас же умереть, коль скоро не сможешь рассчитывать в жизни на большее?» – ты избрал бы смерть. И я скажу тебе сейчас, в какой надежде ты продолжаешь жить. Ты полагаешь, что, если вскорости выступишь перед афинским народом, – а это предстоит тебе в самый короткий срок, – ты сумеешь ему доказать, что достоин таких почестей, каких

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
не удостоивались ни Перикл и никто из его предшественников; доказав это, ты обретишь великую власть в городе, а уж коли здесь, то и во всей Элладе ты станешь самым могущественным, да не только среди эллинов, но и среди варваров, обитающих с нами на одном материке.

А если бы тот же самый бог сказал, что тебе следует править лишь здесь, в Европе, в Азию же тебе путь закрыт и ты не предназначен для тамошних дел, то, думаю я, жизнь была бы тебе не жизнь в этих условиях, коль скоро ты не сможешь, так сказать, заполнить своим именем и могуществом все народы. Я полагаю, что ты не считаешь достойным упоминания никого, кроме Кира и Ксеркса. А что ты питаешь такую надежду, я не предполагаю, но точно знаю» [23]. И Алкивиад соглашается с Сократом в том, что он на самом деле очень хочет стать единовластным правителем Афин.

В другом диалоге Платона, опять же общаясь с Алкивиадом, Сократ спрашивает его: «Пологаю, что если бы тебе явился бог и спросил тебя, довольно тебе было бы стать тираном города афинян, да притом – если бы это тебе показалось не великим делом, но ничтожным – предложил тебе стать тираном всей Эллады, увидев же, что и того теперь недостаточно, но ты стремишься управлять всей Европой, обещал бы тебе и это, причем не только обещал, но и в тот же день по твоему желанию довел бы до всеобщего сведения, что Алкивиад, сын Клиния, стал тираном, – полагаю, ты ушел бы от него, преисполненный радости, считая, что бог возвестил тебе величайшие блага». И юноша Алкивиад честно заявляет в ответ: «Я думаю, Сократ, что и с любым другим, кому выпало бы это на долю, было бы то же самое» [24].

Вообще, в сократических диалогах Платона и Ксенофонта проходит целая галерея юношей, одновременно стремящихся стать учениками Сократа и тиранами своего родного полиса. Например, уже упоминавшийся нами юноша Феаг заявляет, что мечтает управлять в Афинах представителями всех профессий и вдобавок еще и частными лицами – мужчинами и женщинами, стремится к тиранической власти над всеми людьми государства [25]. И это не удивляет Сократа, заявляющего, что он прекрасно понимает, что «большинство не отказалось бы ни от тиранической власти, ни от должности стратега, ни от многих других даров, которые приносят гораздо больше вреда, чем пользы» [26].

И, говоря об этом, Ксенофонт, сам когда-то оставшийся с Сократом как раз благодаря своему интересу к сфере управления обществом и людьми, даже сообщает нам такие прагматичные подробности в отношении между философом и его амбициозными учениками. «Критий и Алкивиад все время, пока были в общении с Сократом, были в общении с ним не потому, что он им нравился, а потому что они с самого начала поставили перед собой цель стоять во главе государства. Еще когда они были с Сократом, они ни с кем так охотно не стремились беседовать, как с выдающимися государственными деятелями. Но как только они заметили свое превосходство над государственными деятелями, они уже перестали подходить к Сократу; он и вообще им не нравился, да к тому же, когда они подошли к нему, им было неприятно слушать его выговоры за их провинности. Тогда они предались государственной деятельности, ради которой и обратились к Сократу» [27].

Отдавая себе отчет в тех максимально прагматических целях, с которыми юноши стремились общаться именно с Сократом, по сути дела являвшимся в Афинах своего времени единственным постоянно живущим здесь политологом и социологом, Сократ умел правильно подыгрывать своим ученикам и привязывал их к себе еще больше примерно такими фразами, одну из которых он адресовал Алкивиаду: «Может быть, ты спросишь меня: «Какое отношение имеют мои желания стать тираном и известным человеком, Сократ, к тому, что ты собирался мне сказать о твоей неотступной привязанности ко мне?» Я же тебе отвечу: «Милый сын Клиния и Диномахи, без меня невозможно осуществить все эти твои устремления: такова моя власть, как я думаю, над твоими делами и тобою самим. Поэтому-то, полагаю я, бог и запретил мне беседовать с тобой, и я ожидал на это его дозволения. Но, поскольку ты лелеешь надежды доказать городу свое право на всевозможные почести, а доказав это, тотчас же забрать в свои руки власть, то и надеюсь получить при тебе величайшую власть, доказав, что представляю собой для тебя весьма ценного человека, вплоть до того, что ни твой опекун, ни твои родичи и никто другой не может обеспечить тебе желанного могущества, кроме меня, но, конечно, с помощью бога (выделено автором)» [28].

Как можно увидеть, в данном пассаже Сократа присутствует сразу несколько

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
явно антидемократических моментов. А именно:

- в целом нормальное отношение Сократа к тирании;
- потворство в стремлении юноши к тирании;
- выставление Сократа и его бога (даймона) как помощников в стремлении к высшей тиранической власти;
- умаление роли родственников в вопросе воспитания юношества (и даже роли великого Перикла);
- возвышение роли самого Сократа, от личности которого зависит судьба не только юноши, но и опосредованно Афин в целом.

В рамках данной главы мы не будем на этом останавливаться; социально опасные и идеологически чуждые для афинской демократии высказывания и идеи Сократа мы подробно разберем во втором разделе нашей работы. Сейчас же для нас главным является то, что в рамках образовательной концепции Сократа явно совпадали две тенденции: С одной стороны, мы видим, что в привычной для Сократа среде элитарных слоев общества юноши самым активным образом стремились подготовить себя к дальнейшей политической карьере и борьбе за влияние в полисе. С другой, – своими маевтическими беседами Сократ отбирал, сепарировал наиболее выдающихся из них. И, вводя их в свой круг наиболее талантливых, ссылаясь на прямое разрешение богов на выявление божественного дара, соответствующим образом психологически настраивая, Сократ, тем самым, только подстегивал их самолюбие и тщеславие, по сути дела благославлял их на дальнейшее политическое продвижение, вплоть до создания режимов личной власти. И можно совершенно не сомневаться: данная позиция Сократа опять-таки однозначно может оцениваться нами только как явно антидемократическая, противопоставленная господствующим в то время демократическим ценностям.

Безусловно, кружок Сократа нельзя оценивать как некий политический инкубатор по выращиванию будущих афинских тиранов – Алкивиада, Крития, Хармида. Как явно следует из пассажа Ксенофонта, все эти юноши вышли из своей аристократической среды и пришли к Сократу будучи уже психологически заряженными на политическое лидерство и борьбу за власть. Однако не следует и преуменьшать роль Сократа: этот философ-этик вселял в них уверенность в их божественной предрасположенности к власти, наделял презрением к тем, кто был ниже их умственно и интеллектуально, приучал не держаться за те общественные традиции, которые он оценивал как неразумные, не прислушиваться к родителям, не считаться с мнением того необразованного большинства, что выражало афинское Народное собрание.

О том, что это было именно так, а не иначе, свидетельствует сократический диалог «Разговор с Хармидом о государственных делах», созданный Ксенофонтом. По его словам, выяснив, что знатный юноша Хармид, будучи человеком достойным и по своим способностям стоящим гораздо выше государственных деятелей своего времени, тем не менее стесняется выступать на Народном собрании, Сократ заявляет ему буквально следующее: «Как же так, Хармид: ты, не чувствуя застенчивости перед самыми умными и страха перед самыми сильными людьми, стесняешься говорить перед самыми глупыми и слабыми людьми? Неужели ты стесняешься всех этих валяльщиков, башмачников, плотников, кузнецов, земледельцев, купцов, рыночных торговцев, думающих только о том, чтоб им купить что-нибудь подешевле и продать что-нибудь подороже? А ведь из всех их и состоит Народное собрание!» [29].

Значимость слов Сократа для тех, кто стремился в афинскую большую политику видна из множества диалогов Платона. Так, в диалоге «Менексен», где юный афинянин Менексен в ответ на шуточный вопрос Сократа о том, не собирается ли тот заняться государственной деятельностью, вполне серьезно отвечает, что если Сократ посоветует ему этим заниматься, то он с удовольствием этим займется, а если Сократ его так не оценит, то он этим заниматься не будет [30].

Когда Сократ в разговоре с Алкивиадом сказал, что его заботят дела Алкивиада, и если тот действительно стремится быть человеком значимым в государстве и Элладе, то ему необходимо беспрекословно слушаться Сократа и только это поможет юному Алкивиаду снять с души пелену мрака, и найти свой путь к познанию добра и зла. В ответ на это, Алкивиад заявляет, что готов

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) не избегать ни одного из наставлений Сократа и клянется всегда быть с ним рядом. Но когда Алкивиад чересчур оптимистично заявляет, что готов измениться так, как это советует Сократ, буквально с завтрашнего дня Сократ, по своей привычке, укоряет его тем, что так говорить нельзя. Правильнее говорить: «Если захочет бог» [31].

Особую значимость при этом приобретали те высказывания Сократа, суть которых заключалась в том, что для тех его учеников, кто стремился познать добродетель управления полисом и людьми, совершенно бессмысленно прислушиваться к мнению их родителей и родственников, вообще всех вокруг. И все это просто потому, что (как мы уже отмечали выше) Сократ был убежден в непередаваемости знаний и умений по наследству.

В платоновском «Алкивиаде Первом» Сократ заявляет: «Мудрым может считаться тот, кто в состоянии сделать мудрым других». Пример – учитель грамоты, кифарист, учитель гимнастики. Но вот Сократ спрашивает: «Ну а можешь ли ты, Алкивиад, сказать, что великий стратег Афин Перикл сделал кого-то мудрым, например, своих сыновей? Алкивиад отвечает, что и оба сына Перикла являются глупцами, а сам Алкивиад, по мнению Сократа, вполне способен к восприятию мудрости как раз потому, что он... не прислушивался к Периклу, а общается с Сократом!» [32]. О неспособности правившего Афинами почти два десятилетия Перикла передать имеющиеся у него хорошие качества своим сыновьям говорится в «Протагоре»: «Взять, например, Перикла, отца вот этих юношей: во всем, что зависело от учителей, он дал им прекрасное и тонкое воспитание, а в чем сам он мудр, в том ни сам он их не воспитал, ни другим того не поручил, и бродят они тут вокруг, словно пасутся на воле – не набредут ли невзначай на добродетель» [33]. Еще раз неспособность Перикла научить своим имеющимся хорошим качествам своих сыновей говорится в «Меноне», причем там вместе с Периклом критикуются еще и стратеги Фемистокл, Аристид и Фукидид [34].

Блестящий ученик Сократа Ксенофонт, успешно реализовавший себя в политике, в специальной главе своего «Домостроя», которая так и называется «Умение обращаться с людьми и повелевать ими», писал: «Клянусь Зевсом, я уже не скажу, что этому (умению обращаться с людьми и повелевать ими) можно научиться, взглянувши или раз послушавши; нет, чтобы иметь эту силу, нужно образование, и природные дарования, и, самое главное, милость богов. Да, это благо, как мне кажется, совершенно не зависит от воли человека, но от воли богов, – это искусство властвовать над людьми по их добровольному признанию; несомненно, оно даруется тому, кто поистине посвящен в тайны добродетели. А власть над людьми, помимо их воли, мне кажется, боги дают тому, кого заслуживает жизни Тантала, который, как рассказывают, пребывает в царстве Аида в вечном страхе умереть вторично» [35].

Что можно увидеть в этом пассаже? То, что Ксенофонт фактически говорит о богоизбранности тех людей, кому дано повелевать народами. По его мнению, просто образования мало, необходимо желание божества. Хотя, получив возможность благодаря хорошему образованию быть посвященным в тайны добродетели, человек может понаравиться богам и они дадут ему возможность реализовать себя в сфере управления.

Несомненно, что во всей этой концепции слышны отголоски личного жизненного опыта самого Ксенофонта. Будучи посвященным в тайны добродетели самим Сократом, он показался богам подходящим кандидатом на наделение его особыми управленческими талантами. Это Ксенофонт впоследствии продемонстрировал всю свою жизнь, начиная от выдвижения в лидеры «десяти тысяч» наемников во время «Анабасиса» и заканчивая длительным нахождением вблизи спартанского царя Агесилая Великого.

Однако, поскольку «Домострой» самым тесным образом связан с личностью Сократа, а процитированный выше пассаж является как бы логическим завершением общения Исхомаха (то есть собственно самого Ксенофонта) и Сократа, то выходит, что Сократ как бы логически подвел своего собеседника к данному выводу о том, что в научении главное – божественный дар. А главным в Афинах по своемувременному диагностированию и пробуждению этого самого божественного дара управления людьми методом маевтики, как мы помним, объявлял себя как раз Сократ. Вот и получается: Сократ по сути объявлял себя чуть ли не тем человеком, кто благодаря даймону знал волю божества, и потому имел особые права на создание в Афинах нового поколения политической элиты!

Судя по всему, именно за этим самым миропознанием на власть и шли к

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Сократу такие наиболее амбициозные афинские юноши, как Алкивиад, Критий и Хармид. Ведь, получая от Сократа навыки профессионального ведения дискуссий и составления речей, они прекрасно знали то, о чем во всей Элладе говорили софисты Протагор и Горгий: «Способность убеждать словом составляет величайшее благо и дает людям как свободу, так равно и власть над другими людьми, каждому в своем городе» [36].

Идея Сократа о неавторитетности тех политиков, что оказались неспособны передать свои навыки управления даже своим детям, на практике легко превращалась в право молодых и амбициозных критиковать и даже высмеивать политических лидеров имеющихся. Так, по сообщению Ксенофонта, у Алкивиада, когда он уже был в возрасте примерно двадцати лет и уже год-два общался с Сократом, состоялся следующий разговор с Периклом:

«– Скажи мне, Перикл, – начал Алкивиад, – не мог ли ты мне объяснить, что такое закон?»

– Конечно, – ответил Перикл. – Законы – это все то, что народ в собрании примет и напишет с указанием, что следует делать, а чего не следует.

– Какой же мыслью народ при этом руководствуется – хорошее сделать или дурное? – спросил Алкивиад.

– Хорошее, клянусь Зевсом, мой мальчик, – отвечал Перикл, – конечно, не дурное.

– А если не народ, но, как бывает в олигархиях, немногие соберутся и напишут, что следует делать, – это что? – уточнил Алкивиад.

– Все, – отвечал Перикл, – что напишет властвующий в государстве класс, обсудив, что следует делать, называется законом.

– Так если и тиран, властвующий в государстве, напишет гражданам, что следует делать, и это закон? – снова уточняет Алкивиад.

– Да, – отвечал Перикл, – все что пишет тиран, пока власть в его руках, и это называется законом.

– А насилие и беззаконие, – спрашивает Алкивиад, – что такое, Перикл? Не то ли, когда сильный заставляет слабого не убеждением, а силой делать, что ему вздумается?

– Мне кажется, да, – сказал Перикл.

– Значит, и все, что тиран пишет, не убеждением, а силой заставляя граждан делать, есть беззаконие? – спрашивает Алкивиад.

– Мне кажется, да, – отвечал Перикл, – я беру назад свои слова, что все, что пишет тиран, не убедивши граждан, есть закон.

– А все то, что пишет меньшинство, не убедивши большинство, но пользуясь своей властью, должны ли мы это называть насилием или не должны? – продолжил Алкивиад.

– Мне кажется, – отвечал Перикл, – все, что кто-нибудь заставляет кого-нибудь делать, не убедивши, – все равно, пишет он это или нет, – будет скорее насилие, чем закон.

– Значит, и то, что пишет весь народ, пользуясь своей властью над людьми состоятельными, а не убедивши их, будет скорее насилие, чем закон? – поддавливает его Алкивиад.

– Да, Алкивиад, – отвечает Перикл, – уже уловивший, в какую сторону разворачивает диалог Алкивиад, – и мы в твои годы мастера были на такие штуки, которыми, по-видимому, занят теперь и ты.

А Алкивиад на это сказал: Ах, если бы, Перикл, я был с тобою в то время, когда ты превосходил самого себя в этом искусстве» [37].

В данном пассаже отчетливо просматривается и сократовская критика необразованного большинства, которое как тиран заставляет жить по

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
придуманым им законам людей состоятельных, и критика Перикла как политика, который состоит в услужении пользующегося властью демоса, явно не задумывающегося о том, что же такое закон, тиранящего состоятельное меньшинство, и даже не видящего необходимость убеждать его в правомерности тех или иных решений Народного собрания. А за всем этим видно и то неуважение Алкивиада к таким предшествующим ему нынешним политикам, что, как Перикл, так легко идут за колеблющимся то туда, то сюда необразованным большинством.

В своих «Воспоминаниях о Сократе» Ксенофонт писал: «Удивительным кажется мне также и то, что некоторые поверили, будто Сократ развращает молодежь – Сократ, который больше всех на свете обладал воздержанием в любовных наслаждениях и в употреблении пищи, затем способностью переносить холод, жар и всякого рода труды и к тому же такой привычкой к умеренности в потребностях, что, при совершенно ничтожных средствах, совершенно легко имел все в достаточном для него количестве» [38]. Однако, читая многие сократические диалоги, можно удивляться только удивлению самого Ксенофонта. Безусловно, Сократ учил воздержанности в любовных наслаждениях и в употреблении пищи, к умеренности и во многих других потребностях. И тем не менее, привносимое Сократом в сознание своих наиболее амбициозных учеников ощущение их избранности и предопределенности политического успеха, с нашей точки зрения, иначе как развращенностью назвать трудно.

В платоновском «Евтидеме», описывающем события 408–405 годов до н. э., Сократ знакомит молодого Клиния с двумя приезжими софистами, братьями Евтидемом и Дионисодором. По просьбе Сократа они демонстрируют свою ловкость в словесных перепалках и спустя какое-то время полностью запутывают и Клиния и его друзей. После этого начинаются обиды тех присутствующих, которые хоть и не согласны с оценками софистов, тем не менее не могут вести диалог с ними на равных и потому оценивают их деятельность по научению искусству красноречия и управления обществом как вредоносную, как уничтожение и порчу юношества. Заступаясь за софистов, Сократ говорит возмущенным афинянам следующее:

«Ктесипп, мне кажется, нам надо принять от наших гостей (софистов – прим. автора) их речи, коль скоро они желают их нам подарить, и мы не должны спорить с ними из-за их имен (имен, то есть определений – прим. автора). Если им дано так губить людей, что из дурных и неразумных они могут сделать достойных и благоразумных, то сами ли они изобрели это или от кого другого научились такому уничтожению и порче, с помощью которых они, разрушив скверного человека, воскрешают его хорошим, если они это умеют (а ведь ясно, что умеют: они заявили, что их недавно обретенное искусство как раз и состоит в том, чтобы делать дурных людей хорошими), то давайте уступим им в этом: пусть они погубят нам мальчика и сделают его разумным, а также всех нас. Если же вы, молодые, боитесь, то пусть опасность коснется меня, как это бывает с карийцами; ведь, поскольку я стар, я готов рискнуть и предоставить себя нашему Дионисодору как колхидской Медее. Пусть он погубит меня и, если хочет, сварит живьем и делает другое что-либо со мной по желанию, лишь бы я только стал хорошим» [39]. А после этих слов Сократа устыженная молодежь говорит, что она ничего не боится и готова сама подвергнуться софистической экзекуции.

В этом платоновском диалоге «Евтидем» важно даже не то, что Сократ открыто предлагает афинским юношам пойти на некую порчу к заезжим иностранцам-софистам, а то, что в ходе полемики Сократ несколько раз подчеркивает свою мысль, что афинским юношам, раз они хотят чему-то научиться, следует обязательно измениться, стать другими [40]. И эти советы Сократа юношам легко идти на изменение тех своих ментальных подходов, что выработывались в них семьей, гимназиями и палестрами, всем афинским обществом в целом, так же не могли не восприниматься его современниками (тем более во время тяжелейшей Пелопоннесской войны) иначе как развращение молодежи, превращение их в таких ментально и идеологически других, что могли становиться опасными для того политического строя их отцов, что являлся демократическим.

Отдавая должное высокой разумности поведения Сократа, можно не сомневаться, что сам философ понимал опасность своей деятельности не только для своего демократического общества, но и для себя лично. Так, в платоновском диалоге «Гиппий Большой», высмеивая стремление софиста Гиппия заработать на обучении молодежи умению красноречия и добродетели управления людьми, Сократ язвительно спрашивает его, почему же, часто бывая в Спарте, где

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
граждане очень гордятся своим стремлением к добродетели, Гиппий так ничего и не заработал, философ получает весьма показательный ответ. Гиппий отвечает: «Виной всему то, что в Лакедемонне запрещено изменять законы и учить сыновей вопреки установившимся обычаям» [41].

Так вот, этим самым «учить сыновей вопреки установившимся обычаям и готовить их к изменению неразумных законов», с нашей точки зрения, как раз и занимался всю свою сознательную жизнь сын Софрониска. Занимался, не боясь того, чего убоился даже один из самых активных софистов Эллады! Посвятив около сорока лет своей жизни ежедневному общению с наиболее активной и амбициозной частью афинской молодежи, Сократ на самом деле так существенно перестраивал их сознание в антитрадиционную и потому объективно антидемократическую сторону, что судебное определение этого как «развращение юношества и отвлечение его от отцов» довольно точно описывало имеющуюся ситуацию.

Отсюда неудивительно, что спустя какое-то время, данная деятельность Сократа, направленная на то, чтобы посредством своих маевтических бесед изменить мышление и взгляды афинского юношества так, чтобы они превращались в ментально других, попала под пристальное общественное наблюдение и даже была признана откровенно вредоносной. И самым первым случаем именно такой общественной оценки результатов общения Сократа с афинским юношеством стала знаменитая комедия «Облака» Аристофана.

#### Глава 9. Сократ в «Облаках» Аристофана: приглашение на казнь

Рассмотрев в предшествующей главе специфику взаимоотношений Сократа с афинским юношеством, самое время еще раз подчеркнуть: одним из тех обвинений, которые впоследствии были предъявлены Сократу на суде, было как раз обвинение Сократа в так называемом «развращении молодежи», под которым подразумевалось: личное общение юношей с философом имеет своим следствием то, что они перестают уважать мнения своих отцов и ведут себя вопреки как их указаниям, так и общепринятым в Афинах нормам поведения, в том числе политическим.

В связи с этим, необходимо обратить внимание на то обстоятельство, что еще задолго до начавшегося в 399 году до н. э. «дела Сократа», Сократ был осужден и даже убит... в комедии Аристофана «Облака», увидевшей свет еще в 422 году до н. э. Причем, той главной причиной, что привела к виртуальной гибели Сократа, явилось как раз его общение с неким афинским юношей Фидиппидом.

Ввиду явного сходства этих двух разделенных целой четвертью века обвинений, напрашивается мысль о том, что итоговое обвинение 399 года до н. э. было, видимо, все-таки обоснованным, и Сократ действительно все эти годы продолжал свою кажущуюся столь опасной полису деятельность по проведению маевтических бесед с молодежью. Впрочем, данный факт не является для нас какой-то новостью – в главе выше мы видели, что сам Сократ никогда и не скрывал своего стремления общаться с молодежью. Примечательно другое: то, что будучи казненным в комедии Аристофана в 422 году до н. э., Сократ сумел после этого популяризовать свои взгляды целых двадцать пять лет, вплоть до своего осуждения уже официального!

И в качестве авторской гипотезы хочется предположить следующее: то, что деятельность Сократа была пресечена так поздно, было связано как раз с тем, что «холостой выстрел» по философу – комедия Аристофана «Облака» – был произведен исторически и социально слишком рано, когда афинское общество в целом еще не смогло осознать всю социальную направленность и оппозиционность идей Сократа. И вовремя предупрежденный Сократ сумел правильно его оценить и таким образом перестроить свою деятельность, чтобы продолжать свои философские штудии без явного противопоставления себя и своих рассуждений демократическому демосу.

Соответственно, в рамках данной работы видится необходимость не столько рассмотреть саму антисократовскую комедию Аристофана «Облака», сколько понять как ее социальную направленность, так и реакцию на нее как афинского общества, так и самого Сократа. Причем, говоря о реакции на данную комедию Сократа, следует заметить, что она прямо противоречит мифу о полной отстраненности Сократа от всех окружающих его событий, отсутствие какой бы то ни было реакции на обидные для философа действия или слова [1]. Более того, она прямо противоположна высказыванию Диогена Лаэртского о том, что

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Сократ умел не обращать внимания на насмешников, а также утверждал: «Надо принимать даже насмешки комиков: если они поделом, то это исправит человека, если нет, то это его не касается» [2].

И вот на фоне всех этих свидетельств в биографии Сократа совершенным особняком стоит то описание поведения Сократа, которое имеется в «Пире» его ученика Ксенофонта, где великий философ, как нам представляется, впервые показан не готовым к ведению полемики на тему освещения своей деятельности как раз в «Облаках» Аристофана. Причем, к ведению полемики, как говорится, «на личную тему», к полемике относительно того, чем, собственно говоря, занимается сам Сократ.

Впрочем, обо всем по порядку. Итак, диалог «Пир» Ксенофонта описывает события 422 года до н. э., когда афинский богач Каллий устраивает торжество по случаю победы своего любимого мальчика Автолика на гимнастическом состязании. Наверное, все бы и ограничилось обычными для такого рода пирушек веселыми перепалками между гостями, если бы не одно важное обстоятельство: всего несколько месяцев назад в Афинах состоялись очередные театральные игры, на которых блестящий комедиограф Аристофан выставил свою антисократовскую комедию «Облака».

И вот в ходе пиршества у Каллия один из безымянных гостей, некий комедиант, прибывший из Сиракуз и обиженный на то, что собравшиеся практически не обращают внимание на его театральную труппу, неожиданно для всех присутствующих (как уточняет Ксенофонт, рассерженно) обращается к сидевшему рядом Сократу с целым рядом оказавшихся явно неприятными для него вопросов, которые являлись следствием того, что говорилось о Сократе в «Облаках», и которые могли бы прояснить для него: имела ли комедия под собой какие-то реальные основания, или же была от начала до конца язвительно-творческой выдумкой самого Аристофана.

В частности, сиракузянин спросил Сократа:

- почему его называют мыслительщиком?
- почему Сократ занят делами бесполезными?
- в чем смысл приписываемого Сократу такого землемерия, когда расстояние измеряется в блошиных шагах?

Однако, для того чтобы стал понятен и социальный смысл задаваемых Сократу вопросов, так же, как и раздраженная реакция на них Сократа, самое время обратиться к фабуле самих «Облаков» Аристофана.

С нашей точки зрения, комедия «Облака» (показана в 423 г.) была создана Аристофаном как логическое продолжение двух предшествующих комедий «Ахарняне» (425 г.) и «Всадники» (424 г.). Известно, что Аристофан взял на себя роль выразителя интересов аттического крестьянства, составляющего большинство населения всего афинского полиса и в случае своей мобилизации доминирующего на Народном собрании [3]. Эта значительная социальная группа, гордившаяся победами своих гоплитов при Марафоне (490 г.) и Платеях (479 г.), потерявшая возможность заниматься земледелием на оккупированных спартанцами полях Аттики, больше всего страдала от тягот Пелопоннесской войны, и спустя почти десятилетие с ее начала, к моменту выхода «Облаков», откровенно недоумевала, почему афинские власти никак не могут разгромить врага.

В «Ахарнянах» Аристофан показал всю любовь простых крестьян к Родине и их желание идти в бой, во «Всадниках» продемонстрировал свое уважение к более богатому сословию всадников («есть всадников неустрашимых тысяча»), которые героически перенесли много битв и схваток не только на земле, но и на море, и зафиксировал: с учетом героизма и крестьян, и всадников, проблема Афин заключается в том, что ораторы-демагоги пользуются наивностью и необразованностью Народа, лгут ему на всадников, обманывают на заседаниях Народного собрания. В итоге, по словам Аристофана, «Народ речью путан клеветнической, дерзкими обманут ухищрениями» [4]. А когда позже положительный персонаж комедии по имени Колбасник говорит Народу о тех многочисленных политических ошибках, которые тот делает по вине болтунов-ораторов, и Народ признается, что ему стыдно, то Колбасник утешает его словами:



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
«Твоей вины тут нет, не печалься, друг!

Повинны те, кто лгал и соблазнял тебя!» [5].

Таким образом, логика Аристофана в двух написанных им подряд комедиях проста: Основные составляющие афинского демоса – крестьяне, городские ремесленники и зажиточные всадники – все эти слои общества любят свой город и желают ему только добра. Однако афинским народом цинично манипулируют некие силы, которые профессионально опутывают его лживыми и льстивыми речами. Логика выхода из данной ситуации, согласно «Всадникам», проста:

Во-первых, Аристофан говорит о необходимости вернуться ко временам прошлого, когда народ делил трапезу с Мильтиадом и Аристидом, ходил в облачении прадедов древнем [6].

Как пишет он в эпирреме комедии:

«Восхвалить хотим мы нынче наших дедов и отцов,  
Славы города достойных и покрова Госпожи.  
Без числа в сраженьях пеших и, борясь на кораблях,  
Побеждая, прославляли имя города они.  
Силы вражьей не считали наши деды, в бой идя,  
Но решали в яром сердце отразить и одолеть.  
Если ж в битве и склонялись, то, как опытный боец,  
Отряхали пыль, как будто, и не падали они,  
И сражаясь побеждали» [7].

Во-вторых, во «Всадниках» Народ решительно заявляет: «Пускай молчат в Собрание безбородые!», имея в виду необходимость убрать с политической арены представителей молодежи, вроде Алкивиада, Хармида, Крития, рвущихся в то время в большую афинскую политику.

А когда Колбасник спрашивает его: «А где ж Клисфену речь держать и Стратону?», Народ отвечает следующим образом:

«Я говорю о мальчишках покрашенных,  
Что так себе стрекочут, сидя рядышком:  
«феак велик, он спас себя умением,  
Искусен, смел в суждениях силлогических,  
Отличен риторически, типически,  
Критически остер и полемически».  
Колбасник спрашивает народ: «Ты малому насыплешь позадически?  
Народ отвечает: «Нет, в поле погоню его охотиться,  
Чтобы и думать позабыл о прениях!» [8].

Таким образом, по мнению Аристофана, важно вернуться во времена счастливого прошлого, когда не было демократов-демагогов типа беспощадно бичуемого им кожевника Клеона, когда у молодежи не было воспитываемых Сократом и софистами пресловутых «навыков суждений силлогических, риторических и полемических».

После представления публики «Ахарнян» и «Всадников», сделавших комедиографа очень популярным человеком, сама логика творческой деятельности подталкивала Аристофана к следующему шагу: очертив

социальную проблему, теперь следовало назвать «кто виноват?», и тут нарисовать выход из ситуации под названием «что делать?».

Останавливаться на достигнутом Аристофану было нельзя: Заняв первое место с «Ахарнянами» в 425 году до н. э. под псевдонимом Каллистрат, решившись впервые выступить под собственным именем в 424 году до н. э. с «Всадниками», Аристофан снова занимает первое место. И вот наступают великие Дионисии 423 года до н. э., на которые Аристофан снова выходит под своим собственным именем с «Облаками», видимо, даже не допуская сомнений о том, что ему может достаться какое-то другое, а не первое место.

И вот, очевидно, не понимая всей глубинной социальной сути, происходящей в Афинах общественно-политической трансформации, не осознавая постепенной смены социально-экономического строя Афин (что неизбежно приведет в будущем к смене политической надстройки общества), находясь в рамках своего собственного, видимо, несколько поверхностного восприятия действительности, Аристофан, наконец, наносит удар по тому, в ком лично он увидел рассадника словесных прений и ухищрений, человека, сбивающего с толку афинскую

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
молодежь – наносит удар по Сократу.

фабула аристофановских «Облаков», представленных менее чем за год до событий «Пира» Ксенофонта, незамысловата. Некий афинский гражданин Стрепсиад, страдающий от долгов, сделанных нерадивым сыном (увлеченным бегами), решает пойти учиться жизни в некую мыслильню, в которой обитают мудрецы Сократ и Херефонт, утверждающие, что небо – это просто печь железная, а люди в этой печке, словно уголья, способные за деньги обучать людей выступать перед судом так, чтобы их кривда становилась правдой и всегда побеждала [9]. При этом сын Стрепсиада Фидиппид сразу определяет их как «негодяи бледнорожие, бахвалы, плуты, нечисть босоногая, Дурак Сократ и Херефонт помешанный» [10].

Войдя в «мыслильню», которая представляет из себя маленький дом самого Сократа, Стрепсиад узнает, что философ недавно совершил два важных научных открытия: научился измерять расстояние в блошиных шагах и выяснил, что писк комариный является следствием узости комариной утробы, через которую воздух с силой и звуком вылетает через заднее отверстие. Кроме того, по сообщению ученика Сократа:

«В полночный час, исследуя движение и бег луны, когда в полночный час стоял он рот разинувши, тут с крыши в рот ему наклала ящерка!» [11].

Помимо этого, ученик Сократа похвастался тем, что в случае отсутствия средств на ужин Сократ не гнушается тем, что приходит в палестры, отвлекает внимание людей мудреными геометрическими действиями... ворует у молодежи плащи, для последующей продажи [12].

Далее Стрепсиад с удивлением наблюдает, как ученики Сократа, рассматривая землю, якобы изучают глубины Тартара, а используя собственный зад как телескоп, так сказать, «считают звезды собственными средствами». Тут же обнаруживается и сам Сократ, висящий в гамаке, мыслящий о судьбе светил, гадающий о богах, изучающий их природу и боящийся делать это на земле, так как, по его объяснениям, «земная сила притягивает влагу размышления» [13].

В ответ на просьбы Стрепсиада научить его такой речи, которая помогла бы ему не платить никому долгов, Сократ предлагает ему вступить в разговор с Облаками, которых Сократ и его ученики почитают за богов и которые как раз и даруют мыслителям «мысли острые, силу суждения, красноречия жар, убеждения дар, говорливость и в речи сноровку» [14]. Кроме того, по словам Сократа, облака – это такая сила, которая питает ученых, врачей, гадателей, франтов в кудрях, с перстеньками на крашенных пальцах, голосистых искусников в круглых хорах, описателей высей надзвездных, бездельников праздных, а те в ответ прославляют облака в песнях надутых [15].

Тут же вызванные Сократом боги-Облака дают Сократу следующую оценку:

«Ты ж, священнослужитель речей плутовских,  
Объясни нам, чего ты желаешь.  
Никого так охотно не слушаем мы из искусников ныне живущих.  
Одного разве Продика: мудрость его нас пленяет и гордые мысли.  
Ты же тем нам приятен, что бродишь босой, озираясь направо, налево.  
Ходишь чинно и важно, в лохмотьях, дрожа, вскинув голову, нас обожая» [16].

Далее Сократ объясняет Стрепсиаду, что на самом деле никакого бога Зевса нет, есть облака, которые в силу совершенно естественных сил порождают и дождь, и гром, и молнию. Поэтому истинным мудрецам следует почитать и славить следующую священную троицу: Безграничного Воздуха ширь, Облака и язык. И благодаря дружбе с облаками, мудрые люди, способные от пирушек уйти и из гимнасий сбежать, смогут достичь высшего счастья: силой речи своей побеждать на судах, на собраниях, в советах и спорах [17].

Боги – Облака благославляют Сократа на обучение Стрепсиада таким ухищрениям, которые помогут ему победить в судах и не платить долги. Выучившись у Сократа, Стрепсиад приводит к нему своего сына Фидиппида, борясь за право обучать которого, припасенные у Сократа Правда и Кривда в агоне вступают в борьбу между собой. Правда гордится тем воспитанием, которое было принято в Афинах раньше, и которое вырастило «поколение бойцов марафонских». По ее словам, раньше юношей учили стыдиться рыночного шума, ненавидеть цирюльни и бани, стыдиться безобразных поступков, уступать место старшим, не добиваться внимания танцовщиц, не перечить родителям, а вот

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
сейчас все наоборот [18].

В ответ Кривда язвительно заявляет, что скромным быть неправильно, так как скромному стать славным невозможно, и призывает всех предаваться любовным похождениям, еде, мальчикам, сладостям, вину, играм в кости [19].

В самый разгар спора, определив тех, кто подчиняется правилам Кривды, как «толстозадых» (гомосексуалистов), Кривда жестко обращается к Правде со следующими вопросами:

«Кривда: Ответь же мне, в собраньи судьи из каких?

Правда: Из толстозадых.

Кривда: Правильно! Поэты в театре из каких?

Правда: Из толстозадых.

Кривда: Народоправцы из каких?

Правда: Из толстозадых.

Кривда: Видишь ли, свою нелепость понял ты.

Теперь из зрителей сочти, кто – большинство?

Правда: Клянусь богами, понял все. Из толстозадых большинство!» [20].

После этого разговора Правда признает себя проигравшей и убегает к зрителям. Стрепсиад отдает сына Фидиппида на обучение Сократу. Забирая его затем с учебы, Стрепсиад произносит фразу, которая не могла не задеть зрителей:

«Вы, глупцы, чего уставились?

Добыча для ученых, стадо темное,

Толпа – не больше, камни, кружки битые!» [21].

Далее Стрепсиад начинает применять полученные от Сократа технологии так называемой «кривой речи» и, действительно, успешно отбивается от своих кредиторов. Причем особенно показателен его ответ соседу-Аминию, которого он в ходе перепалки спрашивает:

«Скажи мне, друг, как думаешь, для ливней воду свежую

Зевс достает иль силой солнца старая

Вода обратно на небо взбирается?

Аминий: Не знаю и нисколько не желаю знать.

Стрепсиад: А правомочен разве деньги требовать

Невежда в философии и в физике?» [22].

Казалось бы, Кривда и ее комедийный апологет Сократ должны торжествовать:

Стрепсиад так ничего и не возвращает своим кредиторам, наслаждается жизнью и новыми философскими учениями, однако неожиданно наступает развязка. И приходит она как раз оттуда, откуда Стрепсиад меньше всего ее ожидал: его избивает собственный сын Фидиппид, ссылаясь при этом на то, что отныне он может обосновать что угодно, в том числе и право детей избивать своих родителей, не считаясь с имеющимися законами.

Причем, выдуманный ученик Сократа Фидиппид при этом гордо заявляет:

«Наук новейших мастерством так радостно заняться

И научиться презирать закон, обычай старый!» [23].

Доведенный до отчаяния поведением своего теперь, благодаря усилиям Сократа, уже чересчур умного сына Фидиппида, Стрепсиад понимает, что выход из данной ситуации только один: пресечь разлагающую общество деятельность Сократа. Он ради Зевса призывает своего сына пойти наказать Сократа, однако Фидиппид по-прежнему настаивает на том, что Зевса нет, есть только какой-то Вихрь и лично ему, Фидиппиду, идти против наставника негоже. После этого Фидиппид уходит.

Тогда наступает развязка комедии, которую, исходя из задач данной работы, следует процитировать полностью:

«Стрепсиад: Ах я, дурак! Ах, сумашедший, бешеный!

Богов прогнал я, на Сократа выменял!

Обращается к статуе бога, стоящей на оркестре.

Г ермес, голубчик, не сердись, не гневайся,

Не погуби, прости по доброте своей!

От хитрословий этих помешался я.

Пошли совет разумный, в суд подать ли мне на негодяев, отомстить ли иначе?

Прислушивается.

Так, так, совет прекрасный: не сутяжничать,

А поскорее подпалить безбожников!» [24].

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Наступает апофеоз комедии. Стрепсиад берет с собой слугу и поджигает мыслильню – дом Сократа и Херефонта. Когда, задыхаясь, оба философа выбегают из дома, Стрепсиад обращается к ним с заключительными словами:

«Зачем восстали на богов кощунственно?  
Следы Селены вы зачем пытаете?

Слуге.

Коли, руби, преследуй! Много есть причин,  
А главное – они богов бесчестили!

Дом обваливается.

Предводительница хора облаков:

Поспешайте, ступайте за мной!

А игра удалась нам сегодня на славу.

Хор и актеры покидают оркестру [25]

Итак, к моменту выхода комедии «Облака» в 423 году до н. э. Сократу было около 47 лет. Сократ уже был вполне узнаваемым человеком, когда-то входил в круг Перикла, общался с Аспазией, был учителем Алкивиада, Крития, Хармида. Примерно пять-семь лет назад, когда Сократу было чуть за сорок, уже случилась знаменитая поездка его друга Херефонта (названного Аристофаном в своей комедии помешанным) в Дельфы, в храм Аполлона, когда в ответ на вопрос о том, есть ли кто мудрее Сократа, пифия изрекла: «Софокл мудр, Еврипид мудрее, Сократ же – мудрейший из всех людей». Однако пик известности Сократа был еще только впереди, по имеющейся у нас информации, многие из тех, кто лично присутствовал на постановке комедии, Сократа еще не узнавали, особенно чужестранцы.

Частично недостоверная информация о ходе постановки «Облаков» содержится в «Пестрых рассказах» Элиана. Так, он сообщает следующее: «Давно известно, что Анит и его сторонники преследовали Сократа и замыслили против него. Не будучи уверенны в сочувствии граждан и не зная как они отнесутся к тому, если Сократ будет обвинен по суду (ведь он пользовался славой, между прочим, и за то, что обличал несостоятельность знаний софистов и бесполезность их речей), решили сначала опозорить его имя клеветой.

...Что же они придумали? Уговорили комического поэта Аристофана, великого насмешника, человека остроумного и стремящегося быть остроумным, изобразить философа пустым болтуном, который слабые доводы делает сильными, вводит каких-то новых богов, а в истинных не верит, склоняя к тому же всех, с кем общается. И вот Аристофан берется за эту задачу: расцвечивает все остротами, облекает в хорошие стихи и делает мишенью для издевки мудрейшего из эллинов (ведь ему следовало представить не Клеона, не лакедемонян, виванцев или Перикла, а мужа, любезного всем богам, а особенно Аполлону). Так как увидеть Сократа на комической сцене неслыханное и удивительное дело, «Облака» сначала привлекли внимание своей необычностью, а затем вызвали восторг афинян, ибо те от природы завистливы и любят высмеивать людей, выдающихся на государственном и общественном поприще, а еще охотнее тех, кто прославился мудростью или добродетельной жизнью. Театр как никогда прежде рукоплескал Аристофану, зрители громко кричали, требуя признать за «Облаками» первое место, а именем поэта открыть список победителей. Вот так возникла эта комедия.

Сам Сократ редко посещал театр, разве когда трагический поэт Еврипид выступал со своими новыми драмами; тогда он приходил даже в Пирей, если драмы Еврипида ставились там: философ ценил его за мудрость и поэтический дар. Но как-то раз Алкивиад, сын Клиния, и Критий, сын Каллесхра, заставили Сократа пойти в театр послушать шутки комических актеров. Он не одобрил этого зрелища и, как человек рассудительный, справедливый, добродетельный и вдобавок мудрый, высказал только презрение к шуткам, дерзостям и дурачеству, принятым в комедиях. Это обидело комических поэтов, что также, помимо посулов Анита и Мелета, послужило причиной возникновения «Облаков». Аристофан, конечно, получил вознаграждение за свою комедию. Понятно, что бедняк и отпетый человек, он взял деньги за свою ложь, раз Анит и Мелет всеми силами старались оклеветать Сократа. Так ли это, знает он сам.

«Облака», между тем, имели успех. Как никогда подтвердились слова Кратина о том, что в театре умолкает голос рассудка. Шли «Облака» во время Дионисий, и в Афины съехалось много греков из других областей, чтобы посмотреть на драматические состязания. Так как Сократ появлялся на сцене, неоднократно его называли по имени и, естественно, узнавали среди прочих актеров (мастера, изготавливающие маски, позаботились, чтобы маска Сократа сходствовала с лицом философа), чужестранцы (они же не знали, о ком идет

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) (речь) зашумели и стали спрашивать, кто такой Сократ. Он, услышав эти разговоры (философ пришел в театр и занял одно из первых мест, так как знал, что комедия посвящается ему), пожелал разрешить возникшее недоумение, поднялся и стоял во весь рост до самого конца пьесы, пока актеры не кончили играть. Столь сильно было его презрение к этой комедии и к своим согражданам» [26].

Как уже было сказано выше, большая часть этого рассказа явно недостоверна. Во-первых, неожиданно для Аристофана, на самом деле, «Облака» заняли на театральных играх не первое, а только третье место. Во-вторых, Анит и Мелет, выступившие против Сократа в 399 году до н. э., в далеком 423 году до н. э. были еще слишком молоды. Они не знали ни Сократа, ни Аристофана, и никак не могли подговорить последнего, а тем более дать ему мзду. В-третьих, несмотря на то, что Сократ и Аристофан были лично знакомы, можно высказывать осторожное сомнение в том, присутствовал ли лично Сократ на самой постановке «Облаков» (хотя это вполне возможно).

И все-таки, судя по всему, Элиан точно передает главное: в 423 году до н. э. Сократ еще не был тем самым Сократом, который стал символом Афин в последние 10–15 лет своей жизни, философ не был еще так сильно узнаваем, и далеко не все граждане знали о самом его существовании, и о его учении. Именно поэтому, несмотря на маску Сократа и неоднократное прямое упоминание его по имени, многие и граждане, и чужестранцы шумели в театре, спрашивая друг друга о том, кто же, собственно, такой, этот Сократ?

Однако, как раз в этом-то и состоит страшная сила искусства, особенно массовой культуры: вне зависимости о том, слышали ли афиняне о Сократе до этого или нет, в любом случае, у нас нет сомнений: в 423 году до н. э. благодаря комедии Аристофана «Облака» о деятельности Сократа в аристофановской язвительной интерпретации узнали сразу многие тысячи граждан... И это на самом деле так, ведь согласно информации самого современника комедий Аристофана, Ксенофонта, «афиняне встают очень рано и проходят очень большое расстояние только ради того, чтобы посмотреть трагедии и комедии» [27].

Итак, давайте посмотрим, какова же сумма того, что узнали афиняне из «Облаков» Аристофана:

1. В Афинах имеется некая «мыслильня», в которой живет и работает философ Сократ и его друг Херефонт.
2. Сократ живет очень бедно, бродит босой, в лохмотьях. Ввиду своей нищеты специально ходит в палестры, чтобы, отвлекая молодежь разными хитрыми идеями, воровать у юношей плащи.
3. Сократ отрицает признанных в Афинах богов, заменяя их некими придуманными «Облаками», Воздухом, Вихрем, Языком, тем самым он подрывает общественную мораль, не считается с полисными традициями, возможно, он вообще атеист.
4. Сократ принимает на учебу учеников, которые в ходе общения с учителем из крепких и коренастых превращаются в бледнорожих и чахлах, ставят авторитет учителя выше собственных родителей и после учебы готовы не только перечить родителям, но и даже избивать их.
5. Сократ и его ученики занимаются натурфилософией, то есть, попросту говоря, физикой: исследуют космос, небесные светила, Землю, занимаются изучением насекомых, выявляют причины грома и молнии, анализируют круговорот воды в природе, придумывают какую-то свою, особую «геометрию всей Земли».
6. Особое место в учении Сократа занимает так называемая «кривая речь», благодаря которой Сократ и его последователи могут одерживать победу в любых спорах, судах и Народном собрании даже будучи полностью неправыми.
7. Общая линия жизни и учения Сократа такова: опираясь на поддержку каких-то демонических сил издеваться над простым афинским народом, представляемым Аристофаном как «собрание глупцов, добыча для ученых, стадо темное, толпа – не больше, камни, кружки битые», портить новые поколения афинского юношества, учить молодежь не слушаться родителей и презирать те дедовские законы, которые раньше помогали растить славные «поколения бойцов

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
марафонских», принесших Афины всеэллинскую славу.

8. Сторонники Сократа презируют законы своего родного города, не отдают взятые в долг деньги, не боятся суда, не считаются с общественным мнением.

9. Божества (в данном случае Гермес) считают, что бессмысленно тратить время на суд над Сократом, гораздо проще сжечь и его самого и его дом-мыслильню.

10. В случае возникновения правильного убеждения об общественной вредности Сократа, справиться с ним довольно легко: мыслильню уничтожил один-единственный решительно настроенный афинянин, причем Сократу не помогли ни его выдуманные боги, ни его ученики, ни кто-либо еще. По итогу комедии, философ-безбожник оказался в некоем общественном вакууме.

Таким образом, логическая цепочка трех комедий Аристофана становится полностью законченной: большинство граждан Афин любят свою страну, их сбивают с толку вруны-демагоги, которые проходят обучение в таких вот мыслильнях у таких вот Сократов. Самое время сжечь мыслильни, прекратить деятельность опасных вольнодумцев и тогда Афины, наконец-то, победят в борьбе со спартамцами.

Нет сомнений в том, что выстраивая идеологию «Облаков» именно таким образом, Аристофан опирался на уже имеющуюся в Афинах традицию преследования философов-физиков: меньше десятилетия назад из Афин был изгнан Анаксагор, учивший, что Солнце – это не бог, а огромный раскаленный камень размером с полуостров Пелопоннес. И приписываемые Сократу в комедии заявления о том, что небо – это просто печь железная, рассуждения о круговороте воды в природе под влиянием Солнца очень сильно напоминали стиль рассуждений Анаксагора. В общем, своим творчеством Аристофан полностью шел в русле характерных для Афин общественных настроений и потому имел все основания рассчитывать на успех у зрителей.

Однако исход театральных постановок 423 года не оправдал надежд народного комедиографа. У нас имеется достоверная информация о том, что к своему глумительному разочарованию Аристофан не получил того, на что он так сильно рассчитывал: «Облака» не оказались фаворитами зрителей и заняли из традиционных трех комедий, выставляемых на Дионисии..., только третье место! Для Аристофана это был явный провал, тем более обидный от того, что два года подряд он занимал первые места и, вне его обычной практики, «Облака» представлялись без творческого псевдонима, под личным именем Аристофана. Известно также и то, что в течение своей жизни Аристофан много раз обиженно высказывался о том, что его «Облака» так и не были по достоинству оценены и даже пытался переделать и улучшить эту комедию, которой он, без сомнения, очень гордился.

Отголоски этой творческой обиды Аристофана прямо видны в следующей за «Облаками» комедии «Осы», поставленной в 422 году до н. э. Причем, стремясь повысить свои шансы на успех, Аристофан выставил на суд зрителей сразу две комедии: «Осы» и «Предварительное состязание». «Осы» оправдали ожидания творца и получили столь желанное первое место, а вот комедия «Предварительное состязание», к сожалению, до нас не дошла, и потому судить о ее достоинствах или недостатках мы не можем. Не можем мы знать и о том, фигурировал ли в ней Сократ. Зато мы знаем другое: в парабасе «Ос» Аристофан сначала называет зрителей «тупыми», а затем говорит о том, что в этот день он хочет высказать здесь, в театре, своим зрителям слова укоризны. Ведь в своих предшествующих комедиях «Ахарняне» и «Всадники» он не побоялся обрушиваться с критикой на сильного тогда политика Клеона:

«Но увидев чудовище это, поэт не поддался ни страхам, ни взяткам,  
А доселе за вас храбро борется с ним».  
И тут же с явно просматриваемой обидой Аристофан продолжает:

«Вслед за тем, как поэт вспоминает,  
Прошлый год он за новое принялся зло:  
Это были – кошмар, лихорадка.  
Угнетали они и отцов по ночам, не давали покоя и дедам,  
И слетая на ложе спокойных людей, избегающих тяжёб судебных,  
Сеть присяг и доносов, и явок на суд, и свидетельств над ними сплетали,  
Так что многие, в страхе покинув постель,  
Впопыхав к полемарху бежали.

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Но имея такого защитника, вы исправителю родины вашей,  
Прошлый год изменили, когда он метал семена новых дум плодотворных,  
Не восприняли сердцем вы мыслей его и созреть помешали им сами,  
Но когда б ни совершал возлиянья поэт, он клянется самим Дионисом,  
Что никто никогда лучше этих речей не слышал от комедии нашей.  
Стыд для вас и позор, что понять не смогли вы тотчас же его превосходства,  
Но поэта за это, конечно, никто среди мудрых людей не осудит,  
Хоть порвал, обгоняя соперников он повода ожиданий,  
Но вперед, дорогие сограждане,  
Вы из поэтов того, кто стремится душой Отыскать и сказать слово новое вам,  
Постарайтесь побольше любить и ценить,  
Берегите вы мысли его,  
Спрячьте их в глубине сундуков вместе с яблоками.  
Если это исполните вы, то на год пропитается платье у вас  
Тонким вкусом» [28].

Итак, у нас имеется следующий факт: Взяв на себя функции исправителя Родины и указав на Сократа как на виновника проблем Афин, в 423 году до н. э. Аристофан не был поддержан афинскими гражданами. Возникает резонный вопрос: почему? В чем заключалась ошибка великого комедиографа, обычно великолепно угадывающего общественные настроения и блестяще под подстраивающего?

На наш взгляд, объяснений этому сразу несколько:

Во-первых, в 423 году Сократ еще был тем Сократом, который станет визитной карточкой Афин через 10–15 лет, он еще только становился знаменитым и, как мы смогли убедиться выше, его знали еще далеко не все зрители. Соответственно, далеко не все афиняне имели представление о деятельности Сократа, а те, кто знали его, судя по всему, не считали ее общественно опасной.

Во-вторых, в 423 году Афины были еще вполне боеспособны, нередко одерживали победы, в полисе имелся боевой дух, в большинстве своем граждане еще вовсе не искали причины поражений (как это будет через двадцать лет после этого), а были полны решимости идти вперед. Соответственно, назначать крайнего глобально во всем, виновника общественных проблем в целом, еще мало кому хотелось: привычная для комедий Аристофана картина вороватых, беспутных и риторически-пустых и чванливых афинских чиновников и политиков пока еще всех устраивала. Афинское общество еще не шло вглубь, не искало сущностных ответов, скользило только по самому верху полисных проблем и потому еще не было готово принять глубинно-идеологических объяснений Аристофана.

Кстати сказать, примечательно, что сам Аристофан это понял, пожурив афинян в «Осах» как раз за то, что они еще пока не в состоянии понять то новое, о чем им попытался сказать комедиограф – начало глубинной перестройки полисного общественного сознания, приближающийся общий крах привычной полисной идеологии, системы общественных ценностей.

В-третьих, в Афинах еще не было общего общественного и политического заказа на травлю каких-то там философов. Если когда-то Анаксагор пострадал, в том числе и за свою близость к Периклу, напасть непосредственно на которого его противники побаивались и потому наносили удары опосредованно, по его окружению (Фидий, Аспасия), то в тот период времени Сократа было трудно отнести к какой-то из политических группировок (ни к демократам Клеон, ни к аристократам Никия). Алкивиад, Критий и Хармид еще только подрастали, делать философа врагом для общества самого по себе, вне какого-то политического контекста в Афинах было не принято, и потому общей общественной атмосферы, благожелательной для травли Сократа, в полисе еще не сложилось.

В-четвертых, Аристофан выбрал для нападков на Сократа не самое подходящее время. Имидж отвлеченного мыслителя-пустобреха в «Облаках» плохо согласовывался с тем фактом, что чуть больше пяти лет назад Сократ прославился своей выносливостью при осаде афинянами Потидеи, а всего за год до постановки комедии, в 424 году до н. э., принимал участие в битве при Делии, отступал после поражения вместе с командующим и за проявленное мужество заслужил уважение многих сограждан: стратег Лахет даже приводил Сократа как пример для подражания молодежи! [29].

Если учесть, что комедия Аристофана была написана какое-то время назад, то призыв комедиографа сжечь дом героя войны явно запоздал! Год-два назад он может быть и был бы воспринят, но уж точно не в 423 году до н. э.!

В-пятых, в момент постановки «Облаков» Сократ поддерживал дружеские, практически трогательно-романтические отношения с Алкивиадом, который обладал определенным авторитетом, имел широкие связи и клиентелу и, самое главное, был готов пойти ради Сократа даже не смерть. Поэтому можно быть твердо уверенными в том, что Алкивиад присутствовал на постановке комедии, и все те, кто ориентировался на него (а он был кумиром всей молодежи и входил в элиту Афин), скорее всего голосовали против Аристофана.

Видимо, сумма всех этих факторов и обстоятельств и сыграла свое значение: в 423 году до н. э. афинское общество так и не смогло понять и по достоинству оценить важность того предупреждения Аристофана о потенциальной опасности новых учителей молодежи, что содержалась в «Облаках». Однако поражение аристофановкой комедии и факт того, что реальный суд над Сократом состоялся только через четверть века после скандальной постановки «Облаков», вовсе не означали, что все произошедшее оказалось мимолетным и не оказало никакого значения ни для Сократа, ни для афинского общества в целом. Напротив, у нас есть веские основания считать, что 423 год – год выхода «Облака» Аристофана – стал тем предупредительным звонком для Сократа, который был своевременно осмыслен им, заставил его внести в свою деятельность определенные коррективы и тем самым по сути дела продлил философу жизнь, отсрочив исполнение вынесенного ему в комедии смертного приговора на целых двадцать пять лет. И все великолепно отражено как раз в «Пире» Ксенофонта.

Теперь, обрисовав ситуацию, сложившуюся вокруг «Облаков» Аристофана, давайте снова вернемся к Ксенофону, важность диалога «Пир» которого для нас заключается в том, что описанные в нем события не только как бы продолжают рассказ Элиана о театральной постановке «Облаков», но и самым наглядным образом демонстрируют нам реакцию на комедию как афинского общества, так и самого философа.

Итак, примерно через полгода после выхода «Облаков» Аристофана, оказавшись на пиру у богача Каллия рядом с самим Сократом, некий приехавший грек-сиракузянин, несомненно видевший комедию (или во всяком случае, хорошо знакомый с ее сюжетом), мало что понявший из самой постановки, но тем не менее осознавший всю социальную важность некой борьбы афинян с каким-то там вредным мыслителем, вдруг решает выяснить из самого первоисточника: кем же является Сократ на самом деле, в чем же суть высмеянной Аристофаном его философской деятельности? Находясь полностью в контексте использованной Аристофаном фразеологии, сиракузянин с любопытством спрашивает Сократа: «Сократ, почему это тебя называют мыслильщиком?» [30].

И вот тут-то мы видим совершенно нового, необычного для нас Сократа. Вместо того, чтобы завязать серьезную интеллектуальную дискуссию на тему того, что же такое «мысль», как обычно мы видим это у Платона, Сократ явно пытается просто перевести разговор в шутку и говорит ему в ответ:

«Так называться мыслильщиком почетнее, чем если бы меня называли немыслящим».

Сиракузянин парирует это дополнением:

«Да, если бы люди не считали тебя мыслильщиком о небесных светилах».

Сократ снова парирует, уже ответив в своей обычной манере вопросом на вопрос, спросив сиракузянина, знает ли он что-нибудь на небе выше богов, тем самым показывая, что он не претендует на то, чтобы объяснять мироздание без участия богов. Но настырный сиракузянин, видимо, хорошо знающий содержание и суть Аристофановских «Облаков», продолжает еще и еще.

«Клянусь Зевсом, – говорит сиракузянин, – про тебя, Сократ, говорят, что ты не ими занят, а вещами самыми бесполезными» [31].

Делая вид, будто он не понимает, о чем идет речь, Сократ продолжает переводить все в сферу общих рассуждений и даже упрекает сиракузянина за заведенный разговор:

«Так и в этом случае окажется, что я занят богами: они посылают с неба полезный дождь, с неба даруют свет. А если моя шутка холодна (не смешна), то в этом виноват ты, потому что ты пристаешь ко мне».



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Однако сиракузянин проявляет напористость и назойливость и снова бьет прямо в цель.

«Скажи–ка мне лучше, Сократ, скольким блошиным ногам равно расстояние, отделяющее тебя от меня: говорят, в этом и состоит твое землемерие» [32].

Тут в перепалку вмешивается друг Сократа Антисфен, который сидел рядом со спорщиками и нарочито громко спросил своего соседа комика Филиппа (видимо, хорошо относящегося к Сократу):

«Ты, Филипп, мастер делать сравнения: как ты думаешь: не похож ли этот молодчик (сиракузянин) на любителя ругаться?»

Филипп соглашается с ним и оценивает сиракузянина довольно нелестно:

«Да, клянусь Зевсом, и на многих других».

При этом сам Сократ сначала не одобряет грубости своих друзей и даже делает замечание заступающему за него Филиппу о том, что если он станет сравнивать сиракузянина с другими людьми, склонными ругаться, то и сам Филипп окажется похож на ругателя.

Интересен ответ Филиппа Сократу: «Нет, если я сравниваю с людьми, которых все считают прекрасными и наилучшими, то меня можно сравнить скорее с хвалителем, чем с ругателем».

Сократ ему в ответ: «И сейчас ты похож на ругателя, хоть и называешь его во всем лучше других».

Филипп услужливо спрашивает Сократа (видимо, все–таки желая заступиться за него перед бестактным сиракузянином): «А хочешь, я буду сравнивать его с худшими?».

Сократ: «Не надо и с худшими».

Филипп: «А ни с кем?».

Сократ: «Не сравнивай его ни с кем и ни с чем».

Филипп: «А если я буду молчать, не знаю, как же мне делать, что полагается за обедом».

Сократ: «Очень просто: если не будешь говорить, чего не следует».

Филипп, наконец, замолчал, и так, по словам Ксенофонта, был погашен этот скандал. В возникшей паузе, словно желая перевести разговор с одного на другое, Сократ предложил всем присутствующим на пиру запеть хором и тут же запел сам. Все присутствующие запели привычный для греческих пирушек–симпозиумов гимн–пеан.

Как мы видим, вся эта ситуация явно не соответствует приводимому сообщению Диогена Лаэртца о том, что Сократ всегда говорил друзьям: «Следует принимать даже насмешки комиков: если они поделом, то это нас исправит, если нет, то это нас не касается» [33]. Однако на всем этом ситуация была не исчерпана. После хорового пения разговор о Сократе и интерпретации его деятельности в «Облаках» был неожиданно продолжен самим Сократом. Допев, Сократ поворачивается к сиракузянину со следующим обращением:

«Сиракузянин, пожалуй, я и в самом деле, как ты говоришь, мыслильщик: вот, например, сейчас я смотрю, как бы этому мальчику твоему и этой девушке (выступающим в этот момент на пиру гимнастам – прим. автора) было полегче, а нам побольше получать удовольствия, глядя на них, уверен, что и ты этого хочешь. Так вот, мне кажется, кувыркаться между мечами – представление опасное, совершенно не подходящее к пиру. Да и вертеться на круге и при этом писать и читать – искусство, конечно, изумительное, но какое оно удовольствие может доставить, я даже этого не могу понять. Точно так же смотреть на красивых, цветущих юношей, когда они сгибаются всем своим телом на манер колеса, несколько не более приятно, чем когда они находятся в спокойном положении. В самом деле, вовсе не редкость встречать удивительные явления, если кому это нужно: вот, например, находящиеся здесь вещи могут возбуждать удивление: почему это фитиль, оттого что имеет блестящее пламя,

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) дает свет, а медный резервуар, хоть и блестящий, света не производит, а другие предметы, видимые в нем, отражает. Или почему масло, хоть оно и жидкость, усиливает пламя, а вода потому, что она жидкость, гасит огонь? Однако и такие разговоры направляют нас не туда, куда вино».

Сиракузянин уже вполне дружелюбно признает правоту Сократа: «Клянусь Зевсом, ты прав Сократ. Сейчас я устрою спектакль, который вам доставит удовольствие». Разговор между ними завершается, сиракузянин встает и уходит готовиться к своему выступлению [34].

Уже самый первичный анализ данного диалога показывает нам, как минимум, три вещи:

– Сократ был не только явно огорчен тем, что вокруг него скапливалось общественное непонимание, но и по сути дела оказался не готов к ведению дискуссии на тему ложной передачи его деятельности в изложении Аристофана: видя именно такого Сократа, на помощь к нему приходят его друзья, а ему самому пришлось даже вводить «технический перерыв» на хоровое пение, чтобы собраться с мыслями;

– Сократа так сильно задело то, что люди запомнили его аристофановское определение как «мыслительщика», что даже будучи раздраженным, он из принципа постарался довести разговор с сиракузянином до логического конца и все-таки изменить мнение о себе в положительную сторону.

– Во время дискуссии с сиракузянином Сократ не стал заявлять, что все высказанное у Аристофана – вранье и это означает, что ему было трудно отказываться от того, чем он занимался. Судя по всему, изучение Сократом естественных вопросов (физики), высмеянное Аристофаном, действительно имело место: в противном случае Сократ бы не приводил соответствующих именно натурфилософских примеров: «почему это фитиль, оттого что имеет блестящее пламя, дает свет, а медный резервуар, хоть и блестящий, света не производит, а другие предметы, видимые в нем, отражает. Или почему масло, хоть оно и жидкость, усиливает пламя, а вода потому, что она жидкость, гасит огонь?»

Очевидно, что такое поведение Сократа на пиру у Каллия, когда он грубовато запрещает своим друзьям участвовать в дискуссии об «Облаках», требует, чтобы они молчали за обедом, и предлагает петь, вместо того, чтобы дискутировать, показывает нам неожиданно другого Сократа, несколько отличающегося от привычного облика философа, донесенного до нас в диалогах Платона и остальных работах Ксенофонта. В этом смысле можно согласиться с некоторыми исследователями, которые высказывают мнение, что «Сократ одного из его учеников, Ксенофонта, и Сократ другого его ученика, Платона – совершенно разные люди, и мы никогда не узнаем, каким был подлинный Сократ», и допустить, что Ксенофонт не сумел донести до нас аутентичного Сократа, внес в его облик некие искажения [35]. Однако, даже допуская это, нам не следет забывать, что той главной задачей, которую ставили перед собой и Ксенофонт, и Платон являлась задача защиты, апологии Сократа. И соотнося то, что мы видим в «Пире» Ксенофонта, с необходимостью достижения данной цели, мы видим два довольно противоречивых момента.

С одной стороны, апологическое значение «Пира» Ксенофонта несомненно: доведение Сократом разговора о своей «мыслительнице» до своего логического конца сыграло все-таки положительное значение: уходя с пира у Каллия, присутствовавший на пиру отец любимца Каллия – Автолика, Ликон, судя по всему являющийся случайным человеком в данной компании, и, видимо, до того не знакомый с Сократом лично, выходя из зала, оглянулся и сказал Сократу: «Клянусь, Герой, ты – благородный человек, Сократ, как мне кажется» [36].

Нет никаких сомнений в том, что это высказывание по сути дела от противного, вопреки мнению большинства – «ты благородный человек, как мне кажется!», было подготовлено тем, что во время Пира Сократ много раз положительно высказывался о сыне Ликона, победителе в чемпионате по панкратиону Автолике. Однако важно и другое: не зная Сократа лично, к моменту встречи с ним на пиру Ликон явно уже имел о нем какое-то сформировавшееся негативное мнение, которое и было преодолено (как это чаще всего и бывает) после личного общения. И тем не менее, сколько в Афинах было таких вот Ликонов и сиракузян, пообщаться с которыми лично и убедить их в неправоте Аристофана Сократ не смог бы просто физически, можно только догадываться...

С другой стороны, апологичность тех моментов ксенофоновского «Пира», где Сократ явно находится в растерянности и не может возразить сиракузянину и Аристофану по существу задаваемых вопросов, находится под большим вопросом. И с нашей точки зрения, именно трансляция данной явно неудобной для Сократа ситуации очень серьезно подтверждает достоверность сообщений Ксенофонта, позволяет воспроизвести общественную реакцию на деятельность Сократа и ее освещение Аристофаном с высокой степенью научной полноты.

Давайте еще раз процитируем тот момент диалога, где за Сократа заступаются его друзья Антисфен и Филипп.

«Антисфен: Ты, Филипп, мастер делать сравнения: как ты думаешь: не похож ли этот молодчик (сиракузянин) на любителя ругаться?»

Филипп: Да, клянусь Зевсом, и на многих других.

Сократ: Все-таки ты не сравнивай его ни с кем, а то и ты будешь похож на ругателя.

Филипп: Нет, если я сравниваю с людьми, которых все считают прекрасными и наилучшими, то меня можно сравнить скорее с хвалителем, чем с ругателем.

Сократ: И сейчас ты похож на ругателя, хоть и называешь его во всем лучше других.

Филипп: А хочешь, я буду сравнивать его с худшими?

Сократ: Не надо и с худшими.

Филипп: А ни с кем?

Сократ: Не сравнивай его ни с кем и ни с чем.

Филипп: А если я буду молчать, не знаю, как же мне делать, что полагается за обедом.

Сократ: Очень просто: если не будешь говорить, чего не следует».

Фраза Филиппа о том, что критик Сократа похож на многих других, судя по всему, также являющихся критиками, является более чем показательной и свидетельствует, что уже в 423 году до н. э. окружение Сократа сталкивается с критическо-ругательным отношением к философу достаточно часто, оно к этому уже явно привыкло. А фраза Филиппа, что он может сравнить критика Сократа (сиракузянина) с другими критиками – «людьми, которых все считают прекрасными и наилучшими», свидетельствует и о том, что негативное отношение к Сократу имело место не только среди необразованных граждан, но и среди афинской элиты, к числу которой, несомненно, относился и сам создатель «Облаков» Аристофан.

Таким образом, имеющийся в нашем распоряжении некий комплекс из комедии Аристофана «Облака» и «Пира» Ксенофонта дает нам возможность не просто увидеть сорокасемилетнего Сократа в зеркале критики, но и одновременно получить информацию как о том, каким образом искаженная и извращенная Аристофаном информация о деятельности Сократа была воспринята в широких слоях афинского общества, так и о том, какова на все это была реакция самого легендарного мыслителя. При этом, если мотивация Аристофана прозрачна – это убийственная критика того человека, чья деятельность не вписывалась в представления о жизни «рупора необразованного афинского демоса», то правомерен вопрос: для чего в своем «Пире», в целом посвященном рассуждениям на тему любви и красоты, примерно одну сороковую часть всего текста Ксенофонт отдал внешне вполне мимолетному разговору Сократа и попавшего под чары Аристофана сиракузянина?

Рассуждая об этом, мы знаем две вещи: Ввиду своей молодости Ксенофонт не мог присутствовать на данном пире (если он имел место на самом деле), а кроме того, создавая это произведение (примыкающее непосредственно к его «Воспоминаниям о Сократе» и «Защите Сократа на суде»), он уже знал как собственно текст выступления Сократа на суде, так и его интерпретацию в «Апологии Сократа», сделанную еще одним великим учеником казненного философа – Платоном. И для лучшего понимания всей ситуации напомним те высказывания и оценки Сократа, произнесенные им во время процесса над собой, в которых он специально говорит о том принципиальном значении, что сыграли в его судьбе «Облака» Аристофана.

В версии Платона, начиная свое выступление на суде, Сократ фиксирует, что формальные заявители Анит и Метел не являются его единственными недображелателями, появились сравнительно недавно и по сути просто продолжили дело тех, кто взялся осуждать Сократа намного раньше. Дословно Сократ произносит следующее:

«И вот правильно будет, о мужи афиняне, если сначала я буду защищаться

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) против обвинений, которым я подвергался раньше, и против первых моих обвинителей, а уж потом против теперешних обвинений и против теперешних обвинителей. Ведь у меня много было обвинителей перед вами и раньше, много уже лет, и все-таки ничего истинного они не сказали: их-то опасюсь я больше, чем Анита с товарищами. И эти тоже страшны, но те еще страшнее, о мужи! Большинство из вас они восстанавливали против меня, когда вы были еще детьми, и внушали вам против меня обвинение, в котором не было ни слова правды, говоря, что существует некий Сократ, мудрый муж, который испытует и исследует все, что над землей и все, что под землей, и выдает ложь за правду».

Вот эти-то люди, о мужи афиняне, пустившие эту молву, и суть страшные мои обвинители, потому что слушающие их думают, что тот, кто исследует подобные вещи, тот и богов не признает. Кроме того, обвинителей этих много и обвиняют они уже давно, да и говорили они с вами в том возрасте, когда вы больше всего верили на слово, будучи детьми, некоторые же юношами, словом – обвиняли заочно, в отсутствие обвиняемого. Но всего нелепее то, что и по имени-то их никак не узнаешь и не назовешь, разве что вот сочинителей комедий. Ну а все те, которые восстанавливали вас против меня по зависти и злобе, или потому, что сами были восстановлены другими, те всего неудобнее, потому что никого из них нельзя привести в суд, ни опровергнуть, а просто приходится как бы сражаться с тенями, защищаться и опровергать, когда никто не возражает... Припомним же сначала, в чем состоит обвинение, от которого пошла обо мне дурная молва, полагаясь на которую, Мелет и подал на меня жалобу. Хорошо. В каких именно выражениях клеветали на меня клеветники? Следует привести их показание, как показание настоящих свидетелей: Сократ преступает закон, тщетно испытывая то, что под землей, и то, что в небесах, выдавая ложь за правду и других научая тому же. Вот в каком роде это обвинение. Вы и сами видели в комедии Аристофана, как какой-то Сократ болтается там в корзинке, говоря, что он гуляет по воздуху, и несет еще много разного вздору, в котором я ничего не смыслю. Говорю я это не в укор подобной науке и тому, кто достиг мудрости в подобных вещах (недоставало, чтобы Мелет обвинил меня еще и в этом!), а только ведь это, о мужи афиняне, нисколько меня не касается. А в свидетели этого призываю большинство из вас самих и требую, чтобы это дело обсудили между собой все те, кто когда-либо меня слышал: ведь из вас много таких. Спросите же друг у друга, слышал ли кто из вас когда-либо, чтобы я хоть сколько-нибудь рассуждал о подобных вещах и тогда вы узнаете, что настолько же справедливо и все остальное, что обо мне говорят» [37].

Из данного пассажа Сократа совершенно очевидно то, что:

– начавшееся в 399 году до н. э. «дело Сократа» на самом деле имеет долговременную подготовку, фактически начавшуюся почти за четверть века до формального осуждения Сократа, причем этим стартом как раз и явилась комедия Аристофана «Облака»;

– через 25 лет после выхода «Облаков» Сократ не только помнит это произведение и легко его цитирует, но совершенно явно отдает себе отчет в том, что как раз эта комедия создала в Афинах именно то общественное мнение, которое позже оказалось благожелательным к травле философа.

В сумме это означает, что еще в момент выхода «Облаков» в свет Сократ сразу осознал всю опасность для себя той аристофановской трактовки своей деятельности, которая, с одной стороны, выражала традиционное для всякого малообразованного сообщества настороженное отношение ко всему новому и непонятному, а с другой – распространяло, культивировало и тиражировало в обществе заведомо искаженное, гротескное представление о творчестве Сократа.

Еще слишком хорошо помня, как десятилетие назад из Афин за атеизм изгоняли одного из его учителей – Анаксагора, очевидно, Сократ правильно оценил «Облака» как приглашение на казнь и, несомненно, предпринял какие-то действия, которые помогли ему успешно избегать репрессий на протяжении целой четверти века. Скажем, в 415 году до н. э. в Афинах был осужден и приговорен к смерти философ-атеист Диагор с острова Мелос. Он бежал из Афин, и это было тут же отражено в комедии Аристофана «Птицы»:

«Все вы слышали сегодня, как глашатай объявил:

«Кто преступника – мелийца Диагора – умертвит,

Золотой талант получит. Кто умершего давно Умертвит тирана, тоже пусть получит золотой» [38].

Однако, при всем этом, в ходе слушаний по делу Диагора, судя по всему, никому даже в голову не пришло привлечь к нему Сократа. И это на самом деле удивительно: ведь взявшись за Сократа в 423 году в «Облаках», Аристофан продолжал преследовать знаменитого земляка-мыслильщика на протяжении всей его жизни.

Выразив же сейчас мнение о том, что Сократ каким-то образом внес коррективы в свою деятельность после выхода «Облаков», следует все-таки попытаться понять еще и то, зачем Ксенофонт вставил столь неудобный для Сократа диалог с сиракузянином в свой «Пир».

Приближаясь к ответу на этот вопрос, зафиксируем еще раз: работая над этим произведением в рамках апологических «Воспоминаний о Сократе», Ксенофонт, во-первых, стремился доказать надуманность обвинений в адрес своего учителя, а, во-вторых, уже знал о том, что во время процесса Сократ сам неоднократно возвращался к неприятным последствиям для него постановки «Облаков» Аристофана. И вот, судя по всему, Ксенофонт пытается предложить свою собственную ситуацию в афинском обществе после выхода «Облаков». Можно предположить, что согласно его видению:

Во-первых, глупые вопросы о том, что имеется в виду под словом «мыслильщик» задает Сократу вовсе не афинянин, а какой-то там чужак, заезжий иностранец-сиракузянин. Причем, после того как в 414–413 годах до н. э. в Сицилии под Сиракузами погибла целая афинская армия, понятие «сиракузянин» означало для афинян примерно то же самое, что и «враг народа». Соответственно, вкладывая вопрос к Сократу в уста врага, Ксенофонт объективно вызывал у читателя-афинянина сочувствие к своему соплеменнику, которому портит настроение явный недруг.

Во-вторых, тот факт, что сразу два друга Сократа, афиняне Антисфен и Филипп, с готовностью бросились защищать его от сиракузянина, должно было, по мнению Ксенофонта, показать, что общественная поддержка была все-таки на стороне афинского философа.

В-третьих, представляя эту ситуацию именно таким образом, делая ее мелкой деталью долгой веселой пирушки, Ксенофонт словно подчеркивал, что аристофановские «Облака» не смогли нанести Сократу серьезного ущерба, скользнули куда-то мимо, оказались сущей мелочью.

В-четвертых, даже пытаясь в целом завуалировать негативное влияние творчества Аристофана на судьбу Сократа, Ксенофонт не стал идти против исторической правды, и пусть в мелком эпизоде, все-таки показал то реальное минутное раздражение Учителя, которое было реакцией на тот вопрос, который благодаря Аристофану, судя по всему, философу задавался достаточно часто. И нет никаких сомнений в том, что, находясь рядом с Сократом, такие вот ехидные и язвительные вопросы в духе «а ля аристофан» сам Ксенофонт слышал неоднократно.

Таким образом, благодаря как авторской честности Ксенофонта, так и его стремлению защитить Сократа, великий философ предстает перед нами в его «Пире» скорее как человек, искренне огорченный тем, что в афинском обществе циркулируют такие представления о нем, которые не только не соответствуют действительности, но и представляют для него реальную угрозу. И понимая всю глубину и многоплановость казалось бы незначительного эпизода «сиракузянин-Сократ» из «Пира» Ксенофонта, любопытно сравнить его обозначение тематики «Сократ – Аристофан» с тем, что мы имеем в «Пире» Платона.

«Пир» Платона – описание уже совсем другой вечеринки-симпозиума, происходил, в отличие от «Пира» Ксенофонта, совсем в другое время и совсем в другом составе. «Пир» Ксенофонта описывает пирушку в доме богача Каллия, «Пир» Платона в доме афинского трагика Агафона. У Каллия присутствуют его любимец Автолик с отцом Ликоном, Сократ с учениками Критобулом, Гермогеном, Антисфеном, Хармидом, шут Филипп, кочующая театральная труппа, состоящая из сиракузянина, флейтистки, танцовщицы и мальчика-кифариста. У Агафона – Аристофан, Сократ с другом Аристомедом, Павсаний, Эриксимах.

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Как и в «Пире» Ксенофонта, формально тема обсуждения – Любовь и Эрос. Однако, поскольку Платон сводит в одном месте и в одно время сразу двух непримиримых врагов – и Сократа, и Аристофана, было бы странно, если бы диалог носил сугубо отвлеченный характер. И Платон полностью оправдывает ожидания читателей: все то, о чем говорится в его «Пире», имеет самое прямое отношение и к Аристофану, и к Сократу.

Но прежде чем начать цитировать Платона, следует сразу оговориться: «Пир» Платона был написан уже после смерти Аристофана, приблизительно между 480 и 470 годами до н. э. Платону было уже около пятидесяти лет, по меркам античного мира, это был уже взрослый человек, приближающийся к старости и обязанный вести себя величественно и спокойно. Горечь утраты Учителя за прошедшие с момента казни двадцать-тридцать лет уже в определенной мере ослабела, и потому Платон, в отсутствие и Сократа, и Аристофана, уже может совершенно произвольно оперировать своим литературным материалом, не боясь попасть под шквал критики с чьей-либо стороны. И вот здесь, в своей обычной непринужденной манере Платон производит то, от чего Аристофан, будучи живым, пришел бы в ужас: он вкладывает ему в уста то, что выгодно ложится на жизненный путь Сократа и противоречит взглядам самого Аристофана.

Напомним, что главной темой «Пира» Платона, так же, как и Ксенофонта, является любовь, олицетворенная греческим Эротом. И вот один из персонажей диалога, Павсаний, выступая, заявляет, что так же, как и Афродит – две, так и Эроты тоже два, небесный и пошлый. По его словам, пошлый Эрот – это как раз та самая любовь, которой любят люди заурядные. А такие люди любят, во-первых, женщин не меньше, чем юношей, а во-вторых, любят своих любимых больше ради их тела, а не души, и, наконец, любят они тех, кто поглупее, заботясь только об удовлетворении своей похоти и не задумываясь, прекрасно ли это. Вот почему они и способны на что угодно – на хорошее и на дурное в одинаковой степени... А вот более мудрые мужчины любят только юношей, а не женщин, и только уже взрослых и только тех, в которых уже угадывается разумность. Причем, лучше любить открыто, чем тайно, юношей достойных и благородных, хотя бы они были и не так хороши собой [39].

При этом Павсаний делает очень интересную оговорку: «В Ионии и во многих других местах, где правят варвары, отдаваться поклоннику считается предосудительным. Ведь варварам, из-за их тиранического строя, и в философии и в телесных упражнениях видится что-то предосудительное. Тамашним правителям, я полагаю, просто невыгодно, чтобы у их подданных рождались высокие помыслы и укреплялись помыслы и союзы, чему, наряду со всеми другими условиями, очень способствует та любовь (между мужчинами), о которой идет речь. На собственном опыте узнали это и здешние тираны: ведь любовь Аристокрита и окрепшая привязанность к нему Гармония положила конец их владычеству. Таким образом, в тех государствах, где отдаваться поклоннику считается предосудительным, это мнение установилось из-за порочности тех, кто его придерживается, то есть своекорыстных правителей и малодушных подданных» [40].

Сразу за Павсанием восхвалять Эрота должен был Аристофан, но, по словам Платона, то ли от пресыщения, то ли от чего другого на него напала икота, так что он не смог держать речь и был вынужден передать слова своему ближайшему соседу Эриксимаху. В итоге его икота прошла только после того как он, по совету врача Эриксимаха, пощекотал себе в носу и несколько раз чихнул [41].

И вот тут необходимо сделать важное замечание. Представляется, что будь бы к моменту написания «Пира» Аристофан жив, от того, что сказал Павсаний, на него не только бы напала икота, но и он явно бы устроил всем присутствующим большой скандал, а возможно, даже и подал на них в суд. И все это потому, что во многих своих комедиях, последовательно играя роль сурового ревнителя прошлых нравов отцов и дедов, Аристофан очень жестко издевался над распространившимся в V веке до н. э. гомосексуализмом, причем особенно его возмущало создание традиции раннего привлечения к этому молодежи, юношей, которые были еще несовершеннолетними и ходили в школы-палестры.

Так, в антисократовских «Облаках» Аристофан заявляет, что раньше, до наступления эпохи Сократа:

«В гимнасии, сидя на солнце, в песке  
Чинно-важно вытягивать ноги  
Полагалось ребятам, чтобы глазу зевак срамоты

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Не открыть непристойно.  
А вставали, и след свой тотчас же в песке  
Заметали, чтоб взглядам влюбленных,  
Прелестей юных своих на нечистый соблазн не оставить.  
В дни минувшие маслом пониже пупа ни один себя мальчик не мазал,  
И курчавилась шерстка меж бедер у них, словно первый пушок на гранате.  
Не теснились к влюбленным мальчишки тогда,  
Лепеча, сладострастно воркуя,  
Отдавая себя и улыбку губ и игрой похотливую взглядов» [42].  
Так что, после данной цитаты, реакция Аристофана на панегирик Павсания гомосексуализму, особенно малолетнему, более чем понятна... Тем более, что Павсаний определил всех тех, кто мешает развитию той любовной связи между не иначе как порочными, и по сути – антидемократами, казнившими тираноборцев Гармония и Аристогона (убивших афинского тирана за то, что он попытался разлучить их).

Более того, фраза: «В Ионии и во многих других местах, где правят варвары, отдаваться поклоннику считается предосудительным. Ведь варварам, из-за их тиранического строя, и в философии и в телесных упражнениях видится что-то предосудительное», прямо нацелена против Аристофана: выходит, что его стремление найти в философии Сократа что-то предосудительное, является ничем иным, как... варварством, причем варварством, имеющим под собой тираническую природу. Где уж тут демократу Аристофану не заикать!

Но на этом платоновское выворачивание Аристофана наизнанку не заканчивается. Получив, наконец, слово, вымышленный Аристофан придумывает оригинальную концепцию того, что раньше люди были трех полов: женского, мужского и мужчины-женщины андрогины, которых Зевс затем разрезал на две части. В итоге, эти половинки стремятся друг к другу по-разному: половинки андрогинов стремятся к противоположному полу, половинки мужчин – к мужчинам, женщин – к женщинам [43].

Причем, особенно интересно заявление Аристофана относительно мужчин: «Мужчин, представляющих собой половинку прежнего мужчины, влечет ко всему мужскому; уже в детстве, будучи дольками существа мужского пола, они любят мужчин и им нравятся лежать и обниматься с мужчинами. Это самые лучшие из мальчиков и юношей, ибо они от природы самые мужественные. Некоторые, правда, называют их бесстыдными, но это – заблуждение: ведут себя они так не по своему бесстыдству, а по своей смелости, храбрости и мужественности, из пристрастия к собственному подобию. Тому есть убедительное доказательство: в зрелые годы только такие мужчины обращаются к государственной деятельности (выделено автором). Возмужав, они любят мальчиков, и у них нет природной склонности к деторождению и браку; к тому и другому их принуждает обычай, а сами они вполне довольствовались бы сожительством друг с другом без жен» [44].

Вложенная ему в уста мысль о том, что только мужчины- гомосексуалисты наиболее пригодны к государственной деятельности, однозначно повергла бы настоящего Аристофана в шок. Давайте вспомним еще раз его «Облака». В самый разгар спора, определив тех, кто подчиняется правилам Кривды – Сократа, как «толстозадых» (гомосексуалистов), Кривда жестко обращается к Правде с вопросом:

«Кривда: Ответь же мне, в собраньи судьи из каких?

Правда: Из тостозадых.

Кривда: Правильно! Поэты в театре из каких?

Правда: Из толстозадых.

Кривда: Народоправцы из каких?

Правда: Из толстозадых» [45].

Из данной цитаты мы видим, что и сам Аристофан отмечал, что среди судей, поэтов, актеров и демократов большинство – гомосексуалисты, но помыслить себе того, что заочно ему припишут не только апологетику этого явления, но и даже создание некоей концепции, при всей своей неумной фантазии, комедиограф вряд ли бы сумел. Так что, думается, можно прийти к однозначному выводу о том, что изображение Аристофана в «Пире» Платона:

– во-первых, явный гротеск, причем весьма обидный;

– во-вторых, Аристофана оценивают как варвара и тирана, боящегося философии и гомосексуализма как признаков античной свободы общества и человека;

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
– в-третьих, Аристофан полностью присоединяется к Сократу в вопросе полезности и значимости гомосексуализма для воспитания юношества (причем, очень важно, что высказывания Сократа об этом в «Пире» Платона практически на сто процентов совпадают с тем, что говорит Сократ в «Пире» Ксенофонта).

Совершенно понятно, что все это в корне противоречит тем взглядам Аристофана, что отражены в его творчестве. Таким образом, в своем «Пире» Платон по сути откровенно издевается над Аристофаном, делает его явным союзником того, против кого он так много раз жестко выступал.

Любопытно и то, что смелость Платона (как уже было сказано нами выше, очевидно продиктованная смертью Аристофана) позволяет ему вмешиваться даже в аристофановскую трактовку демонических сил. Сразу после того как в платоновском пире выступил Аристофан, слово берет Сократ. В частности, он заявляет: «Эрот – нечто среднее между бессмертным и смертным, это великий демон, нечто среднее между богом и смертным. Его назначение быть толкователем и посредником между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказания богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посредине, демоны заполняют промежуток между теми и другими, так что мир связан внутренней связью. Благодаря им возможны всякие прорицания, жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и чародейству. Не соприкасаясь с людьми, боги общаются с ними и беседуют только через посредство демонов – и наяву и во сне. И кто сведущ в подобных делах, тот человек, взысканный милостью демонов, а сведущий во всем прочем, будь то какое-либо искусство или промысел, просто ремесленник. Демоны эти многочисленны и разнообразны, и Эрот – один из них.

...Эрот – сын Пороса и Пеннии. Поэтому прежде всего он всегда беден и, вопреки распространённому мнению, совсем не красив и не нежен, а груб, неопрятен, необут и бездомен; он валяется на голой земле, под открытым небом, у дверей, на улицах, и, как истинный сын своей матери, из нужды не выходит. Но, с другой стороны, Эрот по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет рассудительности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный колдун, чародей и софист. По природе своей он ни бессмертен, ни смертен: в один и тот же день он то живет и цветет, если дела его хороши, то умирает, но, унаследовав природу отца, оживает вновь. Все, что он ни приобретет, идет прахом, отчего Эрот никогда не бывает ни богат, ни беден. Он находится также посредине между мудростью и невежеством. Эрот – это любовь к прекрасному, поэтому Эрот не может не быть любителем мудрости, то есть философом, а философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой» [46].

Как мы видим, платоновский Эрот – это некий демон, который по своим повадкам очень напоминает нам Сократа, такого же нищего и тянущегося к совершенству. Но самое главное, устами Сократа, примерно в 380–470 годах, Платон говорит о демонах совершенно то же самое, что говорит о них Сократ Аристофана в «Облаках» 423 года до н. э. Давайте сравним еще раз:

Сократ Платона: «Эрот – нечто среднее между бессмертным и смертным, это великий демон, нечто среднее между богом и смертным. Его назначение быть толкователем и посредником между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказания богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посредине, демоны заполняют промежуток между теми и другими, так что мир связан внутренней связью. Благодаря им возможны всякие прорицания, жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и чародейству. Не соприкасаясь с людьми, боги общаются с ними и беседуют только через посредство демонов – и наяву и во сне. И кто сведущ в подобных делах, тот человек, взысканный милостью демонов, а сведущий во всем прочем, будь то какое-либо искусство или промысел, просто ремесленник. Демоны эти многочисленны и разнообразны, и Эрот – один из них».

Сократ Аристофана говорил по этому поводу так:

«Знай же (Стрепсиад) теперь:  
Они (демоны-Облака) – это вот кто питает ученых,  
И врачей и гадателей, франтов в кудрях,  
С перстеньками на крашенных пальцах Г олосистых кудесников в круглых хорах,  
Описателей высей надзвездных,



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Вот кто кормит бездельников праздных, а те Прославляют их в песнях надутых».

И вот теперь самое время дать слово самому Сократу, который, как мы уже отмечали в главах выше, постоянно говорил о боговдохновенности поэтов, прорицателей и государственных людей, которым их творческую силу передают как раз боги, делая это примерно так же, как и даимон Сократа побуждает его к тем или иным действиям [47]. Вот оно, аристофановское: облака-демоны питают ученых, врачей и гадалей! И на самом деле, Сократ-то говорил об этом именно так!

Таким образом, очевидно: Вкладывая в уста Сократа веру в то, что силу творчества сообщают людям некие демоны-божества, отличные от общепризнанных божеств Олимпийского пантеона, Аристофан в «Облаках» на самом деле цитировал его близко к тексту. И только спустя полвека после выхода этой комедии, Платон решился честно показать авторство данной концепции и даже принудил уже почившего к этому времени Аристофана спокойно это выслушивать.

Все это вместе взятое позволяет нам прийти к выводу о том, что «Пир» Платона – это не только язвительный выпад против уже умершего комедиографа, но и в определенной степени, даже некая попытка примирить Сократа и Аристофана. Именно поэтому таким добродушием и обыденностью заканчивается платоновский «Пир»: «В окончание ночного пира все уснули или разбрелись по домам, остались только Агафон, Аристофан и Сократ, которые пили вино из большой чаши, пуская ее по кругу, а Сократ выступал с речью. Суть же беседы состояла в том, что Сократ вынудил их признать, что один и тот же человек должен уметь сочинять и комедию и трагедию, что искусный трагический поэт является также комедиографом. Оба по необходимости признали это, уже не очень следя за его рассуждениями: их клонило ко сну, и сперва уснул Аристофан, а потом, когда уже рассвело, Агафон. Сократ же, оставив их спящими, встал и ушел, а он, Аристодем, по своему обыкновению, за ним последовал. Придя в Ликей и умывшись, Сократ провел остальную часть дня обычным образом, а к вечеру отправился домой отдыхать» [48]. Так в «Пире» Платона примирились Сократ и Аристофан, примирились на основе признания Аристофаном правоты Сократа.

Впрочем, описывая отношения между Сократом и Аристофаном, Платон выдавал желаемое за действительное. Так, почти через десять лет после выхода «Облаков» в 414 году до н. э. на Великих Дионисиях под псевдонимом «Каллистрат» Аристофан выставил свою комедию «Птицы». Это было время отправки Сицилийской экспедиции, успех или провал операции был еще не очевиден, и именно поэтому Аристофан не стал рисковать своим именем. Однако в комедии опять фигурирует Сократ. Глашатай обращается к основателю эфирного небесного города со следующими словами:

«О, основатель города эфирного!  
Когда б ты знал, как у смертных славишься  
И сколько у страны твоей поклонников!  
Пока еще не основал ты города, все люди просто бредили лаконцами:  
Они ходили грязные, заросшие, голодные и с палкой, по- сократовски.  
Теперь на птицах все они помешаны,  
И нам, пернатым, подражают с радостью.  
Как сук для нас, так суд для них пристанище.  
Корм ищут люди в чащах дел запутанных,  
купаются в пыли законов смертные.  
Едва лишь утром после сна поднимутся.  
Настолько сильным стало помешательство.  
Даже имена у птиц берут они.  
Один хромой торговец трясогузкою был назван,  
А Меланиппа кличут ласточкой,  
Стрижом – Филокла, Феогена – уткою.  
А Херефонт – упырь, а Мидий – перепел» [49].  
Назвав друга и ученика Сократа Херефонта упырем, Аристофан просто повторил свое высказывание в его адрес, сделанное целое десятилетие назад. А вот обвинение Сократа в том, что он грязен, волосат, ходит с палкой, голоден и, вообще, внешне выглядит как спартанец, было хоть и обидным, но удивить в Афинах никого не могло: в самый пик Пелопоннесской войны в Афинах хватало грязных и заросших, мужчин, подражающих спартанцам, также было хоть отбавляй. Так что на данную критику в свой адрес Сократ вряд ли бы расстроился.

В дополнение к данному описанию Сократа, чуть ниже, в «Птицах» Аристофан

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
добавляет:

«Есть в странах зонтиконогих неизвестное болото.  
Грязный там сидит Сократ,  
Вызывает души. Как-то за душой, ушедшей в пятки,  
Прискакал туда Писандр.  
Он верблюду молодому Перерезал горло бритвой,  
Не Писандр, а Одиссей.  
Стал он ждать. Упырь явился и припал к верблюжьей крови,  
А упырь тот – Херефонт» [50].  
И снова мы видим: вся критика Сократа сводится к тому, что он... грязный.  
Считать это серьезной критикой не представляется возможным.

Еще через десятилетие, в «Лягушках», поставленных Аристофаном в 405 году до н. э., уже очень близко к моменту суда над Сократом, герой комедии Эсхил (якобы великий трагик прошлого) говорит:

«Не сидеть у ног Сократа,  
Не болтать, забыв про Муз,  
Позабыв про высший смысл Трагедийного искусства, –  
В этом верный, мудрый путь.  
Слов громоздких и пустых  
Г ородить забор воздушный  
Празднословьем заниматься –  
Это могут лишь глупцы» [51].  
Таким образом, наш анализ отражения комедий Аристофана (и прежде всего «Облаков») в зеркале диалогов учеников Сократа Ксенофонта и Платона явно показывает:

– Аристофан самым активным образом участвовал в подготовке того негативного общественного настроения, от которого позже пострадал великий философ.

– В опасности данной деятельности Аристофана сам Сократ отдавал себе отчет с самого момента появления «Облаков», и первое время очень болезненно реагировал на искаженное представление о себе в афинском обществе.

Нет сомнений в том, что Сократ, как и всякий человек, обладал определенным самосохранением, в самый расцвет своей творческой деятельности (40–50 лет) он вряд ли желал стать жертвой неграмотного демоса. Соответственно, мы вправе предположить, что его рефлексия, явственно просматриваемая в «Апологии Сократа» Платона, должна была каким-то образом проявиться в его деятельности, во всяком случае в изменении той ее части, что могла вызывать особое раздражение в обществе.

Наш собственный анализ биографической информации о Сократе и анализ текстов Платона и Ксенофонта позволяет предположить нам, как минимум, три следствия выхода «Облаков» в деятельности непосредственно Сократа:

– во-первых, Сократ принципиально не стал принимать участия в опасной для себя публичной политике, куда его какое-то время тянул Алкивиад, являвшийся в эти годы другом Сократа и активным афинским политиком;

– во-вторых, тот факт, что при всей своей принципиальной ненависти к Сократу, как к «развратителю молодежи и опасному новатору-атеисту», ни в одной из своих комедий, вышедших после «Облаков», Аристофан больше не описывает ни натурфилософские увлечения Сократа, ни якобы вводимых им новых божеств. Отныне в комедиях критика Сократа является весьма поверхностной, она касается исключительно образа жизни философа, который также представлялся определенной части афинского населения странным и отталкивающим. А это, с нашей точки зрения, означает, что Сократ существенно уменьшил частоту своих диалогов на натурфилософские и религиозные темы, сводя свои рассуждения больше к этическим и гносеологическим проблемам;

– в-третьих, Сократ явно какое-то время (до наступления своей старости) уменьшил свою откровенность с теми юношами, в надежности которых он мог сомневаться. И это выражается в том, что начиная с 422 года до н. э., в кружке Сократа практически не появляются юноши из социально чуждых философу не аристократических семей. А, кроме того, судя по всему, именно этим было вызвано и то, что Сократ с этого момента времени уже не говорит о своих учениках, употребляя только ни к чему не обязывающее понятие: «мои

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) слушатели».

Таким образом, возвращаясь к вопросу о том, какова же была социальная направленность аристофановских произведений и какова была реакция на них как афинского общества, так и самого Сократа, можно увидеть следующее:

Афинское общество воспринимало Сократа как опасного нарушителя «мира с богами», вольнодумца, придумывающего новых богов, человека, способного отвращать детей от отцов, и вообще, заметно снижающего, если можно так выразиться, «качество» молодежи.

С учетом же того, что Афины вели затяжную войну, такого рода мировоззренческая порча молодежи грозила как внешними бедами (ухудшением физической боеспособности и падения боевого духа), так и бедами внутренними, социальными – уменьшением степени верности молодежи тем демократическим традициям, которым были верны те самые их отцы, авторитет которых подрывали рассуждения Сократа о том, что раз добродетель не передается от отцов к сыну, значит, и слушаться отцов, вроде бы как и не следует.

А поскольку афинский многотысячный афинский демос (в массе своей необразованный) вряд ли мог глубоко вникать в суть идей Сократа, то отвлеченные философствования великого Сократа были осмыслены демосом именно как опасные для его (демоса) социальной гегемонии, опасные для всего демократического строя. Таким образом, есть все основания полагать, что оценка Аристофаном Сократа вовсе не была личной, она отражала не просто глубинное непонимание деятельности Сократа малообразованным демосом, но и его прямое беспокойство за потерю своего господства в сфере идеологии, в сфере мировоззрения, осознанное решение, что все, не вписывающееся в рамки примитивно организованной афинской демократии, должно подвергаться травле.

Эта травля не состоялась в 422 году до н. э., сразу после выхода «Облаков», по причине того, что Аристофан, как это часто бывает с творческими интеллектуалами, сумел заглянуть в социально-политическое и идеологическое будущее Афин слишком далеко и потому не был понят своевременно. Однако, в отличие от необразованного демоса, немедленно отреагировав на опережающую критику Аристофана, Сократ сумел своевременно понять всю ту опасность, что сулили ему как сама трагедия Аристофана «Облака», так и та ее интерпретация в афинском обществе, что мы увидели в «Пире» Ксенофонта.

Правильно оценив тот опасный намек, что был подан ему в разговоре с сиракузянином, Сократ существенно изменил сферу приложения своего разума, полностью отказался от естественнонаучной тематики (которая у него, как у ученика Анаксагора, первоначально присутствовала) и сконцентрировался на моральной философии.

Таким образом, можно сделать вывод, что ярко выраженный морализм философии Сократа последних двух десятилетий его жизни – это в том числе стремление Сократа как бы выйти из под удара демоса, стремление избежать социального противостояния с теми, кто контролировал демократические Афины, стремление избежать участи Анаксагора и Фидия. Конечно, до конца этого сделать не удалось, и великий мыслитель позже все-таки стал жертвой необразованной и идеологически зашоренной гражданской массы. Однако те двадцать пять лет его творчества, что последовали за «Облаками» и общением на пиру у Каллия с неизвестным нам сиракузянином, позволили всему миру получить именно того Сократа, который навсегда вошел в мировую историю – мудрого, ироничного и неподражаемого, можно сказать, оказались почти подарком, некой «социальной форой», неожиданно для самого себя подаренной Сократу его недругом Аристофаном [52].

Завершая же эту главу и возвращаясь к нашей теме общения Сократа с молодежью, следует отметить, комедия Аристофана «Облака», правильно отразив факт большого авторитета Сократа у молодежи, верно показав демосу часть воззрений Сократа на богов и его натурфилософские увлечения молодости, тем не менее, так и не раскрыла суть его социально-философских и политических воззрений, не раскрыла то, собственно, ради чего и шла к философу молодежь.

Предполагая, что это досадное (для Аристофана) упущение так же явилось фактором, благодаря которому афинский демос не забеспокоился вовремя, и суд над Сократом был перенесен на четверть века позже, чем он мог бы состояться. Во втором, социально-философском, разделе данной работы мы

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
попытаемся рассмотреть именно ту часть высказываний и диалогов Сократа, которые либо имели явно выраженное политическое звучание, либо оказались такими мировоззренчески оппозиционными демократическому строю, что объективно стали частью идеологии оппозиционных демосу социальных слоев.

## Раздел второй. СОКРАТ И АФИНСКАЯ ДЕМОКРАТИЯ

### Глава 10. Социальный подтекст кризиса афинской демократии в конце V века до н. э

В первой главе данной работы, озаглавленной нами как «Социальный смысл и эволюция афинской демократии», мы обратили внимание на то, что понятие «демократия» – это вовсе не синоним термину «бесклассовое общество». Демократия рождается только в классовом обществе и только в процессе борьбы между классами. И, с нашей точки зрения, исторически может иметь три модификации.

Модификация демократии № 1. «Демократия социального компромисса» (демократия среднего класса). Данная демократия – это такое устройство власти, которое конституирует, формализует, оформляет по сути промежуточное, паритетное положение между общественными классами, достигнутое в процессе их борьбы между собой и зафиксированное благодаря влиянию и весу сильно разросшегося «буферного» среднего класса. Принятие основных политических решений происходит в данной системе исключительно после предварительного общественного обсуждения, в рамках публичнополитических отношений. С нашей точки зрения, это и есть, собственно говоря, демократия, демократия, так сказать, в ее «чистом», «классическом» варианте.

Модификация демократии № 2. «Демократия–аристократия». Данная демократия – это такое устройство власти, которое прикрывает явное социальное господство одного класса над другим, при котором господствующий класс считает целесообразным такое максимально возможное (для себя) удовлетворение запросов подчиненного класса, при котором тот воспринимает данное общественное устройство как благоприятное себе, «свое», не склонен к социальным конфликтам и активно участвует в политической жизни страны. Принятие основных политических решений происходит преимущественно в недрах управленческой элиты правящего класса, однако реакция на них общества обязательно учитывается и политический курс постоянно корректируется. Данная демократия по сути является разумным вариантом аристократии. (Именно такая демократия, с нашей точки зрения, существует сейчас в развитых странах Западной Европы и США.)

Модификация демократии № 3. «Демократия–диктатура». Такая демократия не более чем ширма, драпирующая на самом деле нескрываемое доминирование одного класса над другими, такое устройство политической власти, когда формально демократические процедуры таковыми на самом деле не являются, лишь имитируют реальное народоправство, а принятие основных политических решений происходит за рамками публично–политических отношений, в недрах управленческой элиты правящего класса, скорее, даже ее верхушки. Данная демократия – это по сути дела аристократия, олигархия, тирания или охлократия.

При этом мы отмечали также преходящий характер данных исторически обусловленных модификаций демократии, их нестабильность, взаимную эволюцию, объективно отражающую те социально–экономические процессы, что происходят в любом обществе. Подчеркивали, что внутренне, сущностно эволюционируя друг в друга, скрыто изменяя свое внутренне социальноэкономическое и политическое наполнение, внешне демократия может оставаться практически неизменной, функционируя формально в совершенно неизменившихся органах публично–политической власти. Что, собственно говоря, как раз сильно затрудняет анализ социальной сущности той или иной известной нам модификации демократии.

Так вот, античная афинская демократия эпохи первой половины V века до н. э. оценивалась нами как демократия второго варианта (демократия–аристократия), с явной тенденцией эволюции в сторону демократии первого варианта, в сторону демократии социального компромисса. Афинская демократия этого периода, с нашей точки зрения, являлась примером достижения такого социального компромисса между сословиями аристократов и богатых, с одной стороны, и среднего класса и социальных низов (за исключением рабов), с

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
другой, когда сторонам попросту было не нужно бороться друг с другом за какие-то экономические интересы. А раз так, то значит им и не было нужды создавать такую политическую площадку для этой борьбы, которая бы потребовала создания и контрнаправленных друг другу политических партий и соответствующих идеологий.

Исходя из выделенных нами этапов формирования и существования афинской демократии, это был седьмой этап, этап равного допущения к политической власти сразу двух крупных социальных групп: альянса

аристократии и богатой верхушки полиса и союза крупной социальной группы среднего класса и активно поддерживаемой государством за счет постоянного военного заказа группы бедного населения.

Однако в чистом виде этот этап продлился всего несколько десятилетий. Вследствие паразитизма Афин на взносах союзников по Афинскому морскому союзу, превратившись для значительной части афинской бедноты в средство получения пропитания, фактически в средство производства, политическая система демократических Афин уже в 460-х годах до н. э. начинает постепенно приватизироваться именно этой бедной частью афинского гражданства, что вполне закономерно приводит к нарушению сложившегося в полисе социального равновесия. Так и не превратившись из демократии- аристократии в демократию среднего класса, афинская политическая система начинает неумолимо трансформироваться в демократию- охлократию. Несколько раз при этом опасно приближаясь к установлению тирании.

После реформ Эфиальта (461 год до н. э.) и Перикла (450–429 года до н. э.), значительно увеличивших список тех политических и общественных обязанностей, за которые граждане получали государственное содержание, а также заметно усиливших народное собрание, реальной политической властью в Афинах стало обладать уже не все гражданское сообщество в целом, а только наиболее крупная его часть, состоящая преимущественно из городских низов и частично среднего класса. Аристократические роды, афинские богачи и значительная часть среднего класса, представляя из себя лишь малую часть Народного собрания, городского Совета и суда-гелизи, начинают так неуютно чувствовать себя на его заседаниях, что постепенно отходят от непосредственного участия в политике и даже перестают ходить на заседания Народного собрания [1].

В ходе этого, определяемого нами как восьмой, этапа существования афинской демократии (461–429 года до н. э.), тот самый социальный баланс между богатыми и бедными, что, собственно говоря, и породил афинскую демократию эпохи ее расцвета, со всей очевидностью, рухнул. В течение длительной эпохи гегемонии в Афинах Перикла эта внутренняя социальная реальность демократии всячески скрывалась, во всяком случае самим обществом осознавалось еще сравнительно мало. Однако крайне неудачное начало Пелопоннесской войны, сопровождающееся смертью Перикла в 429 году до н. э., быстро обнажило все накопившиеся экономические, социальные и политические противоречия, одновременно стало началом еще и того болезненного и затяжного процесса, который принято называть кризисом античного полиса и который в Афинах совпал еще и с кризисом демократического устройства [2].

Робкая попытка элитарных слоев получить-таки доступ к власти после смерти Перикла закончилась политическим разгромом неуверенного в себе Никия радикальным демократом Клеоном. Этот кожевник, представляющий интересы городских низов, привнес совершенно новые традиции в афинскую политику. Так, по сообщению Аристотеля, он первым стал кричать и ругаться на трибуне, выступая на Народном собрании, что очень нравилось тем социальным низам, что с недавнего времени стали на нем доминировать [3]. Увеличив плату судьям-гелиастам и тем самым обеспечив постоянное численное превосходство бедноты во время рассмотрения судебных дел (беднота, в отличие от хронически занятых богатых людей, не пропускала заседания, так как за это давали зарплату), тем самым Клеон зафиксировал социальное господство низов демоса по отношению ко всему гражданству в целом.

После гибели Клеона в сражении со спартанцами при Амфиполе, в течение 420-х годов до н. э., в Афинах быстро структурируется внутреннее политическое пространство. Поскольку всем социальным слоям становится совершенно ясно, что отныне власть уже не будет выражать интересы всего общества в целом, а только обеспечивать благополучие отдельных социальных сил (тех, кто, собственно говоря, находится у власти), это означало срочную необходимость

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
создания политических партий всеми теми классами, что имели свои четко понимаемые экономические и политические интересы. В результате этого формируется партия аристократии и крупного капитала во главе с Никием, партия среднего класса во главе с Фераменом и партия городских низов под лидерством Гипербола.

Одновременно с осознанием различными социальными слоями их собственного, нередко контрнаправленного, классового интереса и объективно вытекающего отсюда классового конфликта с другими социальными силами, в мутной воде бесконечных перепалок на Народном собрании и политической нестабильности, в афинском обществе постепенно начинает проявляться тенденция к установлению режима единоличной власти, тирании.

Как это часто бывает, люди, претендующие на тиранию, являлись выходцами из самых высших слоев общества (аристократии), а их основными методами политического продвижения являлись откровенная демагогия, популизм, беззастенчивая спекуляция на насущных проблемах полиса, способность великолепно улавливать малейшие изменения в политической конъюнктуре и готовность немедленно реагировать на это своим личным участием. Характеризуя тех, кто стремился к тирании, важно упомянуть следующее: на самом деле потенциальных тиранов совершенно не заботили проблемы того или иного класса, даже своего собственного: их беспокоила только возможность или невозможность прийти к единоличной власти, используя проблемы и энергию их решения абсолютно любой из борющихся социальных групп, даже себе социально чуждой.

И говоря о тех потенциальных тиранах, что начали обнаруживать себя в пока еще формально демократических Афинах (а реально это были уже Афины охлократические, Афины гегемонии социальных низов), очень важно подчеркнуть, что наиболее яркими из них были Алкивиад, Критий и Хармид, все трое – ученики Сократа.

Оценивая этот красноречивый факт, конечно, следует исходить вовсе не из того, что Сократ создал у себя целую школу по воспитанию будущих тиранов. Речь должна идти о другом: дети из знатных и богатых семей, стремящиеся быть интеллектуально выше своих сверстников из социальных групп победнее, имели такое важное преимущество для общения с Сократом, как свободное время и отсутствие необходимости помогать своим родителям. Кроме того, вырастая в атмосфере жесткой критики демократии в своих семьях и своем кругу, именно такие молодые люди были особенно восприимчивыми к идеям Сократа о том, что добродетель не является всеобщей и доступна только тем лучшим, которые, собственно говоря, и достойны управлять обществом. Поэтому тот факт, что многие из тех, кто стремился в Афинах к тирании, оказывались учениками Сократа, не должен нас удивлять: просто к Сократу шли так много юношей именно из ущемленных афинской демократией богатых и аристократических слоев, что выдвижение кого-то из них (малой части) в тираны являлось в конце V века до н. э. делом вполне естественным.

Примерно к 415 году до н. э. в Афинах установился такой относительный паритет уставших от войны и внутренних конфликтов политических сил, что, лавируя между ними, подросший ученик Сократа – стратег Алкивиад оказывается уже на шаг до установления режима собственной власти. Интересны способности этого честолюбивого политика: зная о том, что его могут изгнать остракизмом, он сумел договориться с лидером богатых Никием и, вовремя плюсовав голоса своих сторонников на Народном собрании, не только спас самого себя, но и добился изгнания из Афин (он уехал на остров Самос) лидера радикальных демократов Гипербола. И сам этот факт возможности альянса между оппозиционными демосу социальнополитическими группировками должен означать для нас, что борьба между классами все больше и больше переходила в сферу политики, а раз так, то и в сферу идеологии, в сферу мировоззрения. То есть в ту самую сферу, где признанным лидером Афин как раз был Сократ.

Несмотря на личное участие в юности в военных походах (вместе с Сократом) для рывка к тирании Алкивиаду не хватало только военной славы и готовых на все ради своего полководца солдат. Для достижения этих целей он своим авторитетом проводит через Народное собрание решение о так называемой Сицилийской экспедиции, о нанесении удара по сицилийскому городу Сиракузы, оказывающему спартамцам помощь своим флотом и подрывающему тем самым афинскую морскую гегемонию. Разумеется, руководство экспедицией поручалось самому Алкивиаду.

Однако в ночь перед выходом эскадры в море случился неприятный инцидент: группа пьяной аристократической молодежи разбила несколько герм – традиционно выставляемых возле афинских домов статуй бога Гермеса. Мало того, что по афинским понятиям это было чистой воды святотатством, поскольку Гермес был покровителем всех путешествий, это было еще и дурным знаком, предвестником военной неудачи.

Можно только предполагать, действительно ли совершенно авантюристический и возможно атеистически настроенный Алкивиад был причастен к этому преступлению, или же это было подстроено его политическими противниками. Лично наше авторское мнение заключается в том, что действия подобного атеистического характера вполне могли быть учинены подвыпившими слушателями Сократа, молодыми друзьями Алкивиада. Однако в любом случае суть остается одна: не решаясь осудить Алкивиада лично, афиняне осудили его сразу после отплытия эскадры. Однако, когда быстроходная афинская триера «Саламиния» догнала уплывшую эскадру, Алкивиад был уже вовремя предупрежден и тайно бежал в Спарту. Там он быстро вошел в доверие к спартанской знати и оказал множество ценных услуг царю Архдаму, подсказывая ему, каким именно образом лучше всего разгромить афинскую державу. Афиняне были возмущены поведением Алкивиада, что не могло не сказаться и на отношении к его другу и учителю Сократу...

Поскольку вместо бежавшего Алкивиада командовать Сицилийской экспедицией выпало теперь аристократу Никию, партия богатых в Афинах временно оставалась без ярких лидеров, а партия радикальных демократов – без изгнанного остракизмом лидера Гипербола. И вот в этой обстановке кратковременного политического затишья (ввиду отсутствия всех трех основных политических лидеров), осенью 411 года до н. э., как гром среди ясного неба на афинян обрушилась трагическая весть о том, что несколько сотен боевых кораблей и более десяти тысяч граждан-пехотинцев уже никогда не вернуться в родные Афины: экспедиционный корпус Сицилийской

экспедиции был полностью уничтожен коалицией сицилийских греков и спартанцев, погибли или были казнены в плену такие яркие афинские политики и военачальники, как Ламах, Эвримедонт, Демосфен и Никий [4].

То, что произошло вслед за этим, в историографии называется олигархическим переворотом, или тиранией Четырехсот. Однако, с нашей точки зрения, эти определения не совсем верны. Дело в том, что наиболее пострадавшей в кампании (да и в войне в целом) стороной в Афинах был средний класс, тот самый социальный слой, что обеспечивал демократии хоть какую-то политическую стабильность и поставлял в армию

тяжеловооруженных пехотинцев-гоплитов. Потеряв несколько тысяч отцов и братьев, родственники погибших в Сицилийской экспедиции, справедливо возмутились тем, что они сражаются и погибают, а вот Афинами в этот момент времени бездарно правят городские низы, не способные даже организовать помощь своей погибающей армии. Имея в тот момент времени такого нового лидера, как Ферамен, остатки зажиточного среднего класса перешли в политическое наступление.

Образовав альянс с богатой и аристократической верхушкой, наиболее недовольные середняки сумели отмобилизовать свой класс и мирным путем, после принятия соответствующего решения на Народном собрании, пришли к политической власти, захватили основные органы демократии. Примечательно и то, что в руководстве тирании Четырехсот оказывается и другой яркий ученик Сократа – Критий.

В ходе реформирования Афин под лозунгом «политии отцов» – такого древнего установления Солона и Клисфена, когда средние и богатые слои еще что-то значили в политике, они провели следующие реформы:

– уменьшили число тех, кто имел право участвовать в работе Народного собрания всего до 5000 человек, являвшихся состоятельными, сократив таким образом численность политически полноправных граждан почти в четыре раза (раньше в Народное собрание входило до 40 000 человек);

– вместо упраздненного городского Совета Пятисот был создан Совет Четырехсот, куда могли быть избраны опять-таки только состоятельные граждане;

– вместо десяти стратегов была введена должность так называемых пробулов, в число которых входили наиболее знатные и богатые граждане, также избираемые по цензу.

Но наиболее болезненным для афинского демоса был донесенный до нас Аристотелем закон о том, что отныне все государственные и общественные должности перестают быть оплачиваемыми (за исключением девяти архонтов и сорока человек членов исполкома Совета Четырехсот) [5]. Этот закон настолько сильно затрагивал непосредственные желудочные интересы гражданского большинства, что смириться с ним демос не мог просто физически: в противном случае он бы просто лишился средств к существованию, начал голодать.

Несомненно, что данными решениями пришедший к власти альянс «середняки+богачи+аристократы» так радикально-сильно откатнул маятник политического процесса в свою сторону, что удержать его в этой позиции было невозможно даже теоретически. (Или только репрессиями, на которые середняки и аристократы тогда не решились.) Именно об этом указал новому Совету Четырехсот один из его создателей Ферамен, который, потребовав некоторой демократизации нового строя, являющегося уже не демократическим, а как это имело место в эпоху Солона тимократическим, цензовым, и, получив отказ, демонстративно перешел на сторону демоса.

Тем временем, имея в качестве своего боевого резерва находящийся на острове Самос флот (а моряки и солдаты на нем были из демоса), афинские социальные низы и не думали сдаваться. Быстро придя в себя и узнав, что на Самосе для поддержки флота высадился поссорившийся к этому времени со спартанцами Алкивиад, демос использовал Ферамена и другого лидера Аристократа для подготовки демократического переворота. Впрочем, дело до него так и не дошло. Приближение самосской эскадры под руководством Алкивиада и союз демоса с Фераменом настолько отрезвил представителей среднего класса, которые уже осознали неправильность и нежизнеспособность своей перекошенной в правую сторону политической модели, что они по сути добровольно уступили власть торжествующему демосу.

Уже летом 410 года до н. э., после успеха флота под командованием Алкивиада под Кизиком, даже наспех созданное переходное-компромиссное правительство было низложено, в Афины вошел самосский флот и демократия была восстановлена в полном объеме. Алкивиад был объявлен спасителем демократии, однако, поскольку слишком многие еще хорошо помнили его предательство, он предпочел поднимать свой авторитет не на Народном собрании, а в морских походах. Он явно готовился к новому штурму вершин личной власти, но не знал, что события станут развиваться совсем по-другому.

Тем временем другой блестящий ученик Сократа Критий, который входил в олигархический Совет Четырехсот, очень тяжело переживал падение этого режима. Ведя провокационные разговоры на тему особых прав сильных на подавление всего остального коллектива, он объективно конкурировал с Алкивиадом и потому через два года был изгнан из Афин и уехал в Фессалию. Там он пытался спровоцировать социальные конфликты между пенестами (илотами – крепостными) и знатью, стремясь либо в духе Солона выступить в роли «примирителя сословий», либо учредить демократию и на ее волне стать тираном. Судя по всему, именно в это время завязываются хорошие личные отношения между Критием и спартанцами, которые были заинтересованы в своем продвижении на север Эллады.

Говоря сейчас о тех, кто явно стремился к тирании, об Алкивиаде и Критии, отныне двух враждующих между собой учеников Сократа, следует отметить, что демократия после политической борьбы 411–410 годов до н. э. существенно отличалась от демократии до Сицилийской экспедиции и Совета Четырехсот. Это был классический пример изменившейся социальной сути демократии при формально стабильной и неизменной ее публично-правовой организации. Отличия эти, с нашей точки зрения, заключались в следующем.

Политические следствия афинского кризиса 411–410 гг. до н. э

Первое. Если мы определяли афинскую демократию восьмого этапа как господство демоса при сохранении в целом дружественного отношения к средним и богатым социальным слоям, то наступивший после падения Совета Четырехсот



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
девятый этап существования афинской демократии характеризовался уже тем, что в процессе самообороны эта демократия окончательно трансформировалась в демократию исключительно социальных низов, стала в чистом виде политической диктатурой низших слоев демоса, по определению античных историков – охлократией.

Второе. В процессе событий 411–410 годов до н. э. так называемый «средний класс» явно дистанцировался от политически господствующих в полисе социальных низов, проявил себя как возможный союзник страны богатых и знатных граждан. Таким образом, он объективно должен был вызвать недоверие и у правящего класса социальных низов, оказаться для них политически и социально чужеродным. И хотя средний класс и сыграл ключевую роль в относительно мирном процессе возвращения власти демосу, достижение полного мира и взаимопонимания между двумя этими социальными стратами, отныне стало весьма маловероятно.

Третье. В это же время элитарные классы богачей и аристократов смогли убедиться в явной партнерской ненадежности среднего класса, явно осознали, что в своей борьбе с господством в полисе социальных низов рассчитывать на середняков явно не приходится. И это понимание должно было прямо способствовать политической консолидации высших слоев афинского общества, началу подготовки ими такого политического реванша, когда в отличие от периода власти Совета Четырехсот, доминирование элиты над социальными низами должно было быть защищено уже гарантированно. В том числе самими жесткими и, если надо, кровавыми методами. А для осуществления этой политической консолидации была необходимость в создании такой идеологии, которая обеспечила для этого сначала мировоззренческие основания, доказала моральное право на политическую власть только избранных, лучших. (И теории Сократа оказывались для этого вполне уместны!)

Четвертое. Сумевший сохранить в 410 году до н. э. политическую власть демос четко осознал, что его власть не настолько прочна, как это казалось ранее, что претензии на нее других социальных слоев могут в любой момент перейти от теории к практике и дойти вплоть до уличных боев и вооруженного переворота.

Пятое. Эта возникшая особая социально–психологическая настороженность вернувшего утраченные было господствующие позиции демоса тут же нашла свое выражение как в нанесении превентивных ударов по тем политикам, кто мог представлять опасность для политического доминирования демоса, так и в стремлении любой ценой защитить свое идеологическое пространство, не дать позволить другим, оппозиционным идеологиям постепенно подточить убеждение о том, что принимать участие в управлении могут совершенно все, даже нищие и неграмотные граждане, даже деклассированные элементы. Борьба в сфере именно идеологии становилась в Афинах в этот момент времени наиболее острой, приоритетной...

Отметив все это, необходимо подчеркнуть: Именно на период действия этих социально–политических последствий тирании Четырехсот (410–404 годы до н. э.) и выпадает период наивысшего творческого расцвета Сократа, именно в это время он обладает такой харизмой, которая максимально влечет к нему политически активную молодежь. И именно поэтому все эти социальнополитические обстоятельства не могли не отразиться в его творчестве.

Как уже было сказано выше, тем временем наступает второе возвышение ученика Сократа Алкивиада. Однако этот талантливый политик и военачальник допустил грубейшие ошибки при командовании флотом и, завязав случайный прифронтной роман, по сути временно отстранился от управления своей эскадрой. Воспользовавшись элементарным отсутствием афинского командующего, не менее талантливый спартанский наварх Лисандр весной 406 года до н. э. разбивает афинский флот у мыса Нотион, недалеко от побережья Малой Азии. Памятуя о прошлых прегрешениях Алкивиада, афиняне прокляли его, и, не дожидаясь суровой кары, тот бежал.

В августе 406 года до н. э. более внимательные и ответственные афинские стратеги сумели переиграть спартанский флот и разгромили его в битве у Аргинусских островов. Спарта потеряла более 70 триер и своего флотоводца Калликратида, однако ввиду неожиданно случившегося шторма, афинские моряки не успели спасти тех своих сограждан, кто выпал во время боя в море, не подобрала тела павших. С точки зрения тогдашних эллинов, лишиться

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
захоронения на Земле являлось вопиющим оскорблением усопших, а неоказание помощи раненым было верхом пренебрежения и по сути косвенным убийством. Массовый траур перечеркнул радость от победы и спровоцировал демос на скандальное судебное разбирательство, вошедшее в историю Афин как «дело стратегов». В ходе разбирательств, имевших завуалированный социальный подтекст (многие стратеги имели аристократические корни), одним списком к смерти были присуждены все стратеги, командовавшие битвой при Аргинуссах, в том числе и сын Перикла от Аспасии Перикл и Фрасил, один из тех храбрых демократов, что в 411 году поднял демократическое восстание на острове Самос против Совета Четырехсот.

Нелишне будет сказать, что единственным, кто из членов Городского совета выступил против данного решения, оказался Сократ. Волею судеб, именно в этот год Сократ был избран в члены Совета Пятисот (Буле) от своего дема Алопека, филы Антиохиды. И именно в момент судебного разбирательства над стратегами ведущей филлой была как раз родная для Сократа фила Антиохиды. То есть в течение афинского месяца (примерно 40 дней) основные решения принимались как раз пятьюдесятью членами этой филы. Заседания этой группы, называемой булевтами, называлось пританеией, а сами эти члены совета – пританами.

Сократ как раз в это время был в числе пританов, а в самый день голосования даже эпистатом, временным Председателем афинского городского Совета сроком на одни сутки. Так вот, получив полномочия, на уже собранном Народном собрании, Сократ попросту отказался ставить вопрос на рассмотрение, считая данную спешку совершенно противоречащей основным законам и традициям Афин, и так и не позволил его проголосовать, несмотря на то колоссальное давление, что было на него оказано.

Тем не менее, на другой день вопрос был все-таки проголосован и стратеги казнены. Потеря наиболее компетентных на тот момент времени стратегов быстро доказала гибельность критикуемых Сократом убеждений демоса о том, что главнокомандующих легко можно назначать обычной жеребьевкой. В августе следующего 405 года до н. э. основная афинская эскадра (в 200 триер) была уничтожена в сражении при Эгоспотамос, спартанский наварх Лисандр блокировал Афины с моря, цари Агис и Павсаний с суши. Участь этого великого города оказалась предешена.

Апрель 404 года до н. э. поставил точку в истории затяжной Пелопоннесской войны. Согласно историку Юстину, сломленные всеми военными тяготами, после долгой голодовки, похоронив множество своих граждан, афиняне стали просить мира. Спартанцы заявили, что пойдут на него, если афиняне впустят спартанский гарнизон, разрушат обе линии стен от Афин к Пирею, откажутся от всех территорий за пределами Аттики, выдадут все уцелевшие корабли, примут назад изгнанников и вернуться к «патриосу политеии», то есть к таким выгодным для богачей и аристократов политическим установлениям, что были в эпоху Солона – Клисфена [6].

Спартанский командующий Лисандр вошел в город и обеспечил возвращение в Афины так называемых изгнанников, преимущественно участников организованного в 411 году Совета Четырехсот, в том числе дружественного для спартанцев ученика Сократа Крития. Именно Критий и его родственник Хармид становятся ключевыми фигурами в организованном в этом же 404 году до н. э. под давлением спартанцев Совете Тридцати, вошедшим в мировую историю как тирания Тридцати. Тираны были выбраны на Народном собрании, проходившем в первой половине июля 404 года до н. э. в театре гавани Мунихия, при участии Лисандра и под контролем спартанского войска, расквартированного в Декелее [7].

Придя к власти, «тридцать тиранов» тут же избрали городской Совет Пятисот исключительно из дружественных себе богатых граждан, создали полицию из трехсот биченосцев и физически уничтожили, с помощью персов, Алкивиада. Новая конституция тиранов состояла из того, что были отменены те законы Эфиальта и Перикла, что допускали к власти социальные низы, а кроме того, было заявлено, что отныне иметь возможность быть избранными могут не более трех тысяч человек, разумеется, на основе их высокого имущественного ценза и политической благонадежности.

Нет никаких сомнений в том, что приведенная к власти спартанцами тирания Тридцати, постепенно становящаяся тиранией лично Крития и Хармида, не являлась официальным выразителем интересов всего сообщества богатых граждан

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) и аристократов Афин. Об этом свидетельствует хотя бы то, что, испытывая финансовые трудности, тираны подвергли казни целый ряд богатых граждан только ради конфискации их имущества. Однако, не согласовывая свои действия со своим классом, действуя не просто тиранически, а по сути эгоистически, «тридцать тиранов», тем не менее, объективно как бы исправляли историческую несправедливость и резко перемещали маятник политической власти из положения «резко влево» в положение «резко вправо».

При всей своей самодостаточности, а по существу, самонадеянности, Тридцать тиранов объективно исполняли социальный заказ той части афинской элиты, что мечтала буквально физически уничтожить и сам охлос и его лидеров. Губя многих отдельных представителей своего класса, но тем не менее защищая его политические интересы в целом, «тридцать тиранов» явились закономерной реакцией представителей высших слоев общества на многолетнюю гегемонию афинского демоса.

Постепенно Афины захлестывает волна массовых казней. Против Тридцати выступает Сократ (в одной из глав об этом мы поговорим подробнее), из состава тиранов демонстративно выходит Ферамен, сыгравший когда-то столь важную роль в падении тирании четырехсот. После публичной казни Ферамена и множества его сторонников у афинян по приказу Крития было отобрано все боевое оружие, а на Акрополь был введен спартанский отряд.

Все это вместе взятое полностью дискредитировало тиранию Тридцати в глазах афинского общества. Озлоблены были те постепенно возвращающиеся в Афины ветераны флота, что были выходцами преимущественно из отстраненных от власти социальных низов. Из Афин начинается повальное бегство, но так как всем государствам, зависящим от Спарты, было запрещено принимать афинян, все они стали концентрироваться в Фивах и Аргосе, особенно, ввиду их близости, в Фивах. Находя себе приют в деревнях на окраинах Аттики (на границе с Беотией), недовольные правлением тиранов начинают создавать свои военные отряды. Один из таких отрядов был организован Фрасибулом, бывшим героическим навархом афинского демократического флота на Самосе. Бежав в Филу, сильнейшую пограничную крепость Аттики, изначально имея при себе не более тридцати сторонников, и за полгода доведя свой отряд почти до тысячи человек, в декабре 404 года до н. э. в ходе удачной ночной вылазки Фрасибул захватил главную афинскую гавань Пирей и призвал под свои знамена всех недовольных тиранией Крития.

Мобилизовав моряков и гребцов флота в Пирее, в течение нескольких дней Фрасибул укрепил свою армию, а авторитет тиранов, тем временем, резко упал. Судьба афинской демократии решилась в двух схватках на холме Мунийей. Во время второго сражения, лично ведя наступающих в бой, был убит лидер тиранов Критий. Проявив верх дипломатичности, Фрасибул воздержался как от прямого штурма Афин, так и от казни всех тех, кто поддерживал тиранию. Остатки олигархического слоя Афин получили возможность спокойно покинуть Афины и уехать под покровительство храмов аттического религиозного центра Элевсин. В Афинах было создано кратковременное переходное правительство 3000 богатых граждан, быстро трансформировавшееся в уже привычную демократию охлократического образца.

Угроза нового пелопоннесского вторжения под командованием Лисандра было пресечено негативно относящимся к нему спартанским царем Павсанием. При посредничестве царя Павсания, Фрасибул и олигархическое охвостье заключили мир на следующих условиях: никто не подвергнется изгнанию и конфискации имущества, кроме оставшихся в живых тиранов и десяти стратегов, избранных после них и правивших в духе крайней жестокости [8].

В 403 году до н. э. афиняне официально восстановили свой демократический строй. А в 401 году потерпели поражение те олигархи, находящиеся в Элевсине, что занимали наиболее непримиримые позиции. Элевсин вновь воссоединился с Афинами, афинские политики стали заниматься восстановлением ушедшего в небытие после поражения в Пелопоннесской войне Афинского морского союза. Внешне все вернулось на круги своя...

С точки зрения социально-политического анализа данной ситуации, борьба против навязанного иноземными захватчиками тиранического режима явно оказала положительное воздействие на афинское общество, так или иначе, но все-таки снова сплотив социальные низы, средний класс и элиту афинского полиса. Очевидно и то, что афинские политики сделали определенные выводы из всего случившегося за период Пелопоннесской войны и попытались хоть

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) частично снизить политическое влияние социальных низов. Однако, как сообщает нам Аристотель, ничего из этого не вышло. Прочитируем его «Афинскую политику»: «Плату за посещение Народных собраний

первоначально решили не вводить, но когда на собрания народ не стал собираться, народ и пританы должны были придумывать различные ухищрения, чтобы явилось число, достаточное для действительности голосования. Сперва Агиррий изыскал средства для платы по одному оболу, затем Гераклид Клазоменский по прозвищу Царь – по два оболы, потом снова Агиррий – по три оболы» [9].

Причин, из-за которых вернуться в эпоху до потакавших демосу Эфиальта и Перикла так и не удалось, оказалось довольно много: это и физическое истребление за время войны гоплитского среднего класса и сформировавшееся отчуждение от Народного собрания афинской элиты, но, самое главное, выявившаяся техническая невозможность функционирования афинской демократии без политически активного демоса. Из приведенного пассажа Аристотеля очевидно: не получая денег за участие в Народном собрании, демос на него уже не ходил и кворум попросту не собирался. А вот, получая деньги, те же самые люди тут же начинали на Народное собрание ходить.

Таким образом, мы одновременно видим как шантаж политиков демосом (если мы вам нужны – платите), так и отсутствие у демоса развитой социальной ответственности за судьбу страны в целом. Для афинского демоса конца V века до н. э. Народное собрание – уже не столько место принятия решения по важнейшим вопросам жизни страны, сколько корпоративное место зарабатывания денег для представителей социальных низов. И это доходное место многочисленная корпорация низов демоса, судя по всему, отдавать уже никому не собиралась.

Так, афинская демократия конца V – начала IV веков до н. э. по существу являлась уже формой политического компромисса между общественными классами, диктатурой демоса: формой получения заработной платы той социальной группой низов демоса, что сумела отжать от политического процесса другие группы, приватизировала свое право на получение дохода, отстояла его в жесткой социальной борьбе и продолжала ревниво защищать свои права на паразитическое существование за счет других социальных слоев и союзников по возрождающемуся уже Второму Афинскому морскому союзу [10].

Сохранившаяся отдаленность среднего и богатого класса от процесса принятия политических решений логично приводила к дальнейшему усилению их политической апатии. Специалисты по истории Афин этого периода впервые отмечают именно массовое стремление уклониться от эйсфоры – особого чрезвычайного налога для блага государства, налагаемого преимущественно на богатых [11]. Таким образом, мы можем с полным правом констатировать: «Разложение полисной системы включало в себя ослабление полисной солидарности, уз, соединявших граждан полиса как коллективных землевладельцев и рабовладельцев» [12].

Отсюда нам становится понятна дальнейшая печальная судьба Афин в IV веке до н. э.: политика, ассоциированная только с достижением материального блага всего одной из общественных групп, редко является длительной и жизнеспособной. Поэтому неудивительно, что гораздо более тесно спаянные коллективы других полисов – спартанский, фиванский, а затем и македонский, начинают с легкостью одерживать победы над тем полисом, под внешней оболочкой которого скрывалось социальное господство всего одного из многих социальных слоев.

Фиксируя свою позицию, что после свержения в 404 году до н. э. тирании Тридцати, формально восстановив демократию, правящие низы афинского демоса так ничему не научились и вновь откачнули социальный маятник «влево и до конца», мы констатируем, что афинский социум, таким образом, вошел в десятую фазу существования демократии, которая являлась уже фактической охлократией, политическим доминированием социальных низов.

И данное политическое доминирование может быть охарактеризовано нами как несущее в себе:

– желание демоса отомстить тем другим социальным силам, что в период тирании временно отстранили низы демоса от политического господства;

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
– желание недопустить повторения подобной ситуации своевременным реагированием на недоброжелательность или усиление иных социальных сил;

– желание исключить возникновения той оппозиционной идеологии, которая могла бы способствовать политическому ослаблению социальных низов и потери ими социальной и политической гегемонии.

Теперь, лучше понимая социальный подтекст того кризиса афинского полиса и того кризиса афинской демократии, на которую пришелся наивысший творческий расцвет Сократа как философа, социолога и этика, нам будет гораздо проще:

– обнаруживать тот или иной социальный характер различных концепций Сократа;

– понимать идеологическое значение формулируемых и постулируемых им ценностей и мировоззренческих принципов;

– выяснять степень конфликтности его идей и оценок с господствующей в Афинах второй половины V века до н. э. идеологией социального гегемона полиса – низов демоса, с характерными для него воззрениями на суть и природу политической деятельности, оценками роли и значения политиков и должностных лиц.

Таким образом, в последующих главах данного социально-философского раздела мы проанализируем те диалоги Сократа, в которых содержатся такие

оценки афинского общества, его общественной и политической системы и общих принципов человеческого бытия, которые могли иметь мировоззренчески-идеологическое значение для существования афинской демократии третьего, охлократического этапа, в том числе оказывались для нее оппозиционными.

И исходя из нашего анализа, в заключительных главах данной работы мы попытаемся еще раз понять и оценить как причины итогового конфликта между Сократом и его демократическим обществом, так и их социально-философский подтекст.

#### Глава 11. Конфликт сократовской идеи правления «лучших» с реальностью демократического общественного сознания

Указав в первом разделе, что социальным стержнем, социальной сутью учения Сократа по сути дела стал призыв сначала выделять из общества и увеличивать число тех богоизбранных и добродетельных людей, которых можно называть лучшими, а затем передавать им всю полноту власти в гражданском коллективе, мы должны понимать, что имеющаяся в эпоху Сократа античная демократия (в своем стремящемся к охлократии варианте), исторически как раз и складывалась методом «от противного», методом борьбы широких слоев демоса как раз с теми, кто причислял себя к «лучшим», и на этом основании требовал себе политической власти.

В этом смысле, совершенно ясно, что сократовский призыв к передаче власти «лучшим» и добродетельным, хотя и являлся по своей сути модернизаторским стремлением выйти из кризиса полиса путем создания умелой аристократической элиты или режимов личной власти (тех самых, к которым полисы чуть позже все-таки как раз и пришли), в эпоху самого Сократа должны были осмысливаться гражданами не иначе как... возврат к прошлому, возврат к тем временам сто-двести лет назад, когда Афины на самом деле управлялись аристократами и тиранами.

Априори понимая, что сам факт существования в Афинах конца V века демократии, насчитывающей, начиная от момента своего становления при Солоне вот уже почти два столетия своей истории, не мог бы иметь места без поддерживающего его определенного демократического общественного сознания, нам следует понимать и всю объективность того конфликта, что в конечном итоге и произошел между афинским демократическим обществом (настроенным на борьбу с «лучшими») и Сократом (выступающим за диктатуру и гегемонию как раз этих самых «лучших», но поданных теперь уже не с социальной, а с философской точки зрения). А для лучшего его понимания в данной главе предлагается показать следующее: породив такого

высокоинтеллектуального индивида, как Сократ, само афинское общество также

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
являлось в определенном смысле этого слова интеллектуальным. Однако это был интеллект общественный, так сказать групповой, интеллект, часто ведущий себя правильно, но при этом не имеющий возможность обосновать правильность своего коллективного поведения разумно-логически, понимаемо для Сократа.

Общественное сознание афинского демоса, безусловно, можно определять только как обыденное, стихийное. Однако, говоря о том общественном сознании демоса, что создало когда-то афинскую демократию и было готово упорно защищать ее в том числе и от Сократа, нужно понимать изначальное, античное значение термина «демос», аналогичного римскому – «популюс», народ. То есть демос – первоначально это вовсе не только «охлос», не чернь, не социальные низы гражданских общин. Первоначально демос – это очень широкие общественные слои, включающие в себя собственно все полисное полноправное население – начиная от поденщиков на верфях и заканчивая богатыми торговцами, владельцами ремесленных мастерских и даже аристократами. И в этом общем слое полноправного населения, вне всякого сомнения, хватало и тех, кто достаточно разумно понимал суть демократии, аристократии и режимов личной власти, и в целом правильно угадывал то, каким образом следует противодействовать узурпации власти лучшими.

Отсюда понятно, что анализируя социальные (а потому и мировоззренческие и идеологические) причины конфликта Сократа с его демократическим социумом, нам следует четко понять, каким же являлся менталитет среднего афинского гражданина, каким образом он представлял себе власть и опасности, таящиеся во власти, что он думал о «лучших», аристократии и тирании, чего он боялся в политическом пространстве и с чем боролся. Поэтому в рамках этой довольно обширной главы из суммы различных высказываний современников Сократа, как из мозаики, мы попытаемся собрать ту самую картинку демократического менталитета, с которым неизбежно должны были взаимодействовать те оценки и взгляды Сократа, что могли быть приложены к социально-политическому пространству Афин. А уже в последующих главах данного раздела мы попытаемся увидеть, имелись ли между ними разночтения, и если имелись, то каков же был их характер.

Итак, даже самый общий анализ произведений Геродота, Фукидида и Ксенофонта показывает, что афинский демос явно отдавал себе отчет в двойственности, парадоксальности политической власти. Она виделась гражданами одновременно и как инструмент улучшения жизни социума, и как страшный антиобщественный механизм в руках возможного тирана, отчуждавшего власть от демоса. При этом сама многовековая историческая практика наглядно показывала: плюсы и минусы власти зависели от одного единственного фактора – от поведения человека(людей), к которому в руки попала значительная власть.

И все это хотя бы потому, что реализация демократической власти, несмотря на то, что абсолютно все решения в полисах принимались коллегиально и при непосредственном и прямом участии демоса, согласно общественной практике, она должна была все равно осуществляться через хоть и временных, но все-таки лидеров, посредством полисных магистратов. И природа самой власти виделась в античности все-таки в воле индивида, в его стремлении к самореализации в рамках того социума, к которому он принадлежит, в стремлении к лидерству и обладанию материальными богатствами и высоким социальным статусом.

Отсюда понятно, что демократические коллективы были просто обязаны смягчить, размагнитить, разминировать эту потенциально опасную ситуацию хотя бы за счет закладывания в демократическую ментальность идеи принципиального равенства всех граждан как потенциальных лидеров, только с учетом того обстоятельства, что лидерские качества одного проявлялись в одних обстоятельствах, а другого – в других. Отсюда в полисах по сути принуждали всех граждан участвовать в политической жизни – чтобы исключить того, чтобы лидеры – потенциальные тираны – не могли обосновывать свое стремление монополизировать власть ссылаясь на то, что кроме них судьба родного полиса никого не интересует, дать возможность проявить свои лидерские качества абсолютно всем гражданам.

Отдавая себе отчет в том, что у лидерства как у формы проявления политической (и в более широком смысле слова социальной) власти может быть многообразие превращенных форм, не сводимых только к военному лидерству, гражданский коллектив, существующий в рамках демократической модели властного устройства, одновременно понимал, насколько сложной для него является задача по ежедневному и ежечасному контролю за опасной стороной

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
власти, то есть за теми прирожденными или ситуативными лидерами, которые могли в любой момент времени попытаться создать режим своей личной власти – тирании.

Важно и то, что если мы говорим в данном случае о уровне массового сознания, то следует учитывать, что в нем, кроме разумного, рационального отношения к власти, должно было существовать и эмоциональное, более удобное для формирования именно коллективных представлений о власти, более удобное для организации коллективной деятельности вокруг демократической власти. И на эмоциональном уровне любая попытка устойчивого закрепления в руководстве полиса тех или иных персоналий, которые могли обосновывать свое стремление к политическому монополизму своей «лучшестью», одновременно, своей оборотной стороной, должна была вызывать раздражение и озлобление тех, кого от власти объективно отчуждали; других потенциальных руководителей из числа граждан, то есть всех остальных членов гражданского коллектива.

Логичным развитием данной схемы полисного общественного сознания становилось утверждение, что тот или иной человек, став лидером или даже стремясь к этому, таким образом как бы умалял потенциальные возможности других, покушался на их право на самореализацию через социальную (в том числе политическую) власть. Ведь, если мы говорим о полисе как о социуме, который двигался от традиционного общества к гражданскому, необходимо помнить, что в нем происходит «принципиальное смешение общественных приоритетов в сторону человека, индивида, личности – расширение возможностей его самостоятельности, его субъектной компетенции» [1].

Социальные же эксперименты в полисах (смена монархии на аристократию, аристократии на тиранию, тирании на демократию, демократии на олигархию, олигархии на охлократию) довольно быстро убедили античных граждан в том, что не всегда было осознаваемо даже в Новейшее время: Главная проблема в функционировании любого политического строя – сам человек, точнее, его биологически predetermined инстинктами тщеславие и корыстолюбие, склонность не просто доминировать, но и исключать возможность потери своего доминирования и выдвижение других лидеров любыми, даже самыми кровавыми способами.

Вследствие этого, в полисной общественной ментальности, начиная с самого раннего времени, присутствовало четкое понимание двух моментов, относящихся непосредственно к взаимному влиянию власти и человека:

– к созданию системы устойчивой личной власти теоретически могут стремиться практически все политически активные граждане полисов, и если не всегда на практике, то, во всяком случае, хотя бы в собственных мечтаниях и замыслах;

– не только само обладание существенной властью, но и даже осознанное стремление к ней таинственным способом, тут же освобождало дремлющие в каждом человеке дурные наклонности, делало его опасным для социума.

О том, что обе данные позиции были прекрасно представлены не только на уровне теоретических размышлений отдельных философов, но присутствовали именно в массовом, обыденном сознании, можно проиллюстрировать на множестве примеров из античных источников.

Так, уже тиран-мудрец VII века до н. э. Питтак из Митилены констатировал: «Человека проявляет власть» [2]. При этом, по мнению античных граждан, вред от того или иного политического неверного шага, сознательного или не сознательного, был гораздо страшнее, нежели от обычной беды, так как он распространяется на целые народы и передается из поколения в поколение. Демокрит был убежден: «дела государственные надо считать много более важными, чем все прочее; каждый должен стараться, чтобы государство было благоустроено, не добиваясь больше почестей, чем приличествует, и не захватывая большей власти, чем это полезно для общего дела. Ибо государство, идущее по верному пути – величайшая опора. И в этом заключается все: когда оно в благополучии, все в благополучии, когда оно гибнет, все гибнет» [3].

Диоген утверждал, что по милости одного неразумного политика гибнут целые народы, когда замышляют недостойные дела и ведут войну там, где нужно сохранять мир [4]. По словам младшего современника Сократа афинского оратора IV века до н. э. Исократ, «государствам и правителям следует проявлять добродетель и избегать преступлений гораздо больше, нежели

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
простым людям – ведь человек дурной и нечестивый может умереть раньше, чем поплатиться за свои проступки, государства же, вследствие того, что они бессмертны, всегда несут наказания и от людей и от богов» [5].

Античные граждане V века до н. э. были абсолютно убеждены в том, что:

– зло, сопровождающееся должностями, почестями и обладанием материальными ценностями, на практике оказывается для людей более привлекательным, нежели скромная добродетель (в том числе и политическая);

– сопротивляться этому столь соблазнительному злу в одиночку практически невозможно: моральное разложение наступает очень быстро и приходит практически незаметно, нередко вообще не осознаваясь самим человеком.

Так, ученик Сократа Ксенофонт, неплохо знающий общественнополитический строй своих родных Афин, был глубоко убежден: «Очень часто порочные привлекают к себе гораздо больше людей, чем честные. Заманивая наслаждением, представляемым немедленно, порок таким образом вербует себе множество единомышленников, тогда как добродетель, указывающая крутой путь к вершинам, не слишком привлекательна в настоящем, чтобы за ней следовали тогда, когда другие увлекают тебя по наклонному и соблазнительному пути порока» [6]. И данное высказывание было по сути развитием тезиса еще его учителя Сократа, который говорил: «Худшие преступники выходят из числа сильных и могущественных, но, разумеется, и среди них могут появиться достойные люди, и тогда они вызывают особого восхищения. Ибо это трудно, и потому особенно похвально – прожить всю жизнь справедливо, обладая полной свободой творить несправедливость. Таких людей немного, а большинство властителей – злы и порочны... Вообще же, большинство граждан всегда думает о наживе денег, о домашнем устройении, о том, чтобы попасть в стратеги, о том, чтобы руководить народом» [7].

В «Истории» старшего современника Сократа – историка Геродота содержится любопытный диалог нескольких персов (которым по сути дела приписываются мнения эллинов), рассуждающих на темы монархии и демократии. Их общее мнение таково: при любой форме правления даже самый благородный человек, будучи облечен высокой властью, не останется верным своим убеждениям, так как от богатств и роскоши в нем зародится высокомерие и разовьется зависть, и так присущая человеческой природе. Резюме простое: «Стремление первенствовать и проводить в жизнь свои замыслы имеется у каждого человека. Именно поэтому между людьми происходят ссоры, которые приводят к кровопролитным смутам» [8].

Современник Сократа Фукидид считал, что источником всех гражданских бед является жажда власти, свойственная человеку. Вслед за ним Исократ признавал, что «стать тираном – это желание, которое имеется у всех, просто не все в состоянии предпринять к этому практические шаги» [9]. А раз так, то все демократически настроенные граждане должны подозревать в стремлении выделиться и встать выше других граждан, показать свою «лучшесть». И ни в коем случае не позволить претенденту на тиранию создать для этого предпосылки, в том числе не дать возможности убедить всех, что он в чем-то добродетельнее их или подготовленнее.

Принципиально важным следует считать и то, что античные граждане понимали: поскольку власть опасно изменяет и изначально даже очень порядочных людей, значит, любые утверждения о богоизбранности того или иного добродетельного политика, тем не менее, не являются гарантией того, что он сумеет устоять перед соблазнами большой власти. Так, отражая взгляды именно демоса, афинский комедиограф Аристофан писал:

«Посмотрите теперь на ораторов вы в государстве:  
Пока они бедны,  
То с народом своим и государством, они Поступают всегда справедливо.  
Но лишь станут богаты, казну обокрав,  
Справедливость их тотчас исчезнет.  
Строят козни они против граждан своих,  
Поступают враждебно с народом» [10].

И даже ученик Сократа Платон, относящийся к жизни со значительно большим реализмом, чем его учитель, описывая ситуацию в выдуманной им Атлантиде, так описывал процесс моральной деградации правителей: «В продолжение многих поколений, покуда не истощилась унаследованная от бога природа, великие правители Атлантиды повиновались законам и жили в дружбе со сродным им



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
божественным началом: они блюли истинный и во всем великий строй мыслей, относились к неизбежным определениям судьбы и друг к другу с разумной терпеливостью, презирали все, кроме добродетели, ни во что не ставили богатство и с легкостью почитали чуть ли не за досадное бремя груды золота и прочих сокровищ. Они не пьянели от роскоши, не теряли власти над собой и здравого рассудка под воздействием богатства, но, храня ум и трезвость ума, отчетливо видели, что и это все обязано своим возрастанием общему согласию в соединении с добродетелью, но когда становится предметом забот и оказывается в чести, то и само оно идет прахом и вместе с ним гибнет добродетель.

Пока они так рассуждали, а божественная природа сохраняла в них свою силу, все их достояние, нами описанное, возрастало. Но когда унаследованная от бога доля ослабела, многократно растворяясь в смертной примеси, и возобладал человеческий нрав, тогда они оказались не в состоянии выносить свое богатство и утратили благопристойность. Для того, кто умеет видеть, они являли собой постыдное зрелище, ибо промотали самую прекрасную из своих ценностей; но неспособным усмотреть, в чем состоит истинно счастливая жизнь, они казались прекраснее и счастливее всего как раз тогда, когда в них кипела безудержная жажда и сила.

И вот Зевс, бог богов, блюдущий законы, хорошо умея усматривать то, о чем мы говорили, помыслив о славном роде, впавшем в столь жалкую развращенность, и решил наложить на него кару, дабы он, отрезвев от беды, научился благообразию...» [11].

Можно предположить, что античные граждане, пройдя шторма социальных конфликтов, стали мыслить очень рационально и критично. И в человеческую добродетельность, в отличие от идеалиста Сократа (а идеалисты – всегда штучный общественный продукт), полисные коллективы уже не очень – то верили. Понимая, что то общее, что объединяет большинство политиков и должностных лиц, можно определить как «жажду власти», античные граждане, в итоге, выработали такую особую черту общественного сознания полисов, как отсутствие столь характерного для современности «кредита доверия» к полисным должностным лицам и политикам [12].

Античное общество очень серьезно относилось к перспективам прихода к власти крайних эгоистов и политических маньяков. И ситуацию вовсе не упрощало, что единственной, а потому предсказуемой, типичной монопольной формой власти, удовлетворяющей максимум амбиций в античности была только тирания (часто стремящаяся трансформироваться в монархию), которую профессор Э. Д. Фролов определяет так: «Тирания – авторитарный режим ярко выраженного насильственного типа, политическое воплощение крайнего индивидуализма, кульминация эгоистического общественного начала» [13].

Тирания – вот что было высшей целью античного политического эгоиста, утверждающего, что он – «лучший», «избранный». Соответственно, для тех полисных коллективов, что были настроены демократически и потому антитиранически, борьба с «лучшестью» и «избранностью» становилась одной из самых приоритетных задач. Однако, вплоть до эпохи Сократа, полисное гражданство в этой борьбе нередко проигрывало.

Так, уже упоминавшийся нами тиран Килон стал тираном, изначально зафиксировав себя в общественном сознании общины как лучший спортсмен полиса. Предварительно изранив самого себя, а затем заявив гражданам, что его чуть не убили аристократы за то, что лучше всех защищает права простого народа, стремящийся к тирании Писистрат получил от народного собрания особое право на телохранителей – дубинщиков, опираясь на которых он и произвел затем переворот.

Впоследствии изгнанный, он сумел договориться со своим политическим противником, который через своих людей начал распространять в городе слухи о том, что скоро на празднике в честь богини Афины произойдет некое знамение. Тем временем Писистрат нашел двухметрового роста девушку, облачил ее в золотые доспехи Афины и тайно привез в город. Изобразив из себя в день праздника Афины настоящую богиню и выкрикивая, что Писистрат – один из лучших граждан полиса, эта девушка серьезно переполошила и определенным образом перестроила общественное мнение, сделала его к тирану более благожелательным. И когда Писистрат действительно приехал в Афины, население отнеслось к нему более чем лояльно [14].

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Этот пример говорит об очень высоком мыслительном потенциале тиранов, об их циничном отношении к гражданам и традициям, умелой эксплуатации религиозных чувств и трезвом политическом расчете. Учиться гражданам полисов, как это обычно и бывает, приходилось на собственных ошибках. Так, по словам Аристотеля, после случая с Писистратом общественностью был сделан вывод: «Когда человек просит себе охраны, он готовится стать тираном» [15].

Говоря об этом, следует понимать, что античное демократическое устройство принципиально отличалось от современного тем, что гражданство не довольствовалось ролью «ночного сторожа», – то есть реакцией на факт злоупотребления властью, не старалось опутывать себя путами формальной законности. Античные коллективы никогда бы не сумели создать, а самое главное – сохранить демократию, если бы не осознавали необходимость нанесения по тиранам превентивных, упреждающих ударов.

Полис стремился нанести удар по потенциальным тиранам как можно раньше, еще в тот момент, когда то или иное должностное лицо еще не приобрело такого могущества, при котором оно уже могло не считаться с коллективом. По сути, мы можем четко говорить о том, что в период расцвета полисного строя для этого в общественном сознании постоянно нагнетался особый массовый антитиранический психоз, дух тотального общественного контроля, безграничной общественной подозрительности за деятельностью магистратов и политиков.

Как это выглядело на практике, нам наглядно показывает все тот же афинский комедиограф V века до н. э. Аристофан, современник Перикла и Сократа, по мнению специалистов, наиболее адекватно передававший общественные настроения своего времени. В одной из его комедий некий приезжий торговец, шокированный увиденными в Афинах антитираническими общественными настроениями, так выговаривает афинянам:

«Вам мерещатся тираны, заговорщики во всем.  
Обсуждаете ль вы дело или так себе пустяк.  
Между тем о тирании вот полвека не слышать.  
Ну а вы соленой рыбой больше заняты, чем ей.  
На базарах даже стали о тиранах все кричать.  
Ты себе торгуешь карпа, – не салаку, как тотчас  
Продавец дешевой рыбы тут же рядом заворчит:  
«Этот кажется припасы выбирает как тиран...»  
Ты приценишься к порею, чтоб приправить им сардельки,  
На тебя взглянувши косо зеленщица говорит:  
«Ишь, порею захотелось! Иль тираном хочешь быть?  
Не должны ль тебе Афины дань приправами платить?» [16]

И если современным читателям может показаться, что Аристофан довел в своих комедиях желание некоторых афинян стать тиранами чуть ли не абсурда, то на самом деле – это не так! Просто Аристофан слишком хорошо понимал то, о чем думала и грезила тогдашняя афинская «золотая молодежь», и лучшее подтверждение тому, – те несколько цитат из общения Сократа со своими юными учениками, которые мы приводили в главе «Сократ и молодежь», свидетельствующие о стремлении многих молодых политиков к тирании.

Отдавая себе отчет в тех целях и мыслях, что обуревали слишком многими согражданами, полисные демократические сообщества сравнительно рано осознали и отразили в своей ментальности, что рассчитывать на самоограничение тех, кто стремится к лидерской власти – дело совершенно безнадежное. Соответственно, единственным способом контроля за опасными проявлениями человеческого политического эгоизма оставался только внешний надзор – болезненная реакция всего гражданского коллектива на любую попытку политиков и магистратов выделиться из родного социума, поставить себя выше остальных членов демократического сообщества, представить себя «лучшими». А поскольку эта превентивная подозрительность должна была иметь очень низкий порог своего проявления, на уровне общественного сознания, это по сути дела должно было вылиться в настоящую антитираническую сверхподозрительность.

Для усиления эффективности подобных настроений, подозрительность к тирании воспитывалась в гражданах уже с детства, когда перед своим совершеннолетием юноши присягали на верность демократии. До нас дошла афинская клятва, содержащаяся в речи оратора V века до н. э. Андокида, где дословно говорится: «Я убью и словом и делом, и подачей голоса, и собственной рукой, если будет возможно, всякого, кто ниспровергнет демократию в Афинах, а также если кто после ниспровержения демократии станет исполнять какую-либо

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
должность, а также если кто восстанет с целью сделаться тираном или поможет утвердиться тирану» [17].

Впрочем, борьба с тиранией не обязательно выглядела как физическое устранение претендента на тиранию. С точки зрения античного демоса, гораздо более эффективным был удар, нанесенный заранее, превентивно – простой подачей голосов в Народном собрании или Народном суде-гелизе. То есть еще до того, как потенциальный тиран станет тираном фактическим, а чересчур пассивное и неосторожное общество уже пройдет свою критическую точку невозвращения к демократии.

Главным способом воплощения в жизнь этой общественной установки становились именно превентивные, нередко надуманные, явно «показательные» судебные процессы против тех, кто, делая много для родного полиса, казался гражданам слишком честолюбивым и потому потенциально опасным для демократии. Дела такого рода – вообще «визитная карточка» античной демократии. Приведем лишь несколько примеров.

В Афинах, когда много лет исполнявший стратегию Перикл надоел народу и был заподозрен в стремлении к тирании, ситуация вокруг него предельно накалилась. Сначала были возбуждены дела против его ближайших друзей – архитектора и скульптора Фидия, философа Анаксагора, гетеры Аспасии. Затем и ему самому после незначительного неуспеха был назначен серьезный штраф. Перикл не стал опротестовывать решения народа и судиться. Как политик он правильно оценил ситуацию и просто сделал паузу в своей общественной деятельности, прервав ее на полгода. Народный пар был выпущен. Так стратег остался жив и даже не был изгнан. Налицо понимание даже самым высшим магистратом явной бессмысленности и бесперспективности борьбы с общественным мнением [18].

Забегая вперед, вспомним и печально знаменитое «дело Сократа». Особенно те слова, которые Сократ произнес незадолго до вынесения приговора. Он заявил в лицо собравшимся: «Я скажу вам правду – нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы он стал откровенно противиться вам или какому-нибудь большинству и хотел бы предотвратить то множество беззаконий, которые совершаются вами в государстве» [19].

По словам историка Элиана, младший современник Сократа, стратег Тимофей, пользовался у афинян любовью, но когда он совершил неблагоприятные, по их мнению, деяния, ему не помогли ни прежние доблести, ни доблести предков. Точно так же и спасителя Афин Фемистокла не спасла ни Саламинская победа, ни посольство в Спарту. И после судебных обвинений он был принужден бежать не только из Афин, но и вообще покинуть пределы Эллады [20]. Ксенофонт попрекал толпу, устроившую ему суд по поводу его злоупотреблений властью, за то, что те люди, кому он много раз помогал, об этом не помнят и молчат, отдавая его тем самым в руки всех недовольных [21]. А когда афиняне отозвали Алкивиада из Сицилии, чтобы предать суду и приговорить к смерти, но он не подчинился приказу, сказав: «Нелепы старания оправдаться, когда можно просто бежать». А на чьи-то слова: «Ты не доверяешь отчизне судить тебя?» – он ответил: «Даже матери не доверю, потому что боюсь, как бы по ошибке или по оплошности она не положила черный камешек вместо белого» [22].

Будучи приложимы именно к политическим делам, античные суды, с современной точки зрения, были непредсказуемы и аномальны. Законы менялись и перетолковывались с невероятной скоростью. Они были весьма относительны, но вечным их наполнителем был антитиранический, подозрительный дух полисного гражданства. «В суде, – говорит один клиент знаменитого афинского ритора Исократ, – дело принимает часто оборот неожиданный: решение часто зависит от случая, чем основываясь на справедливости» [23].

Таким образом, мы видим: в ходе многолетней борьбы с потенциальными тиранами («лучшими») гарантом самосохранения античной демократии стало то, что суд по политическим делам велся не на основании законов, как неких юридических норм, которые при определенном опыте вполне можно было бы обойти, а на основе некоей гражданской совести, в качестве которой по сути выступала демократическая целесообразность. По мнению А. Лосева, «когда античное общество приобрело вид полиса, одним из его конструктивных начал стала законность, в которой моральное и собственно юридическое начало не различалось» [24].

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Говоря об античных судах, нетрудно понять удивление многих авторов, как же могла успешно существовать подобная судебная система. Например, Монтескье, считая, что «для объективности суд должен быть постоянно сменяющимся, избираться из народа и в его приговорах должна всегда оставаться неизменность», отмечал, что этот идеал в античности не был реализован, так как «демос на роль судей не годился, ибо ему не хватает способностей обсуждать дело» [25].

Негативно оценивал и ведение судопроизводства в античных демократических полисах Макс Вебер. Он отмечал: «Абсолютно произвольное судопроизводство народных судов, то есть полисные гражданские процессы с участием сотен совершенно незнакомых с правом присяжных, настолько снижало уровень судов, что при этом вызывает большое удивление, как же при этом сохранялась собственность и имущество граждан» [26]. Действительно, в античных процессах могло принимать участие множество не то что юридически, но часто просто неграмотных граждан. Гелиэя – суд присяжных в полисах Эллады – специально составлялся из десятков и сотен людей неграмотных и законов вообще не знающих. И потому ссылки подозреваемых на их букву, как это мы имеем в случае с Сократом, никого не смущали.

Однако, если говорить о законности в античных демократических судах, то при высокой морали судей и при понимании ими пусть в общих чертах нужд полиса, определенная законность все же соблюдалась. Но суть этой законности – и прежде всего в политических процессах, состояла не в буквальном следовании законам, а в недопущении благополучного исхода дела для богачей, аристократов и людей потенциально для полиса опасных [27].

Кажущееся же беззаконие на самом деле было орудием самозащиты демократии, способом ее самозащиты и самовоспроизводства. Ее «дамокловым мечом», зависающим над всяким, кто вступал на тернистый путь политической деятельности. Никто не мог быть хорошо подготовлен к своей защите, зная законы, так как судили не по ним, а по той социальной совести, которая каждый раз могла принимать различные облики, необходимые для успешного отпора чрезмерно усиливающемуся лидеру.

То есть, говоря о полисной судебной системе, следует разводить законодательство уголовное и политическое. Что, кстати сказать, в принципе не мыслимо, скажем, в рамках современной демократии, где вообще отсутствует (во всяком случае официально) понятие «наказание по политическим мотивам». И, если в уголовной сфере античных полисов законы соблюдались в самой полной мере, то вот в сфере политической античные демократические гражданства не считали себя нужным связывать некими нормами.

Феномен такого подхода к борьбе против тиранов вызывал стремление его каким-либо образом осмыслить, освоить в общественном сознании. И однажды, когда некоторые афинские граждане выразили свое недоумение и неудовольствие от многозначности и непоследовательности своих собственных политических законов, а также частыми в них изменениями, оратор-демократ Андрокл ответил им так: «Законы нуждаются в законе, который бы их исправил, так как рыбе нужна соль, а маслинам масло, хотя может казаться странным то, чтобы в масле нуждалось то, из чего оно происходит» [28].

Непредсказуемость и частая смена законов отмечались Аристотелем как ... черта чисто демократическая, так как «было бы безрассудством оставлять изначальные человеческие постановления, а сверх того нельзя оставлять неизменными и писанные законы, так как невозможно в письменном виде изложить все государственные установления» [29]. В этой связи интересна и параллель с республиканским Римом, где официально считалось: «Если законы нас связывают лишь в силу того, что они приняты по решению народа, то заслуженно и то, что народ одобрил, не записав, связывает всех. Ибо, какое имеет дело, объявил ли народ свою волю путем голосования или путем действия» [30].

Итак, записаны были законы или нет, не имело значение, если народ своим действием создавал всякий раз такую новую судебную ситуацию, которая была необходимым условием для выживания демократии, как власти все-таки коллективной, а не единоличной или узкокорпоративной. Возможностей устоять против суда, где отсутствовали фиксированные законы, в данном случае, по существу, не было. Общественный резонанс, который создавался при слушании всякого дела, имеющего отношение к политике, был заведомо губителен для обвиняемого, какое бы положение он ни занимал и какими бы юридическими

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
знаниями и ораторскими способностями ни обладал. Законы останавливали свое действие, если в дело вступала антиираическая традиция, обычай судить по совести или, говоря иначе, согласно народной демократической целесообразности.

Судя по всему, именно по этой причине в эпоху расцвета полисов в них не было института адвокатов. Ведь адвокат – это тот человек, который умеет поворачивать те или иные законы в сторону своего клиента. Но если законы – считай, правила игры, могли меняться в ходе самого процесса, а подчас вообще не принимались во внимание, то знание законов и процесса преимуществ никому не давало. В итоге даже сверхбогачи и самые влиятельные аристократы, зная закон, не могли его обойти. Целый коллектив судей, по сути то же Народное собрание, нельзя было ни подкупить, ни запугать, ни связать определенными обязательствами.

Таким образом, правящий в полисах демос в своей политической жизни руководствовался принципом: «добро должно быть с кулаками». Что

интеллектуал Аристотель в своей «Политике» выразил так: «Главной целью государства является достижение добродетели, поэтому добродетель вполне может, раз ей даны определенные средства, прибегать до известной меры к насилию. То есть и насилию до определенной меры присущ элемент добродетели» [31].

Из работ Аристотеля следует, что античное общество гораздо раньше нас сумело понять достаточно простые истины. Ведь в приведенных выше словах содержится практически то же самое, что у иного современного политолога и философа. Сравним, например, с А. А. Френкиным: «Как и всякая форма правления, демократия неизбежно должна включать в себя определенные моменты авторитарности, в смысле внешнего принуждения. Легитимность демократической политической власти обеспечивается тем, что, принимая законы, народ берет на себя тем самым и обязательства следовать им» [32]. Очевидно, что уровень понимания политических процессов в античности мало в чем уступал современному. И потому можно предполагать, что те или иные высказывания и оценки Сократа, имеющие отношение к тематике «лучших» и их праву на политическую власть, не могли не обрадовать на себя внимание коллектива. И о том, как это выглядело, уже было рассмотрено выше в главе «Сократ в «Облаках» Аристофана: приглашение на казнь».

Продолжая рассмотрение методов общественного контроля за опасным потенциалом власти и способов остановки роста опасной популярности полисных политиков (опасной не только для общества, но и для них самих, так как они от обладания властью начинают морально разлагаться), упомянем и афинский остракизм. Об этой процедуре, переводимой как «черепкование», то есть тайном голосовании, при котором участники народного собрания писали на глиняных черепках, остраках, имя того, кто, по их мнению, опасен для демократии, а затем его изгоняли, в научной литературе написано немало. Однако практически нигде не делается акцента, – кем был изгоняемый для общества – человеком со знаком плюс или минус, политиком положительным или отрицательным. В контексте же нашего исследования, где мы пытаемся понять реакцию афинского демократического сообщества на те или иные действия и взгляды, имеющие политические последствия, это имеет прямое значение.

И в этом смысле нам повезло. В биографии хорошего знакомого Сократа – политика Никия, имеющейся у Плутарха, описывается следующая ситуация. В последней четверти V века до н. э. в Афинах скопилось слишком много влиятельных и потому представляющих опасность для демократии политиков. Было решено остракизмом устранить на время самого опасного. Однако, как пишет Плутарх, два главных кандидата на изгнание – наиболее популярные в обществе (и потому потенциально опасные) стратеги Алкивиад и Никий, желая отвести от себя опасность, дали команду всем своим многочисленным сторонникам писать имя демагога-демократа Гипербола. Сумма голосов, поданных против него, оказалась большей, нежели против других политиков. В итоге из Афин изгнали именно его. «После этого, – пишет Плутарх, – народ сначала смеялся, а затем вознегодовал, полагая, что сама эта процедура опозорена, примененная к недостойному человеку» [33].

Таким образом, мы видим, что остракизмом из Афин изгонялись как раз именно «лучшие», самые уважаемые, известные своей честностью люди. Те самые, которых Сократ, напротив, прямо рекомендовал допускать к власти.

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Об эффективности остракизма хорошо сказал специалист по античной тирании Э. Д. Фролов: «В Афинах, как и в любом другом греческом городе, никогда не было недостатка в честолюбивых, энергичных людях, мечтающих о политической карьере. Однако со времени реформ Клисфена, и в особенности после последовательного применения остракизма, полис постепенно взял под свой контроль честолюбивые устремления отдельных личностей... Все политические деятели должны были соразмерять свою деятельность с законом полиса, и степень соответствия этому закону определяла и успех их политики и их личную судьбу» [34]. А отмечая особую склонность демократических афинян к беспрестанным судебным разбирательствам, герой античного писателя Лукиана, Менипп, перечисляя характерные национальные страсти, даже говорил так: «финикийцы путешествовали, киликийцы разбойничали, лаконцы сами себя бичевали, афиняне судились» [35].

Говоря о такой защите античных демократических режимов, которая совершенно правовым образом, с современной точки зрения, явно была все-таки неправовой, следует понимать: общественное сознание было сознательно отрегулировано таким образом, чтобы наносить удары скорее по угрозе кажущейся, потенциальной, нежели по угрозе реальной. Причем, именно по той причине, что наличие угрозы уже реальной могло мгновенно парализовать любые попытки ее устранения! Кроме того, важно отметить, что данная общественная установка на упреждение была явным продолжением позиции поэта VII века до н. э. Феогнида, призывавшего сограждан уничтожать тиранию тогда, когда город ею еще только беременен, то есть загодя, еще в момент выдвижения «лучших».

В этом смысле следует подчеркнуть именно осознанное поведение античного демоса, стремящегося нанести удар по еще только гипотетической угрозе демократии не стихийным, а именно осмысленным образом. Подтверждение этому, письмо Диогена Синопскому Мелесиппу, где философ говорит: «Так по милости одного неразумного гибнут целые народы, когда замышляют недостойные дела и ведут войну там, где нужно сохранять мир. Если бы они задушили безумие в самом зародыше, то до такого бы не дошли» [36].

Глубоко сознательным образом стремясь задушить столь опасный для демократии зародыш чьего-то личного возвышения, помимо собственно судебных процессов и остракизма, полисные гражданства широко практиковали и такой метод общественного контроля за лидерами, как создание системы сикофантов, профессиональных доносчиков о неблагонадежном поведении именно ярких фигур, тех, по отношению к которым общественное недоверие проявлялось ярче всего.

Саму социальную суть противостояния бедного демоса и богачей, предрасположенных к высшей власти, тот же Аристотель объясняет так: «В демократиях перевороты чаще всего вызываются необузданностью демагогов, которые, с одной стороны, путем ложных доносов по частным делам на состоятельных людей заставляют этих последних сплотиться (ведь общий страх объединяет и злейших врагов), а, с другой стороны, натравливают их на народную массу... Государственные перевороты именно по этим причинам происходят почти во всех местах. То демагоги, желая подольститься к народу, начинают притеснять знатных и тем самым побуждают их восстать, либо требуя раздела их имущества, либо отдавая доходы их на государственные повинности; то они наводят на богатых наветы, чтобы получить возможность конфисковывать их богатства» [37].

Технической основой для этого являлась сугубо же демократическая традиция, согласно которой в преступлениях, которые затрагивали общественные интересы, право судебного преследования имели совершенно любые граждане. Некоторые из них, желая заработать себе кто денег, а кто звание ревнителя общественных устоев, как раз добровольно и брали на себя функции «сикофантов», так называемых «профессиональных доносчиков», проявлявших инициативу в возбуждении судебных преследований прежде всего по политическим мотивам.

Инициатива эта имела явно выраженную финансовую подоплеку: в некоторых судебных делах часть имущества осужденного и иногда даже часть суммы штрафа отходили в пользу того, кто являлся инициатором судебной тяжбы. Кроме того, ввиду непредсказуемости афинского гражданского судопроизводства, а точнее, как мы уже убедились, его явной печальной предсказуемости именно для людей известных и состоятельных, многие богатые афиняне просто предпочитали откупаться от сикофантов, либо еще до передачи дела в суд, либо уже в процесс судебного рассмотрения, либо... старались ничем не выделяться из

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
числа всех окружающих, что как раз и было главной целью создания демократической системы сикофантов.

Яркий тому пример – хороший знакомый Сократа, стратег Никий. Его современник Фриних смотрит на Никия как на политика запуганного и боязливого. Сравнивая с ним другого стратега, Фриних говорит:

«Он гражданином видным был, – я знал его,  
Он не ходил, как Никий, вечно съезжившись» [38].  
А Плутарх писал: «Остерегаясь доносчиков, Никий избегал и общих трапез и бесед с согражданами, да и вообще далек был от подобного времяпровождения. Когда он бывал занят делами управления, то просиживал до поздней ночи в стратегии и уходил последним из Совета, приходя туда первым, а когда общественных дел не было, становился необщителен, неразговорчив и сидел у себя взаперти. Специальный человек, воспитанник Никия Гиерон окружал громкой славой имя Никия, распуская в народе слухи о непомерных трудах Никия, живущего исключительно интересами своего государства» [39].

Более того, боясь сикофантов и преследований, Никий с одинаковой готовностью давал в долг всем, как тем, кто мог причинить ему вред, так и тем, кто заслуживал хорошего отношения к себе. Комический поэт Телеклид, высмеивая трусость Никия и сикофантов, писал про какого-то доносчика:

«Мину дал Харикл намедни, чтобы я не говорил,  
Что у матери родился первым он. из кошелька,  
И четыре дал мне Никий, Никератов сын.  
А за что я получил их, это знаем я да он.  
Я ж молчу; он мне приятель, да как видно не дурак.»  
А о том, что опасения Никия были не напрасны, и сикофанты могли довести до сумасшествия буквального любого (создавая в политическом бомонде ощущение крайнего психологического напряжения), свидетельствует комедиограф Эвполид, в комедии «Марика» которого далекий от общественных дел бедняк говорит буквально следующее:

«Скажи, а ты давно ли видел Никия?  
Совсем не видел, разве что на площади.  
Ага! Признался он, что видел Никия!  
А для чего? Конечно, для предательства!  
Слышите, приятели? Уже с поличным изловили Никия!  
Вам ли, полоумные, ловить с поличным мужа, столь достойного!»  
Таким образом, институт сикофантов по сути являлся неким социальным механизмом, который на практике приводил к двум последствиям:

- к постоянному перераспределению богатств в Афинах, перекочевыванию денег от богатых людей к тем, кто имел пролетарское происхождение и не гнушался обвинять состоятельного человека, например, в том, что он, зарабатывая большие деньги, слишком мало тратит средств на общественные повинности–литургии;
- парализации чрезмерной общественно–политической активности тех «лучших» граждан, что стремились к повышению своей общественной значимости и созданию системы личной власти;
- эскалации паразитизма социальных низов, грабящих богатых;
- росту политической самоуверенности демоса.

Однако, так как этот формально правовой механизм по своей внутренней сути являлся все–таки неправовым, и многие граждане (особенно, полисная элита) прекрасно это ощущали, нет ничего удивительного в том, что сикофанты вызвали у всех состоятельных и политически особо активных граждан искреннюю ярость. И сама эта ярость и почти бессильная злоба граждан состоятельных вызвала чувство удовлетворения у граждан низших цензовых категорий, которые таким образом (тем более непосредственно заседая в суде) осознавали свою реальную власть в городе. Таким образом, система сикофантов процветала, все время балансируя на грани более или менее обоснованных обвинений и временами скатываясь в режим откровенной экспроприации собственности и подавления любых ярких личностей из числа политиков.

Показательный пример этого – то, что один из клиентов судебного оратора Лисия, человек известный и богатый, обращаясь к судьям, специально просит

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
их: «Прошу вас, господа судьи, смотреть на это дело другими глазами, чем сикофанты. Цель сикофантов – привлечь к суду даже людей ни в чем не повинных, потому что от таких людей они могут всего больше поживиться, а ваша обязанность – представлять пользование гражданскими правами без различения партий всем, за кем нет никаких преступлений, потому что при этом условии вы можете иметь всего больше сторонников теперешнего (демократического) режима» [40].

Современник Лисия, философ Аристотель, в страхе перед судом бежав из демократических Афин, на вопрос какого-то человека: «Каковы Афины?», ответил, намекая на сикофантов: «Великолепны», но:

«Груша за грушей там зреет, за яблоком яблоко,  
Смоква следом за смоквой...»

Спросившему же, почему он покинул Афины, Аристотель ответил, что не желает, чтобы сограждане вторично совершили преступление перед философией, имея в виду смерть Сократа и грозящую ему самому опасность [41].

Отмечая же, что сикофанты являлись хоть и не правовым, но тем не менее очень важным механизмом нанесения превентивного удара по тем, кто стремится стать выше общегражданской массы, нельзя не сказать о том, что Сократ, стремящийся как к выделению из толпы «лучших», «аристократов духа», так и их защите от каких-либо общественных преследований, был просто обязан выступить против сикофантов как против тех, кто препятствует выделению и комфортному проживанию «лучших». И в воспоминаниях Ксенофонта по этому поводу сохранился весьма любопытный эпизод, позволяющий нам лучше понять дальнейшую предопределенность судьбы самого Сократа.

Так, некий Критон, богатый друг Сократа, однажды пожаловался ему на то, что в Афинах очень тяжело жить тому, кто хочет заниматься своими делами, так как разные сикофанты таскают такого человека в суды не за какую-то вину, а только в расчете на то, что богатый и известный человек скорее предпочтет откупиться деньгами, нежели возиться с судом. Разговор дальше принял следующий оборот:

«Тогда Сократ спросил его: Скажи мне, Критон, собак ты держишь, чтобы они отгоняли волков от овец?»

Конечно, – отвечал Критон, – мне выгоднее держать их, чем не держать.

Так ты бы держал и человека, который хотел бы и мог отгонять от тебя тех, кто вздумает напасть на тебя.

С удовольствием держал бы, – отвечал он, – если бы не боялся, что он накинется на меня самого.

Но разве ты не видишь, – продолжал Сократ, – что имея дело с таким человеком, как ты, гораздо приятнее получать выгоду, угождая тебе, чем ставши с тобой во враждебные отношения? Будь уверен, у нас здесь есть люди, которые сочли бы за большую честь для себя быть в дружбе с тобой».

После этого, по словам Ксенофонта, они разыскали Архидема, очень ловкого дельца и демократического оратора, но афинянина очень бедного: это был человек не такого сорта, который умеет извлекать выгоду из всего, но весьма предприимчивый и благодарный. Отныне, при сборе хлеба, масла, вина, шерсти или других каких-то полезных сельских продуктов Критон отделял часть их и давал Архидему, приглашал его при жертвоприношении и вообще при всех подобных случаях высказывал ему свое внимание. Архидем с той поры смотрел на дом Критона как на свое пристанище и очень уважал его. У одного из сикофантов, нападавших на Критона, он сразу же открыл множество преступлений, разыскал и много врагов его. Против него он возбудил процесс в народном суде, в котором о самом сикофанте решался вопрос, какому личному наказанию или штрафу надлежит его подвергнуть. Сикофант, знавший за собой много скверных дел, употреблял все усилия, чтобы отделаться от Архидема. Но Архидем не отставал от него, пока тот не оставил в покое Критона и не дал денег самому Архидему.

Когда он успешно справился и с этим делом, и с другими подобными, многие друзья Критона стали просить его дать им Архидема для охраны, – по словам Ксенофонта, – вроде того, как вблизи пастуха, имеющего хорошую собаку, и другим пастухам хочется ставить свои стада, чтобы пользоваться его собакой.



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Архидем с удовольствием услуживал Критону, и не только самому Критону жилось спокойно, но и друзьям его. Если кто из новых врагов Архидема укорял его, что тот льстит Критону из-за выгод, получаемых от него, то Архидем отвечал: «В чем позор – в том ли, что человек, пользуясь благодеяниями хороших людей и платя им тем же, подружится с ними и поссорится с негодьями, или же в том, что он, стараясь вредить хорошим людям, станет во враждебные отношения с ними и, помогая негодьям, старается подружиться с ними и предпочтет их обществу обществу хороших людей?». С тех пор, по воспоминаниям Ксенофонта, Архидем был другом Критона и пользовался уважением всех его друзей [42].

Так вот, в данном эпизоде мы видим, что Сократ не только язвил в адрес сикофантов, но и предлагал не просто методы борьбы с ними, но и такие методы перекупки представителей демоса (в лице Архидема) и методы защиты богачей уже как класса, при которых народные методы предупредительного социального контроля фактически использовались против самого же народа. Нет никаких сомнений в том, что это делало Сократа в глазах господствующего в Афинах демоса очень опасным, ставило его в положение явного оппозиционера. И можно с большой долей уверенности предполагать, что данное отношение Сократа к органу самозащиты полисной демократии – сикофантов, позже сыграло далеко не последнюю роль в подготовке афинского общества к делу Сократа.

Опасность такого рода советов тем более усиливалась от того, что сами античные граждане отчетливо понимали именно социальную роль сикофантов и их значение для защиты господствующего демократического строя. Именно это понимание отчетливо звучит в том народном определении сикофанта, которое доносит до нас знаменитый афинский оратор-демократ Демосфен: «Сикофант, по выражению некоторых – это собака демоса... Его ум не направлен ни на одно доброе государственное дело. Сикофант не занимается ни искусством, ни земледелием, ни ремеслом, ни с кем не вступает в дружеское общение. Он ходит по площади, как ехидна или скорпион, подняв жало, устремляясь то туда, то сюда, высматривая, кому бы причинить беду, поношение, зло, и, нагнав на него страх, взять с него денег. Непримируемый, блуждающий, необщительный, он не знает ни расположения, ни дружбы, ничего такого, что испытывает порядочный человек. Он ходит, окруженный тем, чем окружены нечестивые в Аиде, как и рисуют живописцы, – проклятием, руганью, завистью, раздором, враждой» [43]

Совершив краткий обзор высказываний как высокопоставленных античных политиков, так и простых граждан, можно прийти к однозначному утверждению, что именно превентивные суды, остракизм и сикофанты, являвшиеся следствием принципиального общественного недоверия по отношению ко всем тем, кто наделен властью, или к ней стремится, в своей сумме и являлись главными гарантами выживания демократии, теми способами внешнего общественного давления-контроля, которыми общество контролировало тех честолюбцев, которые в общественном сознании априори не могли сами справиться с собственным честолюбием и стремлением к единоличной власти.

Все эти многообразные способы внешнего и неусыпного общественного надзора, с нашей точки зрения, объективно становились той важной составляющей кантовского «справедливого гражданского устройства, в котором максимальная свобода должна сочетаться с непреодолимым принуждением» [44]. То есть, в отличие, скажем, от демократических Германии и Италии, допустивших в своей стране создание и приход к власти фашистских режимов, именно потому, что их граждане постеснялись потребовать от своей власти и самих себя не правовых, но весьма эффективных превентивных мер, полисные коллективы шли на подобные меры не задумываясь. Главная для афинской демократии цель – недопущение тирании в принципе – оправдывала совершенно любые средства. Что и находило свое отражение в общественном сознании.

Плутарх в трактате «Наставления по управлению государством» отмечал: «С чрезмерными честолюбцами сравнимы те, кто принимает на себя слишком много разнообразных общественных дел. Этим они навлекают на себя неудовольствие толпы, которая им в случае успеха завидует, а неудачам радуется... Таким образом, популярность политического деятеля никак не увеличивается от слишком частых попыток занятия государственных должностей» [45].

По нашему мнению, говоря о эмоциональной составляющей общественного сознания, можно говорить о том, что в сознании демоса отношение к власти лидеров четко укладывалось в понятие социальная зависть. Так, Цицерон считал, что «зависть к доблести величайших мужей среди людей гасится лишь

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) после их смерти». По мнению Плутарха, «толпа магистратам в случае успеха завидует, а неудачам радуется». Главными качествами демоса античный биограф Корнелий Непот считал «суровость, подозрительность, непостоянство, завистливость и враждебный настрой к тому, кто имеет высокую власть». Историк Аппиан как закономерность, как действительно явление общественной жизни, отмечал: «Случайное раздражение народа легко может одержать верх над благодарностью за прежние заслуги» [46].

Именно из зависти, по словам Плутарха, сограждане охотно верили различным наветам на фемистокла и он, неоднократно в Народном собрании раздраженно спрашивал людей: «Почему вы устаете по несколько раз получать добро от одних и тех же людей?». И именно этот принципиальный элемент массового сознания демоса Аристотель обосновывает так: «ни один

руководитель хора (т. е. демос) не может позволить участвовать в хоре тому, кто поет громче и красивее всего хора» [47]. А в общественно-политической полисной практике, еще задолго до Аристотеля, граждане города Эфеса изгнали некоего Гермодора, желающего стать тираном, с формулировкой: «Между нами никому не быть лучшим, а если есть такой, быть ему на чужбине с чужими».

Говоря о политическом значении той социальной зависти, что находила свое отражение в полисном общественном сознании (и прежде всего, в афинском), также хочется обратиться к специальной работе римского философа-стоика Сенеки «О гневе». В ней он, перечисляя различные пороки, свойственные человеку, говорит о том, «что все они портят отдельных людей, и только гнев – это единственное чувство, способное иногда охватывать целое общество. Ибо народ не может разом полюбить одну женщину, не покоряется честолюбию. Но часто единый порыв гнева увлекает огромные полчища людей, и вот толпа, возбужденная несколькими горячими словами, хватается за оружие: сжигаются дома и оратор, доселе любимый всеми за свое красноречие, становится жертвой гнева собравшихся слушателей» [48].

Действительно, чтобы своевременно диагностировать и предупреждать тиранию, демократическое общество должно было жить всегда как бы «на взводе», в состоянии некой повышенной боевой готовности, определяемой нами как психологическое состояние «тревожности». И социальное раздражение, социальный гнев, которые по сути были не столько психологическими характеристиками, сколько общественной ментальной антитезой власти: «Власть – сплоченный и настороженный по отношению к ней гражданский коллектив». По сути, социальная зависть и социальный гнев являлись не психологическим ощущением, а ментально и идеологически зафиксированным методом осуществления общественного контроля над демократической властью. Ибо только всплески раздражения в демосе могли поддерживать в нем нормальное отношение к прихотливой изменчивости законов, заставляли народ вновь и вновь с подозрительностью вглядываться в своих магистратов и политиков.

В этой связи приведем важную мысль Спенсера: «Сплоченная, относительно немногочисленная группа чиновников, связанных одинаковыми интересами и действующих под руководством центральной власти, имеет громадное преимущество перед разрозненной массой общества, не имеющей незыблемых правил поведения и не способной действовать согласно, иначе как под влиянием сильного возбуждения. Вот почему организация чиновников, перейдя за известный фазис развития, становится несокрушимой» [49]. Таким образом, мы считаем, что еще одной составляющей общественного сознания было явное понимание того, что противостоять правящей группе или усиливающимся лидерам может только постоянно отомобилизованное, готовое к ежедневному сомнению и критике общество. И эта «отомобилизованность» в демократических полисах как раз и принимала форму антитиранического психоза, особую социальную форму зависти, являющуюся исторически- конкретной особенностью именно античного полисного общественного сознания.

Следствием наличия данной специфики античного общественного сознания становилось то, что для античного политика гораздо опасней оказывался успех, удача в делах, нежели провал доверенного ему дела. Политика становилась вдвойне опасней, если к успеху еще приплюсовывалась многолетняя карьера. Тогда шансов умереть своей смертью и в почете почти не оставалось. Ведь полис предпочитал избавляться от своих героев, нежели ждать, пока из них вырастут тираны. Но об этом мы еще более подробно будем говорить в следующем параграфе.

Впрочем, говоря об общественном сознании полисного демоса, мы должны

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
понимать, что устойчиво существующие в обыденном сознании установки рано или поздно обязательно превращаются в свою квинтэссенцию, концентрированный и обобщенный вид – идеологию. И уже именно в таком виде транслировать из века в век, то есть устойчиво воспроизводиться, являться наличествующим бытием в античном демократическом общественном сознании.

В этой связи обратимся к Катону Цензору, римскому сенатору II века до н. э., как и афинские сикофанты эпохи Сократа, сделавшему преследование выдающихся политиков своей профессией. На закате своих дней Катон стал писателем, обобщив таким образом свой богатый жизненный опыт «ревнителя» республиканских ценностей. К сожалению, сами его труды до нас не дошли, и в нашем распоряжении имеются только фрагменты. Но и они позволяют понять, каково же было его идеологическое обоснование, ставшее фундаментом для форменной травли потенциально опасных для общины магистратов.

Один из главных тезисов Катона был таков: «несправедливо оказывать магистрату почести за нравы положительные, для того, чтобы он, получив их, изменился к худшему» [50]. Проще говоря, народ, когда они отказывают успешному политику в награде, на самом деле оказывают ему благо, спасая от возможного возникновения заносчивости и вполне реального попадания под суд. Вот так, не больше и не меньше. Вообще, в этой фразе заложено, на наш взгляд несколько хозяйское, барское отношение полисного гражданства к своим магистратам. Полис как рачительный хозяин сознательно не закармливает магистратов, зная их слабости и потому боясь ухудшения их «качества». Проще говоря, коллектив использует их «по назначению» как некий предмет, который от долгого пользования теряет свои потребительские качества и потому его надо беречь.

Не хваля за хорошее, демократически–правильное поведение, античные граждане тем самым как бы спасали магистрата от того неотвратимого общественного удара, которому он бы обязательно подвергнулся, если слишком высоко занесется, ощутит свое превосходство перед остальной гражданской массой. В этом смысле показательна и другая фраза Катона, о том, что «лучше не благодарить за доброе, нежели не наказывать за дурное» [51].

Ее вполне можно сопоставить с размышлениями младшего современника Сократа, афинского ритора Исократ. В его «Ареопагитике» – настоящей кладези политической мудрости того времени, есть и такое высказывание: «Наши предки понимали, что народ, подобно тирану, должен назначать представителей власти, карать провинившихся и выносить решение по спорным вопросам. Проявляя справедливость в управлении, люди должны быть удостоены похвалы и в праве дорожить этой честью. При плохом же управлении они не заслуживают никакого снисхождения и подвергаются самым суровым наказаниям. Кто бы мог найти демократию наиболее надежную и справедливую, чем та, которая выдвигает на занятия общественными делами людей наиболее способных и в то же время сохраняет за народом высшую власть за ними» [52].

По сути, страховкой демократии в данном случае объявляется не что иное, как двойной стандарт в отношении к своим гражданам. Причем, политики–магистраты выделяются в некую особую категорию, по отношению к которой народ имеет право сам относиться тиранически, – со всем пристрастием. То есть за успехи следовало хвалить слегка, но зато за прегрешения, даже незначительные, голова должна была лететь с плеч. Даже страшный для других Катон, уже на закате своих дней как-то раз заметил: «Я сам уже давно узнал и понял, как опасно с рвением заботиться о государственных делах» [53].

Таким образом, мы видим, что обладание властью в полисах, в отличие от других исторических периодов, не мыслилось, как некая возможность стать выше всего остального коллектива, возможность отчуждения власти от субъекта этой власти. Напротив, получение должности в общественном сознании воспринималось как попадание в очень серьезную зависимость от гражданства. Магистрат в массовом гражданском сознании фактически становился коллективной собственностью, государственным рабом с конкретным сроком «отработки».

В этом смысле у нас имеются основания говорить о полисном строе Афин не как о правовой демократии, аналогичной, скажем, демократиям современным, стремящимся строить гражданское общество именно как общество «верховенства закона» а по сути о диктатуре демоса, такой диктатуре, которая строилась на законах только тогда, когда это было выгодно именно демосу, а когда это было ему не выгодно, легко от них отказывалось.

То есть мы считаем, что античная политическая власть, находясь в стадии своего формирования и последующего развития (причем, ее носителями являлись политические лидеры), все время наталкивалась на жесткое сопротивление социальной власти, в данном случае на социальное господство полисного демоса. Античная демократия не являлась некоей самостоятельной и самодостаточной формой власти, особой моделью внутриобщинного устройства. Она была лишь развитым продолжением обычной позднеродовой общинной социальной власти, суммой методов, направленных на недопущение взлома социального гражданского равенства вследствие создания тиранических режимов. О чем прямо говорил современник афинской демократии, историк Фукидид: «Под демократией у нас стали понимать все, что противодействует господству одного человека».

Таким образом, рассмотренное нами в рамках данной главы устойчиво и сознательно воспроизводимое общественное недоверие ко всем тем согражданам, что занимались выполнением политико-управленческой работы, позволяет нам говорить о следующем:

В общественном сознании граждан, живших непосредственно в период расцвета полисного строя, демократия как строй изначально вовсе не являлась особой самостоятельной политической формой реализации социальной власти демоса. Она была лишь исторически возникшей формой самозащиты демоса от возможности появления тиранов, долговременных лидеров авторитарного типа, извращающих власть и лишаящих простых граждан шанса на собственную политическую реализацию, лишь после своего воплощения в конкретных полисах осознанная как особая, демократическая форма власти.

Интересно, что определение демократии, данное Фукидидом и поддержанное нами, близко по своему смыслу введенному в научный оборот Максом Вебером понятию «тотальная демократия», под которой он понимал такое «политическое устройство, при котором отсутствуют возможности для складывания политических элит и профессионального чиновничества» [54].

Подходя же к выводам главы, следует заметить, что тотальная демократия античности, в части доминирования демоса над элитой прежде всего строилась на предшествующем и наличествующем социальном опыте античных полисных коллективов. Демос имел своим противником хитрых и изворотливых потенциальных тиранов, которые, как ученик Сократа Критий, лидер пришедших к власти в Афинах «тридцати тиранов», не стеснялись, проводя массовые казни своих противников, откровенно заявлять: «честолюбивые люди должны стараться во что бы то ни стало устранить тех, кто может им воспрепятствовать, а после достижения власти вполне оправдано и массовое их уничтожение, так как для сохранения власти следует соблюдать максимум предосторожностей» [55].

Противостоя этой постоянной опасности (производной от врожденного стремления человека к власти и его моральной неустойчивости по отношению к ней и ее благам), античные общины выработали в своем общественном сознании почти физиологическое отвращение к тирании, заложенное в массовом сознании. Ярчайший пример последнего – события, случившиеся при Сократе в 412–411 годах до н. э., когда, прикрываясь лозунгами возврата к славным традициям предков, группа лиц, известных затем как олигархическая тирания четырехсот, свергла в Афинах демократию. Однако, когда к олигархам с предложением своей помощи обратился Алкивиад, яркий лидер, сам откровенно и последовательно стремящийся к тирании, они ее отвергли с нескрываемым презрением. При этом один из олигархов, Фриних, ответил ему так: «Разве можно иметь дело с таким человеком, которому так же мало дела до олигархии, как и до демократии, и он помышляет только о том, как бы низвергнуть существующий государственный строй и создать режим своей личной власти» [56]. То есть воспитанные в антитираническом духе, даже олигархи, выступающие по сути коллективными тиранами, были против тирании! Причем не против тирании, скажем, конкретно Алкивиада, а тирании вообще, как принципа. С нашей точки зрения, данный пример говорит о глубочайшем проникновении принципа «антитиранизм» в гражданскую полисную ментальность, в демократическое общественное сознание.

Создав систему неотвратимости наказания как для тех, кто будучи образцовым демократом, при этом был слишком ярок, так и для тех, кто стремился к единоличной власти, не очень выпячивая свои мечтания, афинский демос в V веке до н. э., надо полагать, чувствовал себя достаточно уверенно. Он, если хотел, даже мог и ждать и тянуть время. И это даже могло превращаться в некий издевательский эксперимент над тем или иным политиком или

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
магистратом, тщетно надеющимся на спокойную старость после расхищения общественных средств и чрезмерного возвышения. Это особенно хорошо видно у Аристофана: В его комедии «Всадники» некий опасющийся за судьбу афинской демократии гражданин горестно восклицает:

«Народ мой, красна твоя держава.  
По всей земле и страшен и славен ты.  
Хозяин могучий!  
Но слаб и послушен ты,  
И лестью опутан ты,  
Чьи б речи не слушал ты,  
С разинутым ртом сидишь...»  
Однако, Народ отвечает так:  
«Нет разума в вас самих,  
Что я вам таким глупцом кажусь.  
Ведь я таким простаком ей – ей, притворяюсь!  
Я так забавляться рад,  
И вора – чиновника На агоре растить – кормить,  
Чтобы брюхо набив ему, – Приподнявшись, прихлопнуть...» [57].

Из этих строк прямо следует, что в период расцвета античной демократии демос мог не только четко представлять свою силу, осознавать ее в общественном сознании, но и совершенно недвусмысленно предупреждать о ней своих должностных лиц. Уверенность народа в своей силе и коллективном превосходстве над лидерами – это еще один важный элемент общественного сознания, "народной" составляющей этого сознания [58]. И именно эта уверенность звучит, скажем, в таких строках любимца афинского демоса, комедиографа Аристофана, в которых совершенно реальное лицо – политик-демократ Клеон такими словами грозитя действующему (уже упоминавшемуся нами выше) запуганному сикофантами стратегу Никию: «Как захочу, взьерошу всех говорунов и Никия взлохмачу!».

Таким образом, представляется вполне обоснованным говорить о том, что те серьезные социально-политические конфликты, которые прошли античные полисы в период становления демократических систем, привели к тому, что осознанно считая себя и являясь на деле субъектом власти, афинский демос не позволял происходить отчуждению власти и жестко контролировал любые превращенные формы политической власти. Вследствие этого, в

демократических полисах не происходило «передачи народом своей властной потенции» лидерам-магистратам в том виде, в каком мы привыкли это видеть в позднейшее историческое время.

Власть, переходя от социума в целом к магистратам, в демократических Афинах не концентрировалась у них, все время оставаясь в полном объеме не у носителей, а у субъекта власти, у демоса в целом как у доминирующей социальной группы. Передавая в демократических полисах публично-властные функции магистратам, демос не ослаблял себя, что находило выражение в глубоком общественном убеждении в силах самого демоса. Публично-политическая власть всегда оставалась под контролем, который препятствовал ее трансформации во власть-в-себе, власть, автономную от демоса.

Античная демократия по сути становилась диктатурой демоса, диктатурой средней части гражданской массы, диктатурой таких середняков, которые всегда ощущают опасную конкуренцию со стороны превосходящих их в воле и интеллекте «лучших» и потому объективно являются врагами не только самих «лучших», но и той идеологии, что благоприятно относится к возможности установления власти «лучших».

Мы предполагаем, что демос, тщательно удерживая свои коллективные права на власть и при этом, в силу объективных причин, вынужденный создавать и сохранять публично-политическую власть, был вынужден в борьбе с тиранами сам принимать форму коллективного тирана. Античная демократия становилась формой социального господства (социальной тирании) демоса, говоря современным языком, гражданина-середняка и гражданина-бедняка. А архаичная позднеархаическая социальная власть, в силу объективных причин трансформируясь в публично-политические институты раннеклассового общества, принимая характерные для них внешние формы, при этом старательно пыталась выхолщивать их внутреннее содержание, прежде всего противодействовало превращению политической власти из коллективной в лидерскую [59]. В общественном же сознании широких слоев полисного населения на обыденном

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
уровне это выражалось:

- в заведомом общественном недоверии демоса по отношению к тем, кто с большим постоянством стремился к получению политической власти в полисах;
- повышенном недоверии именно к тем политикам и магистратам, что являлись особенно удачливыми, наиболее полезными для того социума, который столь им недоверял, в недоверии и боязни к «лучшим»;
- осознанном и постоянном нагнетании того антитиранического психоза, который подогревался судами, остракизмами и сикофантами, и вследствие своего важного значения для функционирования и воспроизведения демократических режимов, становился уже спецификой не только психологической, но и социально-психологической, отраженной в ментальности, осмысленной и прочно утвердившейся именно в общественном сознании;
- в создании такой идеологии, которая подводила бы основу для коллективной власти всего демоса в целом;
- недопущении создания такой идеологии, которая последовательно критиковала бы власть демоса и обосновывала право на власть исключительно для «лучших».

Таким образом, можно заметить: Заявленная Сократом гносеологически-этическая концепция, суть которой состояла в том, что господствующие позиции в обществе должны были получать так называемые боговдохновенные «лучшие» граждане, не могла не вступить в конфликт с воззрениями, являющимися в демократических Афинах не просто общепринятыми, но господствующими.

И этот конфликт двух принципиально несовместимых концепций рано или поздно должен был обязательно перейти в плоскость идеологического конфликта. Должен был перейти хотя бы потому, что высказывания Сократа идеально ложились на постепенно формирующееся убеждение части афинского гражданства (особенно аристократии) в том, что демократия как форма правления оказалась не способной обеспечить победу Афин в Пелопоннесской войне с аристократической Спартой. А когда две общественные группы пытаются реализовать собственные взгляды на судьбу страны и ее политическое устройство, это неизбежно принимает форму такого конфликта, который, формально прикрываясь различными аргументациями и мотивациями, обязательно принимает форму конфликта идеологического.

И о том, что в Афинах конца V века до н. э. все шло именно по такому сценарию, мы увидим в следующей главе.

## Глава 12. Критика Сократом представлений афинского демоса о идеальном демократическом политике

В предшествующей главе нами было выявлено, что одной из специфических особенностей афинского демократического менталитета являлось искусственно подогреваемое общественное недоверие к тем личностям, что стремились подчеркнуть наличие у себя каких-то особых, «лучших», чем у окружающих, качеств, и при этом стремились каким-то образом реализовать себя в политике. Данное общественное недоверие, доходящее в своих крайних проявлениях до настоящего общественного антитиранического психоза, в конечном итоге должно было выработать в общественном сознании совершенно особое понимание значения и функций античного политика-магистрата.

Отсюда, в шкале общественной оценки должны были обязательно появиться те критерии, на основе соответствия или несоответствия которым полисное гражданство могло оценивать личность того или иного политика-управленца. И эти критерии обязательно должны были включать в себя наличие у политиков и магистратов четкого понимания о том, что источником их власти и самой целью осуществления их власти, является гражданский коллектив, по сути демос. А само данное понимание обязательно должно было реализовываться в готовности магистратов и политиков служить своему коллективу, безропотно выполнять любые его установления и даже прихоти.

О том, что данные критерии на самом деле имели место, можно судить по множеству тех общественных оценок, что дошли до нас благодаря античным авторам. Так, по словам Ксенофонта, особого восхищения спартанский царь Агесилай заслуживал в связи с тем, что несмотря на то, что он был

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
властителем всей Малой Азии, когда с его родины прибыл приказ оказать помощь отечеству, он его исполнил с точно такой же готовностью, как если бы он один стоял перед эфорами в отведенном им помещении. Тем самым он ясно показал, что не променяет своей родины на весь мир, своих старых друзей – на приобретенных вновь и что постыдным, хоть и безопасным выгодам предпочитает справедливые и благородные действия, даже если они и сопряжены с опасностями [1].

В другом пассаже Ксенофонта говорится о том, что к числу тех величайших услуг, что могут быть оказаны политиком своему Отечеству, можно отнести то, что являясь самыми могущественными людьми на своей родине, они будут тщательнейшим образом соблюдать все законы государства [2].

Полисные гражданства высоко оценивали и то, насколько тот или иной известный или богатый человек, правильно понимал специфику общественных ожиданий и мог щедро делиться с обществом своими материальными благами. Причем, вынуждаемые к этому аристократы и богачи иной раз теряли почти всю свою собственность, как бы становясь в один ряд со всеми, растворяясь в полисном гражданстве, теряя свое видимое над ними превосходство, пресловутую «лучшесть».

Именно об этом нам свидетельствует столь распространенная в полисах практика «литургий» – общественных повинностей для богатых граждан, которая следующим образом передается в речи афинского богача Хармида (ученика Сократа и будущего тирана), который на пиру у своего богатого друга Клиния в 422 году до н. э. говорит друзьям: «Когда я жил богато в Афинах, я, во-первых, боялся, что кто-нибудь пророет стену моего дома, заберет деньги и сделает мне какое-нибудь зло. Затем мне приходилось ублажать сикофантов: я знал, что они мне скорее смогут навредить, чем я им. Кроме того, город всегда налагал на меня какие-то расходы, а уехать никуда было нельзя. А теперь, когда заграничных имений я лишился, и от здешних не получаю дохода (и все по итогам Пелопоннесской войны – прим. автора), а что было в доме, все продано, отныне я сладко сплю растянувшись: город мне доверяет, никто мне больше не грозит, я уже грожу другим. Как свободному, мне можно жить и здесь и за границей; передо мной уже встают с мест и уступают дорогу на улице богатые. Теперь я похож на царя, а тогда, несомненно, был рабом. Тогда я платил налог народу, а теперь город платит мне подать и содержит меня» [3].

Полисное гражданство позитивно оценивало и то, что тот или иной политик или магистрат, даже будучи обвиненным или осужденным за что-то в целом незаслуженно, как было нами замечено выше, превентивно, тем не менее воспринимало это спокойно и не пыталось подавать никаких апелляций. Именно так вели себя, уходя в изгнание после судов и остракизма, Фемистокл, Мильтиад, Аристид, Кимон, Перикл и многие другие видные государственные деятели Афин V века до н. э.

Афинский стратег Фокион, сын Фоки, выступая в афинском Народном собрании, начав было упрекать граждан в неблагоприятных действиях и натолкнувшись на общественное раздражение, вовремя остановился, тут же взял свои слова назад и избежал дополнительных для себя проблем тем, что с остроумием и тонкостью заметил: «Я предпочитаю, чтобы вы обошлись со мною дурно, чем я с вами» [4]. Данное поведение стратега сразу успокоило то демократическое общество, которое в любых расхождениях с политиками-магистратами привыкло считать правым исключительно себя. В итоге, Фокион спас и свою жизнь и карьеру.

Десятки и сотни подобного рода высказываний и ситуаций, бережно сохраненных с эпохи античности Геродотом, Фукидидом, Ксенофонтом, Платоном, Аристотелем, Цицероном, Ливием, Аппианом и т. д., в целом говорят нам о следующем: Наиболее важным критерием оценки поведения полисных политиков и магистратов в общественном сознании было то, насколько эти наделяемые обществом властными полномочиями люди считали своим первостепенным долгом обслуживать интересы именно общества, конкретно демоса, а не свои собственные. Насколько они были готовы жертвовать ради общества своими средствами и жизнями, насколько сами эти политики и магистраты отдавали себе отчет в том, кто являлся в демократическом полисе Слугой, а кто – Хозяином.

Нет никаких сомнений в том, что данная постановка вопроса была четко осознаваемой в обществе. Так, Сократ, выражая свое сочувствие богатому афинянину Критобулу, уже растратившему много средств на выполнение

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
общественных поручений, говорит ему следующее: «Как я слышал, государство теперь налагает на тебя большие повинности – на содержание лошадей, на постановку хоров, на устройство гимнастических игр, на покровительство метекам; если уж война случится, то, наверное, тебя заставят еще столько снаряжать судов и платить военных налогов, что тебе будет нелегко нести это бремя. А если афиняне найдут, что ты исполняешь что-то из этого неудовлетворительно, то, без сомнения, накажут тебя ничуть не меньше, чем если бы они тебя уличили в краже собственных денег» [5].

Афинянин Аритистипп, анализируя устройство демократических Афин, отмечает следующее: «Человек отказывает себе в удовлетворении многих желаний и в это же время, стоя во главе государства, подвергается наказанию в случае неисполнения всех желаний граждан: да разве это не совершенное безумие? И все это потому, что полисы считают себя вправе распоряжаться своими должностными лицами, как я своими слугами: как я считаю своим правом, чтобы слуги мне доставляли все продукты в изобилии, так и граждане думают, что должностные лица обязаны доставлять им всякие блага в возможно большем количестве, а сами должны от всего этого отказаться» (выделено автором.) [6]

Видимо, имея в виду именно данную общественную установку, философ Диоген, однажды закусывая в харчевне и так и не уговорив зайти к нему шедшего мимо политика Демосфена (в слишком примитивное, по мнению того, место), высказал этому демократу следующее: «Тебе стыдно зайти в харчевню, Демосфен, а между тем, твой господин, – прибавил Диоген, имея в виду простой народ, – ходит сюда ежедневно». Этим, по словам сохранившего информацию о данной ситуации историка Элиана, философ Диоген намекал на то, что витии и ораторы являются послушными рабами толпы на народном собрании [7].

Таким образом, демос представлял полисных политиков (ораторов, магистратов, иных должностных лиц) в виде некоей разновидности государственных рабов, которыми полноправные граждане полиса становились добровольно, также добровольно принимая на себя обязанности по самоограничению и возможному принесению в жертву родному коллективу и своей собственной жизни и личного имущества. Политики в этом случае представлялись обществу уже не в качестве «заботливых пастырей» или харизматически-грозных и самовластных лидеров, ведущих народ через тернистый путь боев и реформ к будущему Процветанию, а в виде действительно диогеновских Слуг, прямая и единственная обязанность которых – обслуживать свой народ, выполнять любые его прихоти, не учить его, а просто выполнять его прямые приказания.

Однако, говоря об этом, а также зная те реальные факты античной истории, которые говорят нам о наличии в недрах демократического античного общества той или иной политической оппозиционности, мы можем не сомневаться в том, что данное общественное восприятие политиков как послушных Слуг Демоса вряд ли разделялось совершенно всеми античными гражданами. И прежде всего оно должно было встречать сопротивление в среде самих же политиков, особенно таких, кто, как многие ученики Сократа (Алкивиад, Критий, Хармид и т. д.), определяли себя как «лучших», ощущали свое волевое и интеллектуальное превосходство над остальной обывательской гражданской массой.

И в этом случае наличие чьих-то оппозиционных взглядов для нас, в рамках данной работы, является несомненно очень полезным, так как рассмотрение тех или иных общественных явлений и личных позиций именно в конфликте, как раз и обеспечивает наибольшую научную полноту и объективность рассматриваемого нами вопроса о том, каким образом даже отстраненно-этические воззрения Сократа должны были обязательно входить в конфликт с господствующей идеологией демократического демоса.

Утверждая как гипотезу данной работы, что практически любые высказывания или мысли Сократа на этико-мировоззренческие темы неизбежно должны были быть политическими именно потому, что политика и идеология всегда самым тесным образом связаны и с обыденным и с научным мировоззрением, находятся с ними в динамической связи, взаимообусловлены друг другом и нередко взаимонаправлены друг против друга, показав господствующие в демократических Афинах воззрения на политиков как на Слуг Демоса, теперь самое время показать явную несоотнесенность с ними тех взглядов Сократа, которые были донесены до нас благодаря платоновскому диалогу «Горгий». И в которых Сократ как раз и поднимает столь важную для общественного сознания тему роли, места и значения политиков-магистратов в жизни полиса, их статуса.



Но прежде чем проанализировать наиболее интересные фрагменты диалога, следует сначала вкратце напомнить ту политическую подоплеку, что имела место в эпоху Сократа, в последней трети пятого века до н. э. Итак, известно, что в первой половине V века до н. э. политические лидеры типа Фемистокла, Аристиды, Кимона имели возможность осуществлять крупные политические и военные проекты в интересах усиления Афин в целом, прежде всего в интересах зажиточной части населения – крепких хозяев, имеющих свои сельские наделы, ремесленные мастерские или тороговые интересы. Такие афиняне имели свои средства и земельную собственность и потому обладали определенным запасом политического долготерпения, понимали стратегические интересы своего полиса и были способны к кредиту доверия власти.

Однако в ходе создания и усиления афинской морской державы возникла такая обширная прослойка афинских граждан, которая занималась обслуживанием именно крупных государственных проектов (моряки с сотен боевых и торговых судов, легковооруженная пехота сопровождения судов, портовые работники, персонал огромного числа ремесленных мастерских, ориентированных на нужды армии и флота, работники сферы обслуживания и т. д.), которая уже не имела средств производства и собственности, и потому оказалась теснейшим образом привязана к успехам или провалам большой государственной политики.

Эти люди не имели больших накоплений, они чутко реагировали на состояние государственного бюджета Афин и потому интересовались уже не долговременной политической перспективой, а кратковременными тактическими военными и экономическими успехами, которые, собственно говоря, и обеспечивали их существование. Более того, возникал интересный парадокс: чем больше было успехов в политике Афин, тем больше были заняты эти граждане и тем меньше они проводили время на площади, где проходили Народные собрания и принимались политические решения. И, наоборот: чем хуже обстояли дела у Афин, чем скованней была афинская внешняя политика, чем меньше было походов и государственных заказов для мастерских и купцов, тем больше была политическая активность тех, кто вынужденно находился в городе, не знал, чем себя занять, и по сути дела от безделья принимал участие в такой большой политике, которая все больше и больше выражала уже не государственные интересы Афин как полиса, а их сиюминутные желудочные интересы.

Соответственно, все те политики, которые традиционно выражали позицию афинян среднего класса, стратеги, ведущие политику с дальним прицелом, типа Фемистокла, Кимона и Аристиды, постепенно становились в данной ситуации чуть ли не врагами собственного активно люмпенизирующегося населения (как раз того самого, что постепенно привыкало к тому, что политики – Слуги Демоса); врагами просто потому, что их проекты были слишком длительными в своей реализации, а значительное число политически активных представителей афинского демоса уже привыкло получать дивиденды от государства ежедневно, прямо сейчас.

Судя по всему, осмысление именно этой новой политической реальности заставило наиболее думающих политиков в лице Эфиальта и Перикла пойти на введение традиции выплаты денег за участие в заседаниях Народного собрания, народного суда–гелизи, посещение театра. Данные выплаты по сути дела стали неким откупом «лучших», политической элиты, от своего народа за право иметь возможность вести именно долговременные политические проекты, проекты, не дающие быстрого экономического эффекта, не приносящие прибыль демосу буквально ежедневно (а именно этого ему и хотелось!). Так начиналась своеобразная эскалация государственных «раздач», которая будучи внешне прикрыта благими идеями о заботе народа и стремлением не позволить завоевывать голоса избирателей подачками олигархов, тем не менее, не улучшила, а только ухудшила складывающееся положение:

Во-первых, определенная часть бедных граждан довольно быстро поняла, что гораздо выгоднее и безопаснее получать деньги за общественную активность прямо в городе и при этом не подвергать себя опасности в морских плаваниях и сухопутных баталиях (куда в итоге по-прежнему были вынуждены уходить более состоятельные граждане, которые там погибали или, в любом случае, не занимаясь собственным хозяйством, заметно беднели).

Во-вторых, постепенно осознав свою общность и свою политическую силу (в таких делах, как дело Анаксагора, Фидия, Перикла), люмпенские массы уже не пожелали отдавать свою гегемонию в Народном собрании тем политикам, которые

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) не угождали только демосу, а пытались вести политику в том числе и в интересах среднего класса афинских собственников и богатой верхушки Афин. Очень нестабильная, крикливая, необразованная, но тем не менее быстро осознавшая свой групповой интерес и свою консолидированную силу страта афинских пролетариев и полупролетариев (Демос в понятии Аристофана), где инстинктивно, а где вполне осознанно, силами радикального демократа кожевника Клеона, после смерти Перикла, осуществила полный перехват власти в родном полисе и по сути выбросила средние и богатые группы населения за борт афинской политики.

В итоге, консолидация на одном политическом полюсе не могла не привести к отталкиванию на другом политическом полюсе, хотя бы по принципу «от противного». Так, уже к середине 20-х годов V века до н. э., в самый разгар Пелопоннесской войны, средний и богатый классы Афин были по сути дела вынуждены постепенно перейти в оппозицию к собственной власти, к тому собственному люмпенскому государству, чья политика объективно вела к уничтожению в Афинах страты людей зажиточных и богатых. (Позже это приведет к созданию в Афинах тиранических режимов четырехсот и Тридцати.) И это, в свою очередь, не могло не привести к возникновению тех иных оппозиционных представлений о сущности политики как процесса и деятельности политиков как облеченных властью индивидов, которые должны были идти вразрез тем представлениям демоса о политиках- Слугах Демоса, которые были нами выше определены как господствующие.

В-третьих, эскалация денежных раздач, или, говоря современным языком, увеличение социальной поддержки населению, привела не только к тому, что в Афинах резко увеличилось число социально необеспеченных граждан, но и к тому, что определенные слои властвующей элиты начали сознательно культивировать патриархально-патронатные отношения между собой и народом, пытались выступать в роли «мудрых отцов-пастырей», которые заботятся о своем народе (пример того же Перикла).

Патерналистская политика руководящей верхушки демократических Афин имела своим самым губительным следствием не только постепенную эволюцию представлений граждан о самой сути государства, но и то, что эта эволюция имела сразу два направления; у социальных низов формировалось убеждение, что государство – это специальный механизм, прежде всего обязанный заботиться об их благосостоянии и желудочном интересе, у социальных верхов – что государство – это чуждая от них сила, приватизированная неуважаемыми ими низами и направленная против людей зажиточных.

В итоге, после первых поражений Афин в Пелопоннесской войне и развала Афинской архэ, на теле которого так долго паразитировали Афины, именно потеря внешних материальных ресурсов (в виде казны Делосского союза) постепенно привела к тому, что афинское народное собрание и выдвиженцы социальных низов – демагоги, были вынуждены компенсировать нехватку тех средств, которые можно было бы раздать среди населения (и тем самым повысить свою легитимность и политическую привлекательность) как путем увеличения различных налогов, так и завуалированным (литургиями) и прямым ограблением богатых собственников (судебными преследованиями и чрезвычайными налогами).

Таким образом, господствующей в эпоху Сократа в Афинах являлась, конечно, позиция демоса, позиция восприятия государства в виде особого механизма, принадлежащего народным низам, имеющего право казнить и миловать, содержать и грабить своих граждан уже по собственному прихотливому желанию, точнее, по желанию демоса. Но именно сам факт наличия господствующей идеологии объективно вел к возникновению идеологии оппозиционной, идеологии среднего и богатого классов, идеологии, отраженной сначала в общеэтических концепциях типа тех воззрений Сократа, что будут рассмотрены чуть ниже.

Поскольку первоначальная общественная эйфория от внешнеполитических успехов Афин (разгром Персии, создание Афинского морского союза), продлившаяся почти пятьдесят лет, с 479 по 431 год, начала исчезать после первых поражений в Пелопоннесской войне и окончательно улетучилась только после трагической гибели Сицилийской экспедиции в 411 году до н. э., соответственно, осознание прошлой и нынешней неправильности курса высшего политического руководства людей типа Слуг Демоса – Фемистокла, Аристида, Кимона, Перикла и Никия на потакание необразованной и неимущей массе демоса должно было быть осмыслено обществом именно в последней четверти V века до н. э., осмыслено с точки зрения различных политических и социальных сил. И

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) с нашей точки зрения, как раз одним из наиболее ярких примеров этого драматического осмысления «задним числом» является позиция Сократа, изложенная в платоновском диалоге «Горгий».

Сам диалог, по мнению А. Ф. Лосева, относится к числу последних диалогов так называемого раннего, или «сократического», периода творчества Платона, когда большая часть мыслей, содержащихся в диалогах, являлись еще более или менее близким к тексту пересказом идей учителя Платона Сократа

[8]. В нем описывается ситуация, приблизительно датированная 405 годом до н. э., когда в Афины в очередной раз приезжает уже хорошо знакомый с Сократом «отец-основатель» школы софистики Горгий Леонтинский.

Горгий останавливается у своего друга – молодого афинского аристократа-софиста Калликла. Опоздавший на открытый урок Горгия в гимнасии Сократ и его друг-ученик Херефонт, сталкиваются с Горгием и его учеником Полом и Калликлом уже во время их выхода из школы. И прямо тут же, на выходе из гимнасия, при большом числе присутствующих, обе стороны завязывают традиционный для Сократа разговор о том, что же такое добродетель, каким образом она проявляет себя в сфере политики и можно ли ей научить с помощью софистики или каким-либо другим способом.

Прежде всего, Сократ как обычно спрашивает у присутствующих софистов, в чем же собственно состоит искусство софистики: Горгий отвечает, что суть декларируемой им способности софистики улучшить человека и подготовить его к управлению полисом в том, что она учит молодежь красноречию, ораторскому искусству, превращает их в хороших ораторов [9].

Сократ, который традиционно специализировался на взломе обыденных представлений, услышав, что суть ораторского искусства заключается в красноречии, неожиданно для всех вдруг усомнился в этом на основании того, что при ближайшем рассмотрении выясняется: и врачевание, и гимнастика, и многие другие виды человеческой деятельности – по своей сути тоже являются разновидностями красноречия: ведь в любом деле главное – это максимально точно и убедительно передать свои знания и свое мнение.

Тогда Горгий определяет софистику несколько по-другому: как

величайшее благо, которое дает людям как свободу, так и власть над своими людьми каждому в своем городе. Софистика, строящаяся на ораторском искусстве, по мнению Горгия – это способность убеждать словом и судьей в суде, и советников в Совете, и народ в Народном собрании, да и во всяком ином собрании граждан. Обладая такой силой, по его словам, «софист и врача будет держать в рабстве и учителя гимнастики и сделает так, что даже дельцы будут наживать деньги не для себя, а для того, кто владеет словом и умением убеждать толпу» [10].

Но Сократа трудно сбить с мысли и, выслушав Горгия, он говорит о целесообразности выделения двух основных источников знания – человеческого знания и человеческой веры, после чего уточняет: как именно убеждает софист-оратор людей – быстрым вселением в них веры или долгими и разумными убеждениями и доводами? Горгий, правильно понимая реальность своего времени и специфику политической практики Народных собраний, говорит о том, что оратор внушает именно веру. Сократ тут же уточняет, что оратор в судах и других собраниях не поучает, что справедливо, а что – нет, но лишь внушает веру, и только прежде всего потому, что толпа не смогла бы постигнуть столь важные вещи за такое короткое время. И Горгий с ним в целом согласен [11].

Далее Сократ удивляется: Когда граждане соберутся, чтобы выбрать врача или корабельного мастера, когда им нужно соорудить стены, пристани или корабельные верфи, или приготовиться к войне с неприятелем, они обычно прислушиваются прежде всего к мнениям специалистов именно по данным вопросам. Спрашивается: чем же тогда полезным могут быть для них ораторы, если их мышление связано больше всего с теоретическими рассуждениями о справедливом и несправедливом и т. д., а вовсе не с конкретными знаниями, необходимыми для достижения успехов в делах государственной важности?

В ответ Горгий делает краткий экскурс в историю и обращает внимание Сократа на тот факт, что хотя непосредственно о строительстве чего-то требуется мнение экспертов, но факт остается фактом; принятие принципиальных решений о строительстве в Афинах кораблей и стен было сделано когда-то политиками

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
фемистоклом и Периклом, которые вовсе не являлись специалистами ни во флоте, ни в архитектуре, были лишь ораторами и это ни их самих, ни народ совершенно не смущало, да и добиваться реализации своих проектов им это не мешало [12].

Сократ сообщает, что он знает обо всем этом и как раз именно это-то его и изумляет. И он еще раз спрашивает у Горгия: что же это за такая божественная сила прячется в красноречии, как она помогает оратору-непрофессионалу убедить в чем-то тех профессионалов в своих занятиях, что собираются на Народном собрании? Тогда Горгий начинает горделиво рассказывать Сократу, что его ораторское искусство таково, что он в состязании с любым знатоком своего дела, врач ли это будет или кто угодно, сможет убедить собравшихся выбрать именно его, Горгия, и судя по всему, именно так когда-то дело обстояло и у столь любимых народом ораторов фемистокла и Перикла.

Тогда Сократ предлагает все же вернуться к его мысли о двух источниках убеждения демоса – вразумлении его знаниями и рассуждениями либо верой, и спрашивает: «Выученный софистами оратор в любом деле приобретет доверие толпы не наставлением, а убеждением, даже больше, чем врач? И у «толпы» – это, конечно, значит у невежд? И при этом, не будучи врачом? Стало быть, невежда найдет среди невежд больше доверия, чем знаток: ведь оратор найдет больше доверия, чем врач? Так?» Горгий подтверждает, что так [13].

И вот тут начинается самое интересное. Сократ начинает высказывать свою точку зрения, что он не считает красноречие искусством. По его мнению, красноречие – это не более чем сноровка, призрак одной из частей государственного искусства, некое угодничество. А распознается все это угодничество только глазом профессионала, ведь есть благополучие истинное и мнимое, и человеку может казаться, что он здоров телом, до тех пор, пока его не увидит врач или учитель гимнастики, то есть тот, кто сможет поставить истинный диагноз [14].

Прочитав здесь Сократа, хочется сразу же акцентировать внимание на том тексте, где нами было выделено: ведь есть благополучие истинное и мнимое, не очевидное для тех, кто не специалист, невежда. И значимость этой фразы особенно очевидна исходя из того, что, проводя пока аналогию со здоровьем человека, ниже Сократ даст понять: тезис о благополучии мнимом, показном, верхушечном и поверхностном и, таким образом, скрытом нездоровье, может быть отнесен и к афинскому обществу и государству в целом.

Далее Сократ начинает излагать свою весьма оригинальную концепцию, суть которой заключается в следующем: Поскольку есть душа и тело, есть смысл все то, что относится к душе, назвать искусством государственным, разделив это искусство на две части – на искусство законодателя и искусство правосудия, а вот то, что относится к телу, разделить на два искусства попечения за телом – на гимнастику и врачевание. Все эти четыре искусства постоянно пекутся о высшем благе, одни – для тела, другие – для души, и все было бы хорошо, если бы на свете еще не было бы угодничества, ложного и низкого искусства, точнее видимости искусства. Соответственно тому, что настоящих искусств – четыре, угодничество также делится на четыре части, укрываясь за каждым из четырех искусств, прикидываясь ими, о высшем благе не думает, а охотится за безрассудством, приманивая его желанным наслаждением.

Эти четыре вида угодничества Сократ определяет как сноровки. Так, за врачебным искусством укрылось поварское дело, за гимнастикой – украшение тела: занятие злобное, лживое, низкое, неблагородное. Софистика – это сноровка в деле законодателя, красноречие – сноровка в деле правосудия. Они между собой довольно близки, и потому, по словам Сократа, софисты и ораторы топчутся в полном замешательстве относительно одного и того же, и сами не знают, какой от них прок, и всем остальным это непонятно. И вывод из всего сказанного Сократом таков: в политической практике полисов красноречие полезно только для тех, кто желает сотворить что-то несправедливое: награть золота, совершить растраты, обидеть другого гражданина и уйти от ответственности на суде и т. д. и т. п. В общем, пользы для тех, кто желает поступать справедливо, в софистике и красноречии нет никакой

[15].

После данного вывода Сократа присутствующий при разговоре молодой и политически активный афинянин Калликл оказался настолько удивлен, что

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
спросил у друга Сократа Херефонта, всерьез ли Сократ это утверждает, или шутит? Ведь если Сократ прав, выходит, вся человеческая жизнь перевернута вверх дном, и афиняне во всем поступают не как надо, а наоборот! [16].

Сократ переключается с диалога с Горгием на диалог с Калликлом, отмечает его влюбленность в афинский демос и критикует его за то, что будучи влюбленным в демос, он не в силах ему возражать и потому бросается вслед за ним из одной крайности в другую; ведь если он в Народном собрании что-то предложит, а народ афинский окажется другого мнения, оратор оказывается вынужден разворачиваться наоборот и предлагать именно то, что желательно афинянам, так что в итоге никто не может противиться даже тем замыслам народа, что явно неправильны. Таким образом, Сократ отмечает тот факт, что имеющиеся политики по сути являются заложниками демоса, они – его обслуга, они не могут научить его ничему полезному и только потакают перед ним.

Затем Сократ жестко ставит перед Калликлом следующий вопрос: «А вот красноречие для народа – в Афинах и в других городах, как мы о нем будем судить? Кажется ли тебе, что ораторы постоянно держат в уме высшее благо и стремятся, чтобы граждане, внимая их речам, сделались как можно лучше, или же они гонятся за благоволением граждан и ради собственной выгоды пренебрегают общей, общаясь с народом как с ребенком – только бы ему угодить! – и вовсе не задумываясь, станет ли ему от этого лучше или хуже?» [17].

Тут Калликл говорит о том, что среди ораторов есть не только угодники перед народом, но и такие, речи которых полны заботы о народе. Сократ высказывает сомнение, что сам Калликл таких лично не видел и не слышал, и в современное им время таких правильных ораторов в Афинах нет. Калликл признает факт того, что, действительно: в современных им Афинах таких ораторов нет (что само по себе очень показательное!), но вот еще не так давно были Фемистокл, Кимон, Мильтиад и Перикл, и их речи явно заставили афинян сделаться лучше [18]. Тем самым, заискивающий перед народом Калликл как бы пытается спрятаться за имена тех политиков прошлого, авторитет которых в Афинах официально считался непререкаемым. Однако он не думал, что для Сократа даже эти легендарные имена – объект для жесткой критики.

Выслушав Калликла, Сократ обращает его внимание на то, что лично, по его мнению, главная задача любого политика заключается в том, чтобы сделать сограждан как можно лучше, а раз так, значит, и оценивать всех политиков и ораторов целесообразно именно с этой точки зрения.

А далее Сократ ставит самый главный и по сути дела крамольный для тогдашних Афин вопрос: А стали ли афиняне после правления Фемистокла или Перикла лучше? А не стали ли они, наоборот, благодаря Периклу, еще хуже, чем были? Ведь сам Сократ много раз слышал от людей: «Перикл, впервые установив и введя жалование, превратил тем самым афинян в лодырей, трусов, пустомель и корыстолюбцев?» [19].

Калликл с видимым раздражением говорит о том, что это – точка зрения проспартански настроенных граждан, тем самым пытается перевести философскую дискуссию уже в чисто идеологическое пространство, изобразить нелояльность Сократа существующему строю. Но Сократ со своей обычной рассудительностью говорит и о том, что в начале правления Перикла граждане не подвергали его суду, а вот в конце его правления вдруг наложили на него взыскания, осудили за воровство и чуть было смертного приговора не вынесли, считая его, видимо, скверным гражданином.

По логике Сократа, если мы ругаем скотника, который разбаловал быков и лошадей, и они, дотоле смирные, вдруг одичали и стали лягаться, бодаться и кусаться, не стоит ли признать его дурным скотником?

Выходит, что Перикл, который присматривал над людьми, в итоге довел их до того, что они у него одичали и вдобавок накинулись на него самого, чего он уже никак не ожидал [20].

Однако крайне низко оценив управленческие способности Перикла и обидно сравнив афинских граждан с взбесившимися и разбаловавшимися животными, Сократ на этом не остановился и пошел дальше: «А теперь поговорим о Кимоне. Разве те, кого он выхаживал, не подвергли его остракизму, чтобы десять лет не слышать его голоса? И с Фемистоклом поступили точно так же, приговорив его к изгнанию, верно? А Мильтиада, победителя при Марафоне, постановили

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
сбросить в пропасть, и сбросили бы, если бы не вмешался притан.

Будь они, однако ж, все четверо людьми дельными и достойными, как ты утверждаешь, никогда бы с ними не случилось ничего подобного. Так не бывает, чтобы хорошие колесничие сперва не падали с колесницы, а потом, когда выходят коней и сами станут опытнее, тогда бы вдруг начали падать. Не бывает так ни в управлении колесницей, ни в любом другом деле» [21].

При этом Сократ вовсе не ставит под сомнение то, что все эти четверо великих стратегов хорошо служили своему городу, напротив, чуть ниже он честно говорит о том, что их корабли, оборонительные стены, судовые верфи и прочее – явный признак их талантов. Но в этом-то, по мнению Сократа, как раз и состоит их проблема: все прошлые великие афинские стратеги чересчур успешно выполняли пожелания своего города, были слишком расторопны в исполнении прихотей демоса. Они потакали афинянам во всем тогда, когда на самом деле, по словам Сократа, им следовало бы давать другое направление – когда убеждением, а когда и силой, так, чтобы граждане становились лучше [22].

Подвергнув разгромной критике культовых для Афин фемистокла, Кимона и Перикла, Сократ дальше развивает свое учение о двух принципиально различающихся видах искусства – реальной заботе и угодничанье, потворстве. По его словам, трактирщик, купец, ремесленник, пекарь, повар, ткач, сапожник, кожевник – все они только полагают, будто ухаживают за телом. Но на самом деле истинным уходом за телом занимаются тренеры по гимнастике и врачи, они – главное угодничающих притворщиков, и потому на самом деле именно им следует поручать все заботы о теле, так как они точно знают, что является пользой для тела, а что вредом.

«И потому, – добавляет Сократ, – все прочие занятия мы считаем низменными, рабскими, недостойными свободного человека, а врачебное и гимнастическое искусство по справедливости признаем владыками над ними. А если относить данное мнение и к тем искусствам, что относятся к искусствам для души – законотворчеству и суду, то, по мнению Сократа, если бы кто-то назвал современных им с Калликлом граждан и правителей Афин сведущими в государственных делах, то это было бы примерно так, как если бы Сократ спросил о том, кто из прежних или нынешних мастеров гимнастики и ухода за телом особенно хорош, а ему бы вполне серьезно ответили: «Пекарь Теарион, Митек, тот, что написал книгу о сицилийской кухне, и трактирщик Сарамб, все – удивительные мастера ухаживать за телом: у одного дивный хлеб, у другого – приправы, у третьего – вино» [23].

Ведь такие ответы и такие оценки государственных деятелей, по словам Сократа, точно такая же издевка, как и похвала тех пекарей и поваров, которые на самом деле не заботятся о здоровье людей, а так им потакают и их раскармливают, что те, толстая, затем страдают от разного рода болезней и даже умирают. То есть, по Сократу, чрезмерная угодливость к народу в итоге оборачивается трагедией, мнимое благополучие приводит к выявлению скрытых проблем... Судя по всему, это – явно неправильный вариант политики!

Далее следует итоговый вывод Сократа, выраженный в непривычно эмоциональной для Сократа речи-обращении к Калликлу. Поскольку она нам очень важна, процитируем ее полностью: «Вот и теперь, Калликл, ты поступаешь в точности так же, как и те, кто хвалит пекарей и поваров. Ты хвалишь людей, которые кормили афинян, доставляя им то, чего они желали. Говорят, будто они возвеличили наш город, а что из-за этих правителей он раздулся в гнойную опухоль, того не замечают. А между тем, они, прежние, набили город гаванями, верфями, стенами, податными взносами и прочим вздором, забыв о воздержанности и справедливости. И когда, наконец, приступ бессилия все-таки разразится, винить афиняне будут тех советчиков, которые в ту пору случатся рядом, а фемистокла, Кимона, Перикла – истинных виновников своих бед будут хвалить. Потеряв вместе с новыми приобретениями и старое состояние, они, может быть, напустятся на тебя, если ты не остережешься, и на моего друга Алкивиада, хоть вы и не настоящие виновники, а самое большое – соучастники вины.

...И если я вижу, что когда город обходится с кем-нибудь из своих государственных мужей как с преступником, обвиняемые негодуют и сетуют на незаслуженную обиду. «Мы оказали городу столько благодеяний, а теперь несправедливо из-за него гибнем!» – так они говорят. Но это ложь от начала до конца! Ни один глава государства не может незаслуженно погибнуть от руки

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) того города, который он возглавляет. Этим мнимым государственным мужей постигает примерно та же беда, что софистов. Софисты – учителя мудрости – в остальном действительно мудры, но в одном случае поступают нелепо: они называют себя наставниками добродетели, но часто жалуются на учеников, которые их обижают, отказывая в вознаграждении и других знаках благодарности за науку и доброе обхождение. Это же верх бессмыслицы! Могут ли люди, которые честны и справедливы, избавившись с помощью учителя от несправедливости и обретя справедливость, все же совершать несправедливые поступки по несправедливости, которых в них больше нет?! Ты согласен, мой друг, что это нелепо? Не бессмыслица ли утверждать, что ты сделал другого человека хорошим, и вместе с тем бранить его негодяем? И это нелепо и по отношению к государственным деятелям, которые утверждают, будто они стоят во главе государства и стараются сделать его как можно лучше, а потом, когда обстоятельства изменяются, обвиняют его во всех пороках. Разве они чем-то отличаются от софистов? Вовсе нет!» [24].

Давайте проанализируем приведенные цитаты с точки зрения оценки их той социальной направленности, которая в конечном итоге обязательно должна быть направленной идеологической. Какая политическая позиция в них просматривается, к чьей идеологии оказывается ближе Сократ; к господствующей в Афинах идеологии демоса или постепенно оттесненной им от власти и потому объективно оппозиционной демосу прослойке средних и богатых граждан?

С нашей точки зрения, все сказанное Сократом можно разделить на следующие блоки:

Во-первых, Сократ набрался смелости и озвучил уже присутствующее (по его словам) в обществе мнение о том, что все так называемые великие государственники Афин V века до н. э. – Мильтиад, Фемистокл, Кимон и Перикл на самом деле не только не принесли пользу своему родному городу, но по существу нанесли ему вред, развратив его; потакая всем прихотям своего народа (впрочем, как этого и хотел сам Демос), они лишили его здравомыслия, угождая перед ним, отвратили его от правильного пути и подготовили почву для последующих трагедий, тех самых, что развернулись уже в эпоху Сократа и

Калликла в виде поражения в Пелопоннесской войне и установления тиранических режимов Четырехсот и Тридцати.

Во-вторых, Фемистокл, Кимон и Перикл создали такие прочно укорененные традиции потакания демосу на Народном собрании, что новые поколения афинских политиков, в том числе таких, как Калликл, фактически стали заложниками политиков прошлых. И потому без уже привычного для народа потакания новые молодые политики уже не в состоянии сделать успешную политическую карьеру.

Более того, Сократ прямо говорит о том, что если Калликл желает успеха и благосклонности демоса, то он обязан приноровиться к государственному строю, потерять свою «лучшесть» и стать похожим на афинский народ. И только когда он сможет говорить с ним на одном языке, тогда сможет на что-то там рассчитывать [25]. Таким образом, и демос и политики-потакатели демосу типа Калликла, закупорив собой политическое пространство, тем самым препятствуют выдвижению туда действительно знающих и добродетельных «лучших».

В-третьих, Сократ оскорбляет прошлых и действующих политиков, сравнивая их с софистами, что по афинским меркам конца V века до н. э. было словом почти ругательным. И о том, что это было именно так, а не иначе, свидетельствует фраза будущего обвинителя Сократа Анита из диалога «Менон»: «Софисты – это очевидная порча и гибель для тех, кто с ними водится, и не дай бог, чтобы с ними кто-то общался, даже не только из числа афинян, но и из числа иноземцев» [26].

В-четвертых, Сократ очень негативно относится к политическому гегемону Афин, демосу в целом. Говоря о том, что разные ремесленники только ошибочно полагают, будто ухаживают за телом, на самом деле занимаются низменным, рабским и недостойным делом, называя всех тех, из кого в Афинах было составлено Народное собрание, сборищем невежд, которых трудно чему-то научить на уровне разума, Сократ явно высказывал политическую позицию раздраженных гегемонией демоса крупных собственников и аристократов, и потому очень сильно рисковал.

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
В-пятых, буквально несколькими фразами Сократ выразил свое полное неприятие и афинской политики прошлых лет и афинской политики его времени, тем самым показав себя последовательным диссидентом и человеком, мягко говоря, не лояльным существующему в Афинах государственному строю, оппозиционно настроенным.

Но, прежде чем подводить итоги нашего анализа высказываний Сократа об идеальной политике в «Горгии», для научной достоверности мы обязаны поставить вопрос о том, насколько они принадлежат все-таки именно самому Сократу, а не, скажем, Платону; можем ли мы быть уверены, что данные критические высказывания могут быть датированы именно последней третью V века до н. э., то есть относиться именно к тому периоду, который считается наивысшем расцветом античной демократии, а не относятся, скажем, к той эпохе, когда данный диалог, собственно говоря, и был написан Платоном, то есть к середине восьмидесятых годов IV века, к эпохе умирания демократии, на двадцать-тридцать лет позже той эпохи, когда на самом деле были созданы основные философские и политические взгляды Сократа?

С нашей точки зрения, ответ должен быть утвердительным. Общий анализ текста убедительно показывает: те идеи, что вложены в уста Сократа в «Горгии», действительно, как бы мы сейчас выразились, являются интеллектуальной собственностью именно самого Сократа. Подтверждает же это следующее:

1. Крайне негативная оценка Сократом ремесленников фигурирует практически во всех работах Платона, в том числе в тех диалогах, которые относятся к числу первых творений Платона, написанных им по еще свежим воспоминаниям о Сократе. Например, в «Алкивиаде Первом», события которого относятся еще примерно к 432 году до н. э., Сократ крайне низко оценивал ремесленников по той причине, что они, по его мнению, не знают собственных свойств и разбираются только в том, что имеет отношение к телу и помогает за ним ухаживать [27]. В диалоге «Феаг», который входит в число первой пятерки написанных Платоном диалогов, афинянин Демодок, разговаривая с Сократом о воспитании своего сына Феага, ссылается на то, что слышал, будто Сократ в своих беседах крайне низко оценивает и сыновей афинских государственных мужей и сыновей сапожников [28].

Но, самое главное, критика Сократом тех ремесленников, которые пытаются заниматься государственными делами, подтверждается и сопоставлением высказываний Сократа у Платона с близкими, а иной раз и совершенно аналогичными по смыслу высказываниями Сократа у Ксенофонта [29]. Причем, у Ксенофонта, так же как и у Платона, выступление и оценки Сократа очень обидны для большинства афинских граждан, которых Сократ обвиняет в том, что они не только политически некомпетентны, но и вообще малопригодны как граждане [30].

Исходя из того, что оба великих ученика Сократа, Платон и Ксенофонт, с момента отъезда Ксенофонта на войну в Персию (401 год), за два года до гибели Сократа, более не встречались, не переписывались и даже несколько друг друга недолго любили (Платон в своих диалогах ни разу не вывел Ксенофонта, Ксенофонт всего один раз упомянул в своих работах о Платоне), явная сопоставимость информации обоих авторов (тем более информации именно из ранних сократических произведений) позволяет нам с уверенностью считать, что презрительное отношение Сократа к афинскому демосу, вкупе с раздражением философа из-за того, что таким способным молодым людям, типа Калликла или Хармида, вынужденно приходится бояться тех людей на Народном собрании, чей умственный потенциал заметно ниже, имело место на самом деле и не является выдумкой кого-то одного из его учеников.

Кроме того, сократовское пренебрежение необразованным демосом, которое обнаруживается у Алкивиада в диалогах Платона и Ксенофонта, прекрасно просматривается и в сообщении уже историка Плутарха о том, что когда Алкивиад, желая поговорить с Периклом, услышал от него, что тот в настоящее время очень занят тем, что думает, как ему отчитаться перед афинянами, критически сказал ему: «Не лучше ли было бы подумать о том, как бы вовсе не давать афинянам отчета?» [31]. И это хорошо показывает нам, что многие оппозиционно настроенные современники Перикла, как и Алкивиад, и Сократ, критиковали его за то, что он чересчур боялся демоса, был слишком услужлив и угодлив с ним, не вел его к добродетели, а по сути семенил рядом с ним, боясь, словно маленькая собачка, потерять любовь своего Хозяина.

Таким образом, перекрестное совмещение данных Платона, Ксенофонта и



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Плутарха также показывает нам, что критическое отношение к тем афинским политикам, которые вели себя по отношению к демосу чересчур предупредительно и угодливо, тем самым возвышая его и давая возможность осознать свое политическое господство даже перед людьми состоятельными, на самом деле имело место именно у Сократа, и передалось к его ученикам Алкивиаду, Ксенофону и Платону, можно сказать, уже «по наследству».

2. Завершая проверку принадлежности критических взглядов платоновского Сократа на политическую гегемонию необразованного афинского демоса и на тех лидеров Афин, которые всячески угождали ему, самому Сократу, следует упомянуть еще одно место из раннего сократического произведения Платона «Алкивиад Первый», написанного Платоном не менее чем на 10–15 лет раньше «Горгия». Рассуждая в нем в обычной своей манере о добродетели, Сократ делает, в том числе, и такой вывод: «Государства для своего благополучия не нуждаются ни в стенах, ни в триерах, ни в корабельных верфях, ни в многочисленности, ни в огромных размерах, если они лишены добродетели. И потому задача всякого государственного мужа – прививать своим согражданам добродетель. А для этого добродетель сначала следует обрести ему самому. Обретение добродетели – долг каждого, кто намерен не только управлять собой и тем, что ему принадлежит, но и заботиться о государстве и о его интересах. Поэтому тот, кто собирается властвовать, должен уготовить себе не свободу властвовать, делая для себя и для города все, что угодно, но рассудительность и справедливость» [32].

Сопоставляя это высказывание с уже цитированной нами выше фразой из «Горгия», где Сократ ругает ораторов прошлого за то, что они, набив город гаванями, верфями, стенами, податными взносами и прочим вздором, забыв о воздержанности и справедливости, по сути превратили Афины в гнойную опухоль, становится понятно: если не меньше чем в двух своих произведениях, разделенных между собой значительным временным периодом, платоновский Сократ говорит по сути об одном и том же, это позволяет нам с высокой степенью научной достоверности сделать следующий вывод: совпадающие между собой платоновские и ксенофоновские оппозиционные политические воззрения однозначно исходят к одному источнику – сыну Софрониска Сократу [33].

Убедившись в том, что Сократ в «Горгии» Платона соответствует реальному Сократу, самое время уточнить: являясь явно оппозиционным принятым в Афинах общественным представлениям о роли и месте идеального демократического политика, критикуя ту общепринятую общественную установку, согласно которой Оратор – Политик является Слугой Демоса, какую именно роль отводил политикам сам Сократ? Каким был его собственный идеальный политик? Об этом мы и поговорим в следующей главе.

### Глава 13. Идеальный политик в представлениях Сократа

Убедившись в том, что Сократ не просто являлся каким-то там отвлеченным философом-моралистом, но и активнейшим образом публично оценивал существующий афинский политический строй как неправильно устроенный и имеющий неправильных политиков и неправильное Народное собрание, тем самым вольно или невольно участвуя в политических баталиях своего времени, самое время задаться вопросом: критикуя современную ему афинскую демократическую систему за то, что она превращает политика в покорного Слугу необразованного и недалёковидного Демоса, имел ли сам Сократ четкие представления о том, что же именно должен делать тот настоящий политик, который согласно воззрениям философа должен являться добродетельным, обнаружить в себе тот божественный дар, который позволил бы ему относиться к разряду «лучших»? И этот вопрос особенно интересен тем, что сам Сократ, за исключением одного-двух эпизодов в его жизни, не только воздерживался от прямого участия в политической жизни Афин, но и нередко проявлял удивительное незнание технического устройства афинской государственной машины.

Отвечая на поставленный вопрос об идеальном политике в представлениях Сократа, прежде всего мы обратимся к платоновскому диалогу «Горгий» – настоящему манифесту политических идей Сократа. Из его текста мы узнаем, что идеальный политик и оратор, по мнению Сократа, – это тот, кто не просто искусен и честен, но какие бы речи он ни произносил, воздействуя на души, какие бы поступки он ни совершал, он постоянно должен быть озабочен тем, как посеять в душах сограждан справедливость и изгнать несправедливость, поселить воздержанность, изгнать распущенность и вообще поселить все достоинства, а пороки удалить [1].

Приводя эту цитату, следует отметить, что идеальный политик Сократа – это вовсе не какой-то там отвлеченный и просвещенный Мудрец, который должен вести свой народ по пути справедливости, воздержанности и достоинства. Политик Сократа это еще одновременно и тот, кто очень жестко, буквально железной рукой «изгоняет несправедливость и распущенность», «удаляет пороки». Идеальный оратор и политик Сократа не только не должен потакать и угождать демосу, он должен беспощадно его дрессировать, делать его лучше, в том числе и уничтожая те его качества, которые Сократ считает вредными.

В этом смысле Сократ сравнивает своего идеального политика уже не с пастырем, а с врачом. И это видно, например, из следующего вопроса Сократа своему собеседнику Калликлу в «Горгии»:

Сократ: «К какой же заботе о нашем городе ты меня призываешь, определи точно. Чтобы я боролся с афинянами, стараясь сделать их как можно лучше и здоровее, как врач, или, как прислужник, во всем им уступая? Не призываешь ли ты меня льстить и угождать?»

Калликл: Да, народу надо прислуживать...» [2].

И возмущенный тем, что ему советуют все-таки прислуживать и угождать демосу, Сократ говорит в ответ: «Мне думается, что я в числе немногих афинян (чтобы не сказать – единственный) доподлинно занимаюсь искусством государственного управления и единственный среди нынешних граждан применяю это искусство к жизни. И раз я никогда не веду разговоров ради того, чтобы угодить собеседнику, но всегда, о чем бы я ни говорил, – ради высшего блага, а не ради особого удовольствия, – раз я не хочу следовать твоему совету и прибегать к хитрым уловкам, мне невозможно будет защищаться в суде. И суд надо мной будет примерно такой, как если бы дети судили врача, которого обвинил повар. Подумая сам, как защищаться такому человеку перед таким судом, если обвинитель заявит: «Дети, этот человек причинил вам много зла, и портит младенцев, пуская в ход нож и раскаленное железо, изнуряет вас, душит и одурманивает, назначая горькие-прегорькие лекарства, морит голодом и томит жаждой – не то, что я, который закармливает вас всевозможными лакомствами! Что, по-твоему, мог бы ответить врач, застигнутый такой бедой? Ведь, если бы он ответил правду: «Все это делалось ради вашего здоровья, дети», – представляешь себе, какой крик подняли бы эти судьи? Оглушительный!»

В таком же самом положении, нисколько не сомневаюсь, очутился бы и я, если бы попал под суд. Я не смогу назвать ни одного удовольствия, которое бы я им доставил, а ведь именно в этом, на их взгляд, заключаются услуги и благодеяния, тогда как я не хвалю тех, кто их оказывает, и не завидую тем, кто их принимает» [3].

Таким образом, идеальный политик Сократа – это не только тот, кто не идет на поводу у своего народа, но и тот, кто имеет моральное право причинять ему боль в его же собственных интересах, называть ему вещи своими именами, наказывать тех, кто ведет себя каким-то неправильным образом, принуждать социум к таким действиям, которые внешне (как и процедуры врачей) могли бы показаться очень непопулярными и даже опасными для демоса. Идеальный политик Сократа – очень жесткий человек, жесткость которого в зависимости от ситуации может даже показаться народу практически антинародной. Показать примерно так, как повар клеветал неразумным детям на врача, который якобы мучит их просто так, для собственного удовольствия, а не для их блага.

Следует отметить также и то, что данная позиция Сократа оказалась унаследованной от него и его учеником Ксенофонтом. Так, Ксенофонт в своем «Анабасисе», оценивая пригласившего его в поход друга Проксена-беотийца, неожиданно критикует его за то, что он мог добиваться своих высоких жизненных целей только достойными способами, а в противном случае был готов от всего отказаться. И потому он мог управлять честными и доблестными людьми, однако не умел внушать своим солдатам ни почтительности, ни страха, и совестился своих подчиненных больше, чем те его. Он даже больше боялся заслужить ненависть солдат, чем те боялись не оказать ему повиновения. По его (Проксена) мнению, для того чтобы быть и считаться начальником, достаточно было хвалить за хорошие дела и не хвалить за постыдные. Поэтому окружавшие его хорошие и доблестные солдаты любили его, а дурные – строили против него козни, как против человека, которого нетрудно провести [4].

А вот лично он, Ксенофонт, осуждает Проксена за его чрезмерную доброту, и сам Ксенофонт в течение своего командования армией неоднократно избивал тех солдат, кто, по его мнению, вел себя недостойно. И когда однажды армия не выдержала жестокости своего стратега и подняла бунт, Ксенофонт, проявив себя как истинный ученик Сократа и хороший софист, сумел всех переубедить в правильности именно своей жесткой позиции. Так, выступив перед солдатами, Ксенофонт в своей речи убеждает их, что его жесткость была совершенно правильной и в ряде случаев даже излишне мягкой, так как в конечном итоге она шла на пользу самим солдатам, являлась для них совершенно таким же благом, как и в речах Сократа благом были болезненные операции врача над больным.

Примечательно и то, что Ксенофонт даже не пытается доказывать, что он редко бил солдат, или просить у них прощения. Напротив, даже стоя перед недовольными вооруженными солдатами, перед реальной угрозой смерти, он вновь и вновь убеждает их в целесообразности и даже полезности избиений для тех, кого он бил. И делает это в следующем пассаже: «Рассуждаю я просто, – сказал Ксенофонт, – если я покараю кого-то, стремясь к его же собственной пользе, то, по моему мнению, я достоин такого же наказания, какого заслуживают родители от сыновей и учителя от учеников. Ведь и врачи причиняют боль и режут из добрых побуждений... Разве вы не знаете, что когда поднимается буря и бушуют волны, начальник гребцов за малейшее движение гневается на находящихся на носу корабля, а кормчий – на находящихся на корме. Ведь в такой обстановке малейшая погрешность может все погубить, и вы сами подтвердили правильность моих действий, так как вы тогда стояли кругом, держа в руках мечи, а не камешки для голосования, и могли заступиться за тех, кого я бил, если бы нашли это нужным [5].

Таким образом, мы еще раз видим сугубо сократовское: идеальный политик – это не тот, кто потакает, а ведет себя правильно даже в том случае, если народ этого не понимает и, борясь с этим народным непониманием предлагаемого самому же народу блага, политик вполне имеет право даже наказывать его, резать и лечить народ, словно врач. А причина употребления самого термина «врач» более чем понятна: согласно Сократу – ухудшение общества, которое имманентно присуще самому обществу, – это, в сущности, та же болезнь, просто если обычную болезнь лечат просто врачи, то болезнь социальную должны лечить как раз политики–ораторы.

В этом смысле показательное сравнение пассажей Сократа у Платона и Ксенофонта. У Платона, во время суда Сократ доводит до судей следующую мысль: «От смерти уйти нетрудно, о мужи, а вот что гораздо труднее – уйти от нравственной порчи, потому что она идет скорее, чем смерть. И вот я, человек тихий и старый, настигнут тем, что идет тише, а мои обвинители, люди сильные и проворные, – тем, что идет проворнее, – нравственной порчей. И вот я, осужденный, ухожу на смерть, а они, осужденные истиной, уходят на зло и неправду; и я остаюсь при своем наказании, и они – при своем. Так оно, пожалуй, и должно было случиться, и, мне думается, что это правильно» [6].

А у Ксенофонта в «Киропедии» говорится: «Стать однажды доблестными мужами – этого еще недостаточно, чтобы оставаться такими на всю жизнь, если не заботиться об этом постоянно. Подобно тому, как искусства, будучи заброшенными, приходят в упадок, а тела, даже хорошо развитые, вновь хиреют, когда люди беспечно относятся к их развитию, точно так же и благоразумие, и воздержанность, и мужество превращаются в свою дурную противоположность, лишь только люди перестают в них упражняться. Поэтому не следует жить беззаботно и предаваться доступным наслаждениям.

Конечно, это великое дело – завладеть властью, но еще более трудное – однажды захватив, сохранить ее за собой. Ведь это нередко удается тому, кто проявил всего лишь дерзость, но удержать завоеванное уже никак не возможно без благоразумия, без воздержания, без великого рвения. Имея это в виду, нам надо теперь упражняться в воинской доблести еще больше, чем до приобретения всех этих благ, ибо нужно хорошо усвоить, что чем больше кто имеет, тем больше людей ему завидуют, против него злоумышляют, становятся ему врагами, особенно когда он, подобно нам, владеет богатствами и заставляет работать на себя помимо их воли. Конечно, мы можем рассчитывать, что боги будут за нас, ибо мы владеем нашим достоянием не вопреки праву, как злоумышленники, а наоборот, претерпев от чужого умысла и покарвав за него. Однако о следующем за божьей помощью сильнейшем способе мы должны

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
позаботиться сами» [7].

Нет никаких сомнений в том, что Сократ и его ученики (и, видимо, некоторые его современники) отдавали себе отчет в том, что любому обществу присуща постепенная социальная деградация. И если политики-ораторы не будут отдавать себе в этом отчет и, отдавая отчет, не станут противодействовать этой моральной деградации общества, в том числе, и самыми жесткими методами, то общество станет постепенно заболевать, а потом и погибнет. Сама же эта общественная болезнь и гибель будет ускорена в том случае, если политики будут чересчур услужливы перед своим народом, как повара обслуживают глупым и наивным детям, которые передают сладкого, не зная, как это опасно для их же собственного здоровья.

Впрочем, Сократа утешает то, что он знает, что такое понимание идеального политика-оратора присутствует не у него одного, данное мнение (по сути оппозиционное господствующему мнению демоса) имеет в обществе определенное распространение. И именно это понимание отчетливо слышится в последних словах Сократа на суде: «А теперь, о мои обвинители, я желаю предсказать, что будет с вами после этого. Ведь для меня настало уже то время, когда люди особенно бывают способны пророчествовать – когда им предстоит умереть. И вот я утверждаю, о мужи, меня убившие, что тотчас же за моей смертью придет на вас мщение, которое будет много тяжелее той смерти, что вы меня осудили. Ведь теперь, делая это, вы думали избавиться от необходимости давать отчет в своей жизни, а случится с вами, говорю я, совсем обратное: больше будет у вас обличителей – тех, которых я до сих пор сдерживал и которых вы не замечали, и они будут тем невыносимее, чем они моложе, и вы будете еще больше негодовать. В самом деле, если вы думаете, что убивая людей, вы удержите их от порицания вас за то, что вы живете неправильно, то вы заблуждаетесь. Ведь такой способ самозащиты и не вполне возможен, и не хорош, а вот вам способ и самый хороший, и самый легкий: не закрывать рта другим, а самим стараться быть как можно лучше» [8].

Завершим на этом цитирование великого Сократа. Поставив выше об этом вопрос, теперь самое время оценить его взгляды на политическую добродетель уже не как некое умствование, отвлеченное мировоззрение, а как идеологию. Сопоставив все те высказывания Сократа, что были процитированы нами выше, с существовавшими в Афинах в V века до н. э. господствовавшими общественно-политическими представлениями о политических лидерах-управленцах, как о «государственных рабах», Слугах Демоса, безропотно выполнявших любые прихоти народа, можно прийти к однозначному выводу: оценка Сократом господствующей идеологии,

доминирующего осмысления роли политиков в жизни общества (а равно и политического прошлого и политического настоящего Афин) была явно оппозиционна взглядам афинского политического гегемона – афинского демоса. И тот факт, что сам Сократ избегал непосредственного участия в политической жизни Афин, принципиально ничего не меняло: популяризируя и тиражируя свои критические для демоса взгляды и оценки в среде политически активного юношества из зажиточных семей, Сократ снабжал их тем самым идеологическим оружием, с которым они в дальнейшем вели борьбу за ниспровержение афинской демократии и дважды добивались установления режима тирании [9].

Абстрактная этика Сократа объективно являлась мощным средством противодействия господствующему в Афинах демократическому строю, критикуя необразованный и небогатый демос, на антитезе Сократ по сути утверждал идеологию того класса зажиточных полисных собственников, которые были оттеснены от власти демосом и в ходе неудачной Пелопоннесской войны и кризиса полиса, объективно превращались в оппозицию. И то обстоятельство, что сам Сократ, будучи бедным, к этому классу не только не относился, но и даже не стремился к нему относиться, и по сути защищал идеологию чуждого себе социального слоя, могло только оттянуть, но не отменить принципиальный конфликт Сократа с политическим гегемоном-афинским демосом.

Каждая власть обладает стремлением к самосохранению и потому последующий суд над Сократом вовсе не являлся расправой над отвлеченным одиночкой-моралистом, это было осуждение идеологии крупных собственников победившей после разгрома тирании Тридцати корпорацией люмпенского афинского демоса, имевшего собственную идеологию и собственного идеолога – Аристофана, жестоко высмеявшего Сократа и по сути приговорившего его в своих «Облаках» еще за двадцать лет до казни философа [10]. Таким образом, анализируя взгляды и деятельность великого афинского мыслителя, не следует

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
обеднять его творчество и превращать его в теоретика и абстракциониста; живая мысль Сократа всегда определенным образом соотносилась с окружающей его политической реальностью, была востребована одними слоями общества и вызывала искреннее негодование других. Впрочем, его оппозиционность афинской демократии нисколько не умаляет гения этого величайшего философа всех времен и народов.

А завершая наше рассмотрение осмысления роли и значения политиков в жизни общества в полисном общественном сознании, следует отметить следующее: рассмотрение господствующего представления о том, что в период победившей полисной демократии, Политик – есть покорный Слуга Демоса, фактически его собственность, лишенная собственных целей, помыслов и стремлений, именно в конфликте с идеологией оппозиционной (представленной в данном случае Сократом и его учениками), в которой Политик – это Проводник своего общества к Благу и даже беспощадный врач его социальных болезней, помогает нам понять следующее:

– представление о политиках как о Слугах Демоса в период расцвета полисного строя было именно господствующим (а иначе зачем бы было появляться оппозиционным взглядам);

– демос отчетливо осознавал отличие своих представлений о политике и политиках от иных представлений других полисных социальных слоев;

– демос хорошо понимал необходимость ведения перманентной идеологической борьбы со своими противниками, и вел эту борьбу всеми возможными способами, начиная от собственно отвлеченных дискуссий и заканчивая открытыми судебными процессами, типа «дела Сократа».

Говоря обо всем этом, в заключение следует привести интересное рассуждение о признанном символе афинского демократического политика – Перикле, античного историка Элиана. Оно звучит так: «Заискивал ли перед народом Перикл, сын Ксантиппа? Мне кажется, что заискивал. Ведь всякий раз, отправляясь в Народное собрание, он думал о том, чтобы с его уст не слетело слово, которое могло бы раздосадовать афинян, показавшись неприятным или необдуманым» [11].

Таким образом, мы еще раз видим, что античное демократическое общество не только осмысливало деятельность политиков прежде всего в русле обслуживания собственного народа, но и осмысливало само это осмысление, осознанно втягиваясь в те идеологические дискуссии о смысле деятельности полисных управленцев, которые были необходимы для защиты важнейших элементов господствующего общественного сознания – обыденного сознания античного демоса. И то, что позиция Сократ была прямо противоположной позиции Перикла – политик не должен был заискивать перед народом, но учить его добродетели и вести за собой к Прогрессу, не могло не вызывать того определенного раздражения в афинском обществе, которое сначала в конце двадцатых годов V века до н. э. вылилось в комедию Аристофана «Облака», а через двадцать лет привело и к осуждению Сократа на суде.

#### Глава 14. Критика Сократом основных принципов устройства афинской демократии

Выше уже говорилось о том, что спецификой афинской демократической власти являлось стремление общества привлечь к исполнению управленческих функций максимально большее число граждан (желательно всех), ежегодно избирая практически все должности по жребию. Поскольку Афины V века до н. э. являлись большим городом, тем более ведущим активную торговлю и внешнюю политику, являющимся центром большого Афинского морского союза, то можно предполагать, что на многие должности (пусть они и являлись коллегиальными) выпадали обязанности по принятию достаточно важных и потому весьма сложных управленческих решений. Которые, в том числе, нередко требовали существенной предварительной экономической и юридической проработки.

С точки зрения обычной управленческой логики, чтобы некая властная система могла более или менее эффективно выполнять свои функции (тем более, при всего годичном сроке полномочий должностных лиц, отсутствии у них опыта, очень кратком сроке для анализа ситуации, принятия решений и их реализации и т. д.), для этого требуется:

– либо повышение уровня предварительной подготовки самих управленцев;

– либо, напротив, такое значительное понижение, упрощение структуры власти и самой системы принятия решений в целом, когда власть становилась действительно общедоступной, всеобщей, обыденной, а демократия в полном смысле этого слова непосредственной.

Первый вариант способствовал возникновению элитарности власти, созданию такого слоя «особо умных и особо избранных», представителей которого сначала требовалось специально отбирать из общества, затем специально готовить, и которые впоследствии, осознав свои собственные, отличные от социума в целом цели, ощущая по отношению к социуму свое явное превосходство, рано или поздно обязательно стали бы претендовать на порабощение этого общества. При этом, создавая ту узкую замкнутую корпорацию, которая, являясь сначала элитарной, затем быстро превращается в аристократическую и начинает воспроизводиться из поколения в поколение, уже не считаясь с тем, что волевой и интеллектуальный уровень их членов будет обязательно падать.

Неудивительно, что данный путь, являющийся во всех обществах в человеческой истории по сути общепринятым, в исторически первой афинской демократии полисными коллективами сразу был исключен как потенциально опасный. В этом смысле, перед всяким демократическим полисом стояла как раз та самая проблема, о которой Д. С. Миль писал: «Нельзя допустить, чтобы правящий класс пополнялся за счет самых лучших и образованных граждан, так как политическая организация бюрократических стран в этом случае создаст полное общественное порабощение» [1].

Поэтому победившим в ходе политических коллизий эпохи становления демократии демосом, для реализации своей социальной диктатуры, в конечном итоге был осуществлен такой вариант, при котором не возникало необходимости привлекать к управлению людей высокоодаренных, позволяло осуществлять властные полномочия практически любому (даже необразованному) гражданину и, тем самым, ослабляло политическую власть, не позволяло ей чрезмерно усилиться над властью социальной, в данном случае, над властью демоса. Не позволяло образоваться из слоя регулярно или постоянно обладающих властью новой аристократии, не позволяло уже имеющейся остаточной аристократии использовать политическую власть для своего исторического реванша.

Самым простым способом для этого было введение жесткого императива, установки на массовость участия всех граждан в политике. Для чего, по словам Аристотеля, нужно было сделать так, чтобы «если кто-то из граждан не успевает получить возможность управлять при системе годичной власти, то самым демократичным следует признать тот закон, по которому, если это необходимо для обязательного использования всех граждан в политике путем исполнения должностей, ввести избрание должностей на полгода, против обычного года» [2].

Именно из данного пассажа видно, что одно дело считаться гражданином полиса, а другое – осознавать и непременно реализовывать свое участие в управлении. И здесь речь может идти только о прямом участии в исполнении должностей, магистратур, то есть в деятельности именно исполнительной власти. То есть в античном сознании отсутствовало, например, такое распространенное сейчас представление о том, что суть демократии – участие простых граждан во власти «вообще».

Давайте спросим себя, велика ли, скажем, в настоящее время, доля участия во власти человека, который регулярно ходит на все выборы и референдумы? Видимо, все-таки, нет. Сопоставляя же с античностью, можно констатировать, что голос гражданина в Народном собрании и голос, скажем, стратега или архонта, также были трудно сопоставимы, и потому если античные коллективы на самом деле стремились осуществить именно демократию, «власть народа», им следовало сделать так, чтобы реальной, фактической, а не декларированной властью обладали именно все граждане.

Поэтому отличительной чертой полисного общественного сознания и принципиальным завоеванием именно античной демократии (особенно афинской), на наш взгляд, следует считать обеспечение гражданам не участие во власти «вообще», а возможность стать именно магистратом, должностным лицом, членом исполнительной или судебной власти. А поскольку наличие профессиональных знаний в демократических Афинах не являлось значимым фактором для введения гражданина во власть, это означало, что и критериев отбора должностного

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
лица (после отмены имущественного и образовательного ценза) отныне больше не было. Отсюда вполне понятно и вполне логично то, что в демократических Афинах большая часть должностей замещалась именно жребием, так называемой «слепой жеребьевкой» обычными камушками.

Вот как описывал эту систему большой специалист по Афинам Аристотель в своей «Политике»: «Все должностные лица избираются из состава граждан. Все управляют каждый в отдельности взятым, каждый – всеми, когда до него дойдет очередь. Должности замещаются по жребию либо все, либо за исключением тех, которые требуют особого знания и опыта. Занятие должностей не обусловлено никаким имущественным цензом, или цензом самым невысоким. Никто не может занимать одну и ту же должность дважды. За исключением военных, все должности являлись кратковременными. Судебная власть принадлежит всем. Избираются судьи из числа граждан и судят по всем делам – по поводу отчетов должностных лиц, по поводу политических дел, по поводу частных договоров.

Народное собрание осуществляет верховную власть во всех делах. Ни одна должность такой верховной власти не имеет ни в каком деле или же, в крайнем случае, в самом ограниченном круге дел. В главных делах власть принадлежит Совету, который является наиболее демократическим из всех правительственных учреждений.

Что же касается должностей, то ни одна из них не может быть пожизненной, а если какая-то из них остается таковой по причине какого-либо давнишнего переворота, то следует лишить ее значения и замещать ее уже не путем выборов, а по жребию» [3].

Как можно увидеть, ориентация на тотальную жеребьевку должностей была глубоко осознана и обоснована. И цель этой процедуры Аристотель называл прямо: «Любой способ избрания по жребию должностных лиц должен обеспечивать участие всех (выделено автором) граждан в политике». Аристотель прямо требует от граждан всячески поддерживать систему жеребьевок. «Равным следует уступать место равным в должностях так, как будто они подобны друг другу помимо равенства в своей власти» [4]. Проще говоря, если уж люди и не равны по своей природе, следует сделать их равными, хотя бы установив право равного доступа к должностям, благодаря жеребьевке.

Отмечая, что в политической жизни демократических Афин действительно принимали участие практически все граждане, не следует принимать на веру иногда присутствующее в литературе мнение о том, что все античные граждане были людьми грамотными, хорошо образованными и высокоодаренными. Известно, что даже в самый расцвет афинской демократии находились люди, которые, участвуя в заседаниях Народного собрания, даже не могли написать имя современного им выдающегося политического деятеля Аристида [5]. А посетившему заседание Народного собрания Афин скифскому мудрецу Анахарсису сразу бросилось в глаза, что «у эллинов говорят умные, а дела решают дураки».

Констатируя отражающийся в источниках (особенно в комедиях) в общем-то не очень высокий интеллект среднего гражданина полисов, следует вполне согласиться с Ф. Х. Кессиди в том, что понижению интеллектуального уровня афинского народа способствовало также то обстоятельство, что подавляющее большинство Народного собрания, Совета Пятисот, Гелизи и ряда других должностей определялись по жребию. Некомпетентность, отсутствие профессионализма в названных учреждениях – один из главных недостатков прямой (радикальной) демократии [6].

Однако, отмечая некомпетентность и отсутствие управленческого профессионализма у большинства полисных граждан, мы должны сразу отразить такую особенность полисного общественного сознания, как то, что этот факт:

- во-первых, изначально осознавался самими античными гражданами;
- во-вторых, он осознавался не как проблема, а как такая специфика именно демократического устройства, без которой невозможно и само существование демократии.

Наш анализ античных авторов однозначно свидетельствует: В

общественном сознании античных демократических полисов профессионализм

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
должностных лиц и политиков ценится значительно ниже идеологической  
лояльности, верности самому демократическому строю. Например, Аристотель  
среди качеств, необходимых полисному магистрату, выделяет следующие:  
«Во-первых, должностное лицо должно сочувствовать

государственному строю. Во-вторых, иметь большие способности для исполнения  
должности. В-третьих, отличаться доблестью и справедливостью,  
соответствующими каждому виду государственного строя» [7]. Мы видим, что  
сочувствие строю гораздо важнее знаний. Сразу вспоминается понятие  
«революционная целесообразность» или «пролетарская сознательность», а также  
тот антиитерический психоз, что исследовался нами в предшествующих главах.

Что же касается положения о доблести и справедливости, то Аристотель в  
«Риторике» дает такую расшифровку этих достоинств: «Это сумма

справедливости, мужества, широты натуры, способности воздерживаться от  
денег, умеренности, великодушия, щедрости, рассудительности». Все эти  
качества, безусловно, не последние, но где же здесь знания и опыт? Их нет и  
в помине. И потому Аристотель вполне логичен, говоря далее: «В вопросе,  
касающемся военной власти, лучше всего избирать опытного, нежели  
добродетельного, но в вопросах, касающихся сохранности сумм и распоряжения  
казной, требуется добродетель, большая, чем у большинства, а знания,  
которые потребны – общее достояние» [8].

Выделим особо эти слова Аристотеля, несомненно отражающие общее мнение  
граждан демократического полиса: знания, которые потребны при исполнении  
должностей, связанных с распоряжением средствами, а это практически все  
должности, являются общим достоянием. Исходя из этих слов, совершенно  
очевидно, что знания – это элемент второстепенный по отношению к общей  
порядочности и верности своему политическому строю.

Все приведенное выше – вовсе не выдумка Аристотеля, как известно,  
заставшего уже кризис демократических Афин. Современник Сократа и расцвета  
афинской демократии, известный нам как Псевдо – Ксенофонт, писал  
практически так же: «Здесь, в Афинах, считают, что невежество, грубость и  
благожелательность простого человека скорее принесут пользу, чем  
достоинство, мудрость и недоброжелательность благородного» [9]. Совершенно  
также рассуждал и оратор-демократ Клеон, современник Сократа: «В  
государственных делах наличие благонамеренности гораздо полезнее  
умствования, связанного с вольномыслием. Поэтому более простые и немудрящие  
граждане гораздо лучше образованных».

Стратег Перикл в своей знаменитой речи о величии афинской демократии с  
особой гордостью отмечал следующее обстоятельство: «Низкое общественное  
положение не препятствует простому человеку занять высшую государственную  
должность, если он может принести пользу полису. И это является не законом,  
а одним из не писаных общественных правил, нарушение которых все считают  
постыдным. Поэтому все граждане полиса, несмотря на все свои занятия  
частными делами, могут неплохо разбираться в политике и потому одновременно  
занимаются общественными и частными делами» [10].

И ему буквально теми же словами вторит Платон: «Власть в государстве  
(афинском – прим. автора) преимущественно находится в руках большинства,  
которое неизменно передает должности и полномочия тем, кто кажутся лучшими,  
причем ни телесная слабость, ни бедность, ни безвестность предков не служат  
поводом для чьего-либо отвода, да и противоположные качества не являются  
предметом почитания, как в других городах, существует только одно мерило:  
властью обладает и правит тот, кто слышит доблестным или мудрым. В основе  
такого государственного устройства лежит равенство по рождению. В других  
городах собраны самые различные люди, поэтому их государственные устройства  
отклоняются от нормы – таковы тирании и олигархии; города эти населяют  
люди, считающие других либо своими господами, либо своими рабами. Мы же, и  
все наши люди, будучи братьями, детьми одной матери, не признаем отношений  
господства и рабства между собой; равенство происхождения заставляет нас  
стремиться к равным правам для всех, основанным на законе, и повиноваться  
друг другу лишь в силу авторитета доблести и разума» [11].

При таком количестве вполне авторитетных свидетельств, у нас нет никаких  
оснований не доверять истинности, реальности данной картины. При той  
простоте требований к должностным лицам, деятельности, носившей  
публично-управленческий характер, специально придавался такой примитивный



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
характер, что с ними мог справиться любой полуграмотный крестьянин. Тем самым в общественном сознании формировалось восприятие власти в виде дела не более сложного, чем обычное управление собственным хозяйством, задавалась психологическая установка на готовность любого гражданина к осуществлению властно-управленческих функций.

Так, тесная связь государственной деятельности и хозяйственной видна в ксенофоновском «Разговоре о необходимости образования», относящемся к блоку «Апология Сократа». Ксенофонт, перечисляя то, что, по мнению Сократа, относилось к признаку хороших способностей человека, говорит следующее: «Быстрое усвоение человеком предмета, который его занимал, запоминание всего выученного и интерес ко всем тем знаниям, что помогают вести домашнее хозяйство, управлять государством и вообще уметь пользоваться людьми и действиями людей. Кто получил такое образование, думал он, будет не только сам счастлив и будет хорошо вести свое хозяйство, но может и других людей и целые государства делать счастливыми» [12].

Четко это просматривается и в структуре «Домостроя» Ксенофонта. В двадцати одной главе этой работы последовательно рассматриваются вопросы земледелия, обязанностей мужа и жены, технологии сельскохозяйственных работ, выбора слуг и управляющего, отличия заботливых и нерадивых земледельцев, а итоговой является как раз глава с показательным названием «Умение обращаться с людьми и повелевать ими». По сути дела, Ксенофонт довел до логического окончания те мысли и идеи, что были характерны для его времени: талант управления людьми логично вытекает из способностей человека быть хорошим хозяином, подкрепляется познанием им добродетели и в случае успешного овладения всеми этими двумя курсами, боги окончательно наделяют человека способностью повелевать народами.

По сообщению того же Ксенофонта, общаясь с юношей Евфидемом, который хотел учиться мудрости, Сократ спросил его: «Евфидем, уж не стремишься ли ты получить такие качества, которые делают человека способным заниматься государственными делами и домашним хозяйством, быть правителем и приносить пользу другим и себе?» [13]. И это для времени Сократа также было вполне логично. Известно, что отец-основатель софистики Протагор учил юношество «науке смывленности в домашних делах, умению наилучшим образом управлять своим домом, а также делами общественными: благодаря этой науке можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства» [14]. Его современник софист Горгий также учил своих учеников «такой добродетели, благодаря которой люди хорошо управляют домом и городом» [15].

Прямая связь между способностью человека управлять государством и собственным домашним хозяйством звучит и в таком пассаже из «Киропедии» Ксенофонта: «Некогда пришлось нам задуматься о том, какое множество демократий было низвергнуто сторонниками иного, не демократического строя, какое множество монархий и олигархий пали, свергнутые восставшим народом, как много лиц, домогавшихся тиранической власти, очень быстро ее утратили, а тем, кому удалось хотя бы на короткий срок встать у кормила правления, удивляются и сейчас как мудрецам и счастливцам. Нам часто встречались люди, из которых одни владели многими, другие – немногочисленными рабами, но даже этими немногими в собственном доме они не могли управлять так, чтобы те с достаточной готовностью повиновались своим господам» [16].

В специальном диалоге Ксенофонта «Разговор Сократа с Главконом о необходимости соответствующего образования для государственных деятелей» Сократ проводит мысль, что государство – это, по сути, примерно то же самое, что и большое хозяйство кого-либо из афинян, просто оно состоит не из одного дома, а более чем из десяти тысяч. И потому, как и свое хозяйство, вести хорошо не получится, если не знать всех хозяйственных нужд и не заботиться об их удовлетворении, так и управлять государством, состоящим более чем из десяти тысяч домов, не зная их общих проблем и не умея управлять собственным домом, на практике не получится [17].

Остановимся на этой цитате. И все потому, что в отличие от мнения большинства граждан, убежденных, что достаточно просто иметь свое хозяйство (не важно в каком состоянии!) и уже можно управлять полисом, Сократ считает, что одного этого обладания мало: необходимо то, чтобы имеющееся собственное хозяйство обязательно было успешным! Кроме того, Сократ говорит и о наличии знаний неких обобщенных проблем десяти тысяч афинских хозяйств, о знании уже не просто суммы частных проблем, а о проблемах общих.

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Отсюда логичным является следующий вывод Сократа: прежде чем браться за улучшение дел в государстве, добиваться славы и уважения в своем городе, сначала следует постараться добиться как можно лучшего знания в какой-то сфере деятельности, начиная от собственного хозяйства. И Сократ говорит Главкону: «Так что, если ты хочешь пользоваться славой и уважением у нас в городе, старайся добиться как можно лучшего результата в избранной тобой сфере деятельности: если в этом отношении ты станешь выше всех и тогда возьмешься за государственную деятельность, то мне уже не покажется удивительным, что ты очень легко достигнешь цели своих желаний» [18].

Сократу Ксенофонта вторит и Сократ Платона: «Прежде чем заняться государственной деятельностью, сначала нужно добиться наивысшего мастерства в своем частном занятии, научить своему ремеслу других и похвастаться всеми теми успехами, которыми человек добился. И только показав своего учителя, показав свои успехи, можно уже браться за общественные дела» [19]. Причем, если у человека все-таки имеются управленческие способности, он одновременно может быть и хорошим стратегом и хорошим хозяином [20].

Нет никаких сомнений в том, что мнение о сопоставимости статуса главы семьи и главы государства стало частью демократического мировоззрения, только потому этот принцип реализовывался в Афинах в реальной политической практике. Так, известно, что знаменитого трагика Софокла дважды избирали на военную должность стратега, прежде всего за его театральные таланты и способности великолепно организовывать постановки.

По сообщению историка Элиана, как раз в демократическую эпоху Сократа, Платона и Ксенофонта, «афиняне сделали Фриниха стратегом не из политических расчетов, не за знатность его рода и не за то, что он богат (нередко ведь это служило в Афинах основанием превозносить и отличать людей), а потому, что ему одному удалось песни, предназначенные для исполнителей военной пляски в одной трегедии: он завладел зрителями и пленил их так, что тут же был назначен стратегом. Афиняне полагали, что человек, сочинивший такие песни и стихи, пришедшиеся по вкусу тем, кто искушен в битвах, сумеет подобающим образом управлять войском» [21].

Ксенофонт доносит до нас совершенно реальную ситуацию, когда на Народном собрании во время выборов, вместо Никомахиды, человека многократно ходившего на войну и уже имеющего опыт командования и мелкими подразделениями и целыми полками, афиняне избрали на должность стратега некоего Антисфена, который в пехоте вообще не служил, в кавалерии ничем себя не проявлял, и прославился только своими способностями зарабатывать деньги и одерживать теми хорами, что он в рамках общественных литургий брал на свое содержание, победы на театральных постановках. Причем, Сократ, к великому удивлению пожаловавшемуся ему Никомахиде, даже посчитал нужным заявить, что во главе бы чего человек ни стоял, если только он знает, что нужно, и может это добывать, он скорее всего будет именно хорошим начальником – вне зависимости от того, хором ли он будет управлять, или домом, или государством, или войском, лишь бы у него были соответствующие способности [22].

Таким образом, имеющиеся в нашем распоряжении исторические факты и античные же к ним комментарии позволяют прийти к однозначному выводу о том, что, по мнению широких слоев демократически настроенного античного демоса (и афинского особенно), власть являлась не более чем производной от управления гражданином своим домом, власть отличалась от обычного распоряжения жизнью своих домочадцев и принадлежащим человеку имуществом не качественно, а лишь только количественно; масштабы планирования и осуществления дел менялись, но само существо производимых действий оставалось совершенно точно таким же.

Одновременно с этим, можно заметить, что совсем небольшая поправка Сократа о том, что при безусловной сопоставимости сути деятельности и владельца своего хозяйства и городского магистрата, должность магистрата должны получать не все домохозяева, а только успешные и знающие, на самом деле принципиально все меняла: и смысл речей Сократа на самом деле заключался в необходимости передачи власти не всем гражданам, а только наиболее успешной и подготовленной их части, некоей элите «лучших». А поскольку эти лучшие подразумевались в виде богатых (в том числе богатых аристократов), нетрудно заметить, что одной незначительной оговоркой Сократ:

– разом менял социальную суть описываемого принципа прихода к власти;

– делал афинскую демократию уязвимой для критики как демократию, где правят в том числе и неумехи и хозяйственно неуспешные, то есть бедняки;

– намекал о необходимости передачи власти богатым и успешным, то есть совершенно другому социальному строю, принципиально отличающемуся от правящего демоса.

Отметив явную оппозиционность Сократа афинской демократии в пункте принципов отбора тех, кто должен был исполнять в Афинах управленческие функции, продолжим наше рассмотрение дальше и проанализируем его отношение и к принципу назначения магистратов методом жеребьевки.

В связи с этим, следует заметить: Есть все основания предполагать, что вплоть до начала эпохи кризиса демократических полисов, сам термин «выборы» не предполагал того, что мы считаем сейчас самым смыслом выборов – некую процедуру «отбора» кандидатов, выявление тем или иным способом из числа кандидатов–конкурентов «лучшего», наиболее подходящего для выполнения управленческих функций. Как уже было сказано выше, античные демократические полисы, судя по всему, принципиально отказывались от «отбора», их выборы должностных лиц, по сути, являлись слепой лотереей, задачей которой являлось не снабжение общества компетентными управленцами, а достижение того, чтобы совершенно все граждане успели в течение своей жизни хотя бы раз стать обладателем некоего важного государственного поста и тем самым объективно воспрепятствовали концентрации должностей в руках немногих.

В итоге символом, техническим осуществлением идеи тотальной демократии стали такие выборы должностных лиц, которые производились... бобами, когда специальные лица просто извлекали нужное количество бобов– лотов, соответствующее тем или иным гражданам из общего числа всех граждан, еще не успевших побывать на том посту, куда производились выборы. При этом совершенно не учитывалось, грамотен ли человек, хочет ли он управлять общиной и вообще, имеется ли он в городе в наличии. А о том, что данный способ действительно обеспечивал реальное участие всех граждан во власти, свидетельствует хотя бы ситуация с самим Сократом, который, несмотря на свой стопроцентный абсентеизм к реальным политическим процессам, в 406 году до н. э. был не только выбран (вне своей воли) в городской Совет Афин, но и даже один день был формальным главой города.

Таким образом, у нас есть все основания считать, что слепая жеребьевка, ставшая нормой при наделении полномочиями в большей части демократических полисов, должна была еще более акцентировать внимание граждан на двух вещах:

– власть – это нечто примитивное и общедоступное;

– поскольку избрание бобами имело место практически по всей номенклатуре должностей, это показывало народу, что требования к одной должности в полисах практически ничем не отличались от требований к другим, и тем самым управленцы одного уровня не завидовали управленцам другого уровня, между линиями управленцев не выстраивалось той опасной властной иерархии, при которой социальное равенство рушилось буквально в течение нескольких лет.

Как это выглядело на практике, опять же очень наглядно показано в «Афинской политике» Аристотеля: «Бобами определялся Совет 400, тем же способом каждый день избирался его председатель, которому вверялись ни много ни мало ключи от храмов, в которых хранилась казна, документы государства и государственная печать. Также избиралось десять казначеев, десять полетов, ведущих торговые и арендные дела государства, десять аподектов – сборщиков налогов. По жребию выбирали смотрителей храмов, рыночных надзирателей, надзирателей за мерами, в хлебные и портовые коллегии, строителей дорог. Избирались бобами также палачи и логисты, специально проверяющие отчетность должностных лиц, настоящие гаранты демократического устройства» [23]. Вот одна из крайностей демократии – демократически, по жребию, избирались даже палачи...

В этом смысле вполне можно согласиться с культурологом К. Куманецким, который отмечал: «В полисах, во время избрания должностных лиц по жребию, исходили из убеждения, что обязанности архонта или стратега может исполнять любой гражданин» [24]. Действительно, стопроцентная жеребьевка всех

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
должностей уравнивала их и закрепляла в общественном сознании тезис о том, что любая власть – от палача до стратега, однотипна, проста, общедоступна, по силам любому. У власти отбиралась тайна, в ней не оставалось никаких секретов. Должность, куда попадали жеребьевкой, не давала особого уважения и авторитета в коллективе, где завтра правителя мог сменить любой.

Суть власти, по общему убеждению, в этом смысле принципиально не отличалась от выполнения обычных частных хозяйственных дел. А круг людей, допущенных к власти, состоял из людей, потенциально готовых, ввиду

простоты и типичности государственных дел, к успешному их выполнению [25].

Данная черта общественного менталитета, как бы мы сказали, общеупотребительность власти в общественном сознании, была связана, если говорить о социально-экономических причинах, конечно со сравнительно примитивным хозяйственным и политическим укладом античных общин. И говоря об этом, можно согласиться с мнением известного западноевропейского специалиста по античному искусству Д. Хайнса. Констатируя, что рациональность греческого искусства появляется еще в раннем, так называемом «геометрическом», периоде, когда развивается земледелие и сосуды расписываются односложными, четкими, часто повторяющимися полосами, выдержанными в едином ритме, исследователь делал вывод о том, что данный стиль в искусстве отражал античные представления о мире как о совокупности арифметически несложных элементов. Простота устройства выраженного таким образом мироздания, по словам Хайнса, создает возможность для человека понимания мира, осознания своей независимости от него и понятия идеи свободы как таковой, то есть на уровне абстрактного философского понятия [26].

Что касается социальной составляющей простоты в понимании власти в общественном сознании, то, как говорилось выше, причина этого крылась в социальной победе демоса, в том числе и возвышении его достаточно простого по своей сути мышления. Ведь символ афинского демоса – Народное собрание, по сути дела организованная толпа. Признанный специалист по психологии масс Густав Леббон отмечал: «Все идеи в толпе упрощаются... Люди в толпе стремятся к сглаживанию умственных различий. В толпе люди всегда сравниваются, и если дело касается общих вопросов, то подача голосов сорока академиков окажется несколько не лучше подачи голосов сорока водоносов» [27].

Соглашаясь с Леббоном, следует также отметить, что именно мнение о том, что в сфере власти совершенно все граждане равны и, по сути, тождественны, одинаковы, становилось в демократических полисах основанием для того, чтобы решать любой государственный вопрос именно большинством голосов, без учета мнения специалистов, к которым гражданства прибегали только в исключительно редких и специфических случаях, типа назначения государственных врачей или кормчих-шкиперов на боевые корабли. И потому современник Сократа афинский историк Фукидид имел основания с грустью отмечать: «Полисы страдают от того, что знающие боятся попасть под наказание, и потому лучшие советники молчат» [28]. А афинский ритор Исократ сокрушался по поводу того, что «народ, когда обсуждает свои личные вопросы, ищет советников более разумных, а на Народном собрании им никак не доверяет и даже враждебен» [29].

Таким образом, приведенные нами высказывания говорят не только о сложившемся в античной демократии реальном положении дел, но и о том, что нам не стоит питать иллюзии относительно того, что мнение об общедоступности государственных дел было единственно возможным; как пассивно-молчаливая, так и активно-наступательная критика мнения о том, что наилучшим способом решать государственные дела и назначать магистратов является голосование большинством, а в сфере власти все функционально одинаковы и взаимозаменяемы, в полисах явно имела место. И как критик демократической системы назначения во власть случайных людей, да еще жеребьевкой, Сократ был явно не одинок.

Так, известно, что еще философ Гераклит заявлял: «Один для меня лучше десяти тысяч, если он – наилучший» [30]. Во фрагменте № 117 комедии жившего в демократических Афинах Евполида говорится: «Мы, старики, не так прежде жили: во-первых, у нас в городе стратеги были из самых важных домов, первые по богатству и роду, которым мы молились как богам – они и были такими – так что мы жили в безопасности. А теперь, когда придется, мы предпринимаем походы, выбирая в стратеги всякую дрянь». А в фрагменте 205 эта мысль

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
выражается не менее критично: «Кого прежде вы не выбрали бы даже в надсмотрщики за вином, теперь мы имеем стратегами».

Античный историк Элиан доносит до нас еще два любопытнейших свидетельства критики принципов демократического устройства. Вот эпизод № 1:  
«Рассказывают, что гимнаст Гиппомах однажды, когда его ученик вызвал в толпе зрителей восторженные крики, ударил его посохом и сказал: «Ты боролся плохо и сделал все не как следует; покажи ты настоящее искусство – тебя бы здесь никто не похвалил». Тем самым Гиппомах намекал на то, что мастера своего дела должны ждать одобрения не толпы, а только истинных знатоков [31].

А вот показательный эпизод № 2: «Скульптор Поликлет изваял две статуи, изображающие одно и то же; одну по вкусу толпы, другую по законам искусства. Первую в угоду толпы он создавал так: по желанию всякого, кто к нему приходил, Поликлит послушно делал изменения и поправки. Наконец, он выставил обе статуи. Одна вызвала всеобщее одобрение, другая была осмеяна. Тогда Поликлет сказал гражданам: «Статуя, которую вы ругаете, изваяли вы, а ту, которой восхищаетесь, – я» [32].

В связи с этим следует заметить, что транслируемые в диалогах Платона и Ксенофонта высказывания Сократа о том, что глупо слушать тех, кто избран слепым жребием, и учитывать мнение большинства, а не специалистов, также следует признать явно оппозиционными.

Аналогичная ситуация и в платоновском «Лакхете». После того как в вопросе о том, нужно или не нужно афинским юношам заниматься изучением гоппомахии – искусству боя в тяжелых доспехах, один эксперт – Никий дал совет, что нужно, а другой – Лакхет, раскритиковал этот вид занятий. Отец одного из юношей, Лисимах, просит Сократа присоединиться к одной из выявившихся сторон, чтобы в итоге можно было определить большинство и принять именно эту позицию. Однако Сократ критикует и Лисимаха и его друга Мелесия как раз за то, что они стремятся принять мнение большинства, а ведь при выборе своим сыновьям тренера по борьбе они явно прислушались бы к мнению не посторонних людей, а профессионала. И отсюда Сократ делает заключение: «Я думаю, что судить нужно на основе знания, а не принимать решение по важному вопросу большинством голосов» [33].

Очень жестко Сократ критикует мнение о правоте большинства и о том, что не специалисты могут высказывать правильные мысли об управлении полисом у Элиана: «Вот мелочь в отношениях Сократа и Алкивиада: Сократу однажды пришлось увещевать этого юношу, который робел и страшился выступить с речью перед народом. Чтобы ободрить и успокоить его, Сократ спросил: «Разве не презираешь ты этого башмачника?» – и философ назвал его имя. Алкивиад ответил утвердительно; тогда Сократ продолжил: «Ну а этого разносчика или мастера, шьющего палатки?». Юноша подтвердил опять. «Так вот, – продолжал Сократ, – афинский народ состоит из подобных людей. Если ты презираешь каждого в отдельности, тебе следует презирать и всех купно». Так сын Софрониска и финареты внушал чувство собственного достоинства сыну Клиния и Диномахи» [34].

О том, что данный разговор на самом деле имел место, свидетельствует и Платон, приводя следующий разговор Сократа с Алкивиадом:

«Сократ – Алкивиаду: Скажи же, во имя Зевса, разве ты не думаешь, что среди граждан нашего города лишь немногие разумны, большинство же лишено разума, и их – то ты и называешь безумцами?»

Алкивиад. Да, я так думаю [35].

И в более расширенном варианте об этом же говорится в еще одном диалоге, где Сократ еще раз спрашивает Алкивиада, различает ли он людей разумных и неразумных, и не считает ли он, что разумных – немного, а неразумных – много. Алкивиад говорит о том, что он именно так и считает. Далее Сократ спрашивает: «Можешь ли ты назвать разумным человека, умеющего давать советы, но не знающего, лучше ли то, что он советует, и в каком случае это будет лучшим?»

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Ты, я полагаю, не назовешь разумным и того, кто разбирается в самом деле войны, но не знает, когда ее лучше вести и в течение какого именно срока. Не так ли?

Алкивиад. Да.

Сократ. Равно как если бы кто умел убить другого, отнять у него деньги или сделать его изгнанником, но не знал бы, когда это уместно и в отношении кого именно?

Алкивиад. Да, и такого бы я не назвал разумным.

Сократ. Следовательно, он разумен, если знает что-либо подобное в том случае, когда знание это сопровождается пониманием наилучшего, а это последнее совпадает с пониманием полезного, не так ли?

Алкивиад. Да, так.

Сократ. Такого человека мы назовем разумным и годным для того, чтобы советовать городу и самому себе. Тому же, кто не располагает подобным знанием, мы дадим противоположное имя. Согласен ли ты с этим?

Алкивиад. Да, вполне.

Сократ. Ну а если кто сведущ в верховой езде или стрельбе из лука, в кулачном бою, борьбе или других видах состязаний, а также в любом подобном известном нам роде искусства, как ты назовешь его, он к тому же знает, что в его искусстве является наилучшим? Не скажешь ли ты, что такой человек сведущ в искусстве верховой езды, кулачном бою и т. д., или ты дашь иное название?

Алкивиад. Нет, именно так.

Сократ. Представляется ли тебе, что знаток в подобных вещах бывает одновременно в силу необходимости и разумным человеком, или мы скажем, что это далеко не так?

Алкивиад. Далеко не так, клянусь Зевсом!

Сократ. И каково же, по-твоему, было бы государство, состоящее из искусных стрелков и флейтистов и других подобных же знатоков, а также из упомянутых нами раньше людей, разбирающихся в том, как надо воевать или убивать, и из мужей ораторов, лопающихся от спеси, причем все эти люди не обладали бы знанием наилучшего и не было бы в этом государстве человека, понимающего, когда и для чего можно наилучшим образом использовать любого из них?

Алкивиад. Я сказал бы, что это скверное государство, Сократ.

Сократ. Я думаю, ты укрепился бы в этом мнении, когда бы увидел, насколько каждый из них честолюбив и считает, что самой важной частью государственной жизни является та, в которой «...сам себя он может превзойти» (Сократ цитирует поэта. – прим. автора). Я утверждаю, что в своем искусстве самом по себе такой человек – наилучший, что же касается наилучшего для государства и для него самого, то здесь он совершает множество промахов, ибо, будучи лишен ума, он доверяется кажимости. При таких обстоятельствах разве не правы мы будем, если скажем, что подобное государство преисполнено множеством смут и беззаконий?

Алкивиад. Правы, клянусь Зевсом» [36].

Кстати сказать, из данных обвинений Сократа афинской демократии в том, что она неправильно устроена и неправильно же использует потенциал своих граждан, легко можно было вывести и причины поражения Афин в Пелопоннесской войне: Пусть и любящие свою страну, но некомпетентные люди типа кожевника-демократа Клеона, получив власть, привели ее к трагедии не со зла, а просто по своему неведению истинных добродетелей, ввиду своей неподготовленности и слепому следованию голосованию некомпетентного народного большинства. И можно не сомневаться в том, что этому самому народному большинству такого рода рассуждения явно не нравились.

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Чтобы еще раз выявить всю жесткость тех оппозиционных высказываний Сократа, что шли вразрез с господствующим в Афинах мнением демоса, процитируем великого мыслителя из платоновского диалога «Протагор»: «Большинство считает, что знание не обладает силой и не может руководить и начальствовать, потому-то о нем и не размышляет. Несмотря на то, что человеку нередко присуще знание, они полагают, что не знание им управляет, а что-либо другое: иногда страсть, иногда удовольствие, иногда скорбь, иной раз любовь, а чаще – страх. О знании они думают прямо как о невольнике: каждый тащит его в свою сторону. А вот если человек уже познал и хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание, и разум достаточно силен, чтобы помочь такому человеку» [37]. Протагор согласен с Сократом и даже говорит: «К чему, Сократ, нам обязательно рассматривать мнение людской толпы, говорящей, что попало?» [38].

В платоновском «Евтидеме» Критон жалуется Сократу на то, что, желая отдать сыновей на воспитание, всякий раз, когда он смотрит на тех, кто берется воспитывать людей, он бывает поражен, и все они представляются ему при ближайшем рассмотрении какими-то весьма странными, и потому он не знает, каким же образом склонить своего сына к занятиям философией.

Сократ отвечает ему: «Милый Критон, разве тебе неизвестно, что к любому делу большинство людей непригодно и ничего не стоит, серьезных же людей и во всех отношениях стоящих очень мало? Не кажутся ли тебе прекрасными делами гимнастика, торговля, риторика, стратегия?

Критон: Конечно.

Сократ. Ну а разве ты не замечаешь, что большинство людей, берущихся за эти дела, достойны лишь презрения?

Критон. Да, клянусь Зевсом, ты говоришь сущую правду» [39].

Ну и в платоновском «Гиппий Большем» Сократ спрашивает: «Что ты скажешь, Гиппий, вред ли или польза для государства закон?

Гиппий: Устанавливается закон, я думаю, ради пользы; иногда же он приносит и вред, когда его плохо установили.

Сократ. Так что же, разве те, кто устанавливает закон, не устанавливают его как наибольшее благо для государства? И без этого разве можно жить по закону? Получается, что когда те, кто пытается устанавливать законы, погрешают против блага, они погрешают против того, что законно, и против закона. Что ты скажешь про это?

Гиппий. Строго говоря, Сократ, это так; однако обычно люди этого так не называют.

Сократ. Какие люди, Гиппий? Знающие или не знающие?

Гиппий. Большинство.

Сократ. А знает ли это большинство истину?

Гиппий. Нет, конечно» [40].

Исходя из такого подхода и такого понимания власти, легко объяснимо недовольство афинян деятельностью софистов и Сократа, стремившихся «учить народ, как искуснее всего действовать и говорить в отношении государственных дел» в том демократическом полисе, где, как мы видели, наоборот, граждане были глубоко убеждены, что все они прекрасно подготовлены к выполнению любых дел государственной важности.

Сам факт ведения подобных рассуждений не просто был идеологически вредным, но и бросал тень на народ как на совокупность людей государственно-некомпетентных. Критика равнодоступности власти для людей некомпетентных, избранных по жребию и солидарным голосованием на Народном собрании принуждающих исполнять их волю даже профессионалов, прямо ставила под сомнение эффективность афинской демократической системы в целом. А между тем, как уже говорилось выше, Сократ совершенно не стеснялся во всеуслышание заявлять, что он ведет важную государственную работу как раз по увеличению количества граждан, способных заниматься государственными

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
делами, и, таким образом, косвенно показывал, что в таких людях в демократических полисах имеется ощутимый недостаток.

Доводя свою критику демократической системы Афин до своего логического конца, Сократ покушался и на святая святых полисного народоправства, критикуя установленные законы и заявляя: «Глупо должностных лиц в государстве выбирать посредством бобов, тогда как никто не хочет иметь выбранного бобами рулевого, плотника, флейтиста или исполняющего другую подобную работу, ошибки в которой приносят гораздо меньше вреда, чем ошибки в государственной деятельности; подобные речи, говорил обвинитель, возбуждают в молодежи презрение к установленному государственному строю и склонность к насильственным действиям» [41].

Обобщая все то, что прозвучало в только что приведенных нами фрагментах высказывания Сократа, можно увидеть следующее: Говоря о некомпетентности гражданского большинства в государственном управлении и подчеркивая значимость умелых управленцев-одиночек, Сократ значительно усложнял власть, по сути ненавязчиво советовал демосу не лезть туда, где он мало что понимал, ставил под сомнение разумность демократического большинства (по сути демократического устройства) и тем самым готовил почву для тех самых антидемократических переворотов, что имели место в его время, в том числе и под руководством его собственных учеников [42]. А о том, как болезненно к этому относилось общество, мы уже говорили выше.

Не будем забывать еще и то, что большую роль в исходе «дела Сократа» сыграла та предварительная подготовка общественного мнения, которая была проведена любимцем демоса, комедиографом Аристофаном. В литературе уже отмечалось, что «античная комедия являла собой одну из форм контроля народных масс над верхними слоями афинского гражданства, и хотя она не судила, не приговаривала к изгнанию, но ее суждения были как бы прелюдией к концу политического деятеля» [43]. Однако исследователи жизни и творчества Сократа обычно ограничиваются анализом только комедии «Облака», которая была рассмотрена нами. Однако, на наш взгляд, именно в аристофановской комедии «Женщины в Народном собрании» особенно четко звучит боязнь афинским обществом всего того, что усложняет власть, модернизируя ее, внося в ее осуществление новые подходы, тем самым ухудшает ее понимание необразованными широкими народными массами и делает ее менее доступной.

Мысль о том, что простота власти является жизненно важной основой полиса, а ее усложнение губительно, живущая в афинском общественном сознании, отчетливо видна в тех строках, где героини Аристофана, имитируя заседание афинского Народного собрания, аллегорически критикуют стремление отдельных граждан к новизне в политике. А свою гораздо большую, нежели у мужчин, пригодность к управлению они обосновывают как раз тем, что они совершенно не стремятся менять то, что у них есть:

«А что умней они и деловитей нас,  
я докажу вам тотчас: парят женщины шерсть кипятком,  
как искони заведено, все как одна.  
Не рвется к новизне никто.

Да разве б не цвела земля афинская,  
когда бы так же рассуждали граждане  
и постоянно не искали нового?» [44].

Здесь то, о чем мы говорили выше, фигурирует в самой недвусмысленной форме: Земля афинская будет цвести только в том случае, если никто не стремится к новизне, действуя только в рамках традиции. Новизна, то есть всякое усложнение власти, губительна для всего полисного демократического общества в целом. И потому можно уверенно утверждать, что полисная демократическая власть установилась в этой ситуации одним из самых консервативных элементов полисного устройства, а соответствующее ей полисное общественное сознание – также не менее консервативным.

Таким образом, мы видим, что афинское демократическое общество вовсе не стремилось к развитию своей политической системы: являясь классовым, оно было готово даже к полному запрету размышлений своих граждан о внесении новизны в систему власти в том случае, если эта «новизна» могла поколебать господствующие позиции социальных низов, отодвинуть их от власти под предлогом некомпетентности и передать ее более образованной и подготовленной элите – богачам и аристократам.

Говоря об этом, нам следует понимать и то, почему пик критики Сократом



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
афинского демократического устройства приходится именно на Пелопоннесскую войну. Его современник – историк Фукидид, размышляя на эту тему, пришел к такому выводу: «Как в искусствах, так и в политике, новое все равно возобладает над старым. В спокойные времена лучше не изменять существующих порядков и обычаев. Но когда при изменившихся обстоятельствах неизбежно возникают и новые задачи, требуются преобразования» [45]. Так вот, выявившаяся в ходе поражений Афин в Пелопоннесской войны неспособность демократии быть эффективным политическим устройством для военного времени, как раз и стимулировала те самые общественные искания новой идеальной политической системы, на острие которых как раз и оказался сначала Сократ, а затем и его последователь Платон.

Нет сомнений и в том, что полисное гражданство не могло не понимать объективность появления нового в управлении: ведь афиняне, когда им это требовалось, шли на такие крупномасштабные реформы, типа реформ Солона, Клисфена, Эфиальта или Перикла. Но принципиальной демократической ментальной установкой, при этом, все-таки было то, что, осуществляя нововведения в сфере управления, гражданское общество стремилось проводить их только в сторону максимального упрощения власти, низведения ее на все более низкий уровень, подгоняя ее под уровень малограмотного большинства, избегая того усложнения самого этого процесса, при котором сфера управления могла стать делом только избранных.

И потому та критика некомпетентности демократических управленцев и их случайный характер, а также то элитарное образование, к которому призывали Сократ и софисты (которое получить все граждане Афин были просто не в состоянии), являлись для афинского гражданского эгалитаризма потенциально крайне опасным.

В свете этого, причину казни Сократа можно увидеть и в следующем ракурсе: Демократический коллектив Афин осудил Сократа не только за то, что он пытался ввести новое в политическую жизнь, усложнял ее и критиковал принципы большинства и выборов жеребьевкой, но и за то, что его нововведения по привлечению во власть только очень компетентных профессионалов своего дела (лучших) автоматически приводили к возникновению гражданского раскола, искусственно усредненное гражданское равенство во власти становилось под угрозой, а это было совершенно не допустимым!

Таким образом, несомненно: столь понятная и, как кажется сейчас, единственно правильная сократовская концепция передачи власти действительно хорошо к ней подготовленным гражданам объективно входила в конфликт с демократическим полисным восприятием власти в виде суммы таких примитивно-конкретных дел, что были под силу любому крестьянину или ремесленнику. При этом дробление власти и расчленение ее на мелкие разовые поручения, что способствовало ее общедоступности и общеупотребительности, льстило самолюбию среднего полисного гражданина. Отсюда, примитивизацию, сознательное упрощение власти, фактически можно считать как одну из важнейших целей демоса в процессе его борьбы с аристократией, так и прямым следствием достижения победы в ней.

Как отмечал известный социолог Карл Манхейм, «только общая демократизация, а не просто социальное продвижение, пусть даже и очень значительное, отдельных лиц, может привести к тому, что возвышение низших слоев повлечет за собой общественное признание их мышления» [46]. Антитезой мышления демоса в античную эпоху было мышление аристократическое и тираническое. И потому создание массового убеждения в общедоступности, примитивности античной полисной власти надо рассматривать исключительно в социальном контексте победы демоса над аристократией и олигархией в ходе демократических социальных преобразований. Соответственно, сократовское стремление представить власть в виде занятия, требующего той специальной предварительной подготовки, что была недоступной гражданскому большинству, автоматически являлось не просто оппозиционным и крайне опасным для существующего строя. Оппозиционным хотя бы потому, что становилось идеологией тех социально более благополучных слоев, что вели с демосом жестокою политическую борьбу.

Для Афин, стремящихся любой ценой сохранять свой демократический строй, как нельзя лучше подходили исполнители именно недалекие и безынициативные, нежели «лучшие» – умные честолюбцы, умеющие создать систему, независимую от народа и более умную, нежели весь народ. Это может звучать несколько парадоксально, и, с современной точки зрения, даже нелепо. Но прислушаемся

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
к мнению одного современника этой системы. Афинский мыслитель, известный нам как Псевдо – Ксенофонт, описывая широко распространенную практику избрания должностных лиц жребием, заметил следующее: «Афиняне и те, кто придерживается подобных же правил, очень удачно и стабильно сохраняют тот строй, который кажется ненормальным некоторым другим грекам» [47].

Как видим, уже тогда данная система, страховавшая демократию от фактора усиления роли такой личности (особенно честолюбивой и властолюбивой), которая внешне на самом деле могла казаться более подготовленной, знающей и добродетельной, казалась какой-то части общества ненормальной, иначе говоря, парадоксальной. И уже тогда вызывало удивление то обстоятельство, что полисы при ней все-таки удачно, а главное, достаточно долгое время, функционировали, воспроизводились, достигали внутренних и международных успехов, осуществляли экспансию вовне.

И вот тут-то выяснялось, что столь осуждаемый Сократом, внешне совершенно смешной и глупый выбор должностных лиц по жребию не позволял возникнуть той традиции, когда у власти все время оказывались бы люди именно грамотные и незаурядные. Слепая жеребьевка все время размывала круг предприимчивых честолюбцев, она если не отбрасывала их от власти, то существенно ослабляла их ряды, не позволяла концентрироваться вокруг власти, превращаться на этой социальной основе в правящее сословие. Ибо власти примитивной, общеупотребительной, обыденной просто априори были не нужны те, кто гордился своим умом и способностями, сам уклад жизни и власти позволял ограничиваться необразованными и примитивно мыслящими, но зато верными тому строю, что позволял им чувствовать себя максимально комфортным образом.

Итак, в эпоху социальной борьбы в Афинах, перед демократическими силами стояла задача не просто ослабить или уничтожить политическое господство аристократии, но и не допустить возникновения новой элиты, комплектующейся как из среды родовой знати, так и из богатой и амбициозной верхушки самого же демоса. И потому афинское демократическое общество сознательно пошло на довольно опасный, с нашей точки зрения, эксперимент, когда и сами задачи власти и характер ее деятельности максимально упрощался, делался доступным для использования ее человеком более чем среднего мыслительного и волевого потенциала, который бы не сумел создать вокруг политической власти такой мощный заслон, что помешал бы обществу осуществлять за ней эффективный контроль.

Таким образом, пресекалась тенденция, характерная, скажем, для современных демократий. Когда хорошим политиком, в общественном сознании, должен был следовать лучший, а не средний или худший. Но развитие этой тенденции усложняет доступ к власти, и она постепенно теряет свою демократичность, становится самодостаточной, связанной с обществом уже не потому, что она его обслуживает, а только потому, что она за его счет питается, паразитирует на нем.

Таким образом, еще раз отмечая простоту устройства той полисной политической власти и сравнительно невысокие общественные требования к уровню среднего носителя власти в эпоху Сократа, можно прямо говорить, что это носило явно искусственный характер, сознательно приданный власти широкими слоями демоса в результате социальной победы, одержанной над политической элитой аристократического, олигархического или тиранического происхождения. В итоге, политическая жизнь в полисах так и не стала специально выделенной областью, особой профессиональной сферой. И потому, скажем, специалисты по республиканскому Риму, в период своего расцвета, близкого Афинам эпохи Сократа, например, отмечают: «У римлян не существовало специальной политической терминологии и в этом не было нужды, так как для римского общественного сознания качества политического деятеля, политика, всегда сливались с общечеловеческими, моральными и определялись через них» [48].

А поскольку всякая власть до тех пор остается реальной властью, пока она в состоянии защищать не только себя, но и собственные идеологические основы, неудивительно, что афинская демократическая власть должна была защищаться от идеологических диверсий, подобных сократовской. И поскольку сам Сократ вовсе не собирался непосредственно участвовать в борьбе за власть, а кроме того, понимал всю бесперспективность мировоззренческой обработки людей старшего поколения, идеологическая борьба постепенно ушла в глубь афинского общества, туда где она становилась особенно болезненной – в среду афинской молодежи.

В связи с этим представляется необходимым также рассмотреть два логически связанных между собой вопроса:

– о том, каким образом эта демократическая идеология воспроизводилась, как она транслировалась из поколения в поколение, как она отражалась в специфике того воспитания подрастающих граждан, что для устойчивого существования и государственного строя и связанной с ним идеологии является жизненно важным;

– каким образом Сократ пытался внедрять свои представления о неправильности афинского демократического устройства в среду молодежи.

Эти и другие вопросы будут рассмотрены нами ниже, в следующей главе.

## Глава 15. Социальный подтекст политической педагогики Сократа

В этой работе мы уже много раз отмечали тот факт, что гносеологические и этические воззрения Сократа много раз не совпадали с той господствующей тенденцией, согласно которой античное полисное гражданство всеми силами препятствовало тому объективному процессу, который можно определить как «специализация на власти», процессу выделения из общества в целом тех отдельных индивидов и целых социальных групп, которые сначала постарались бы монополизировать в своих руках осуществление управленческих полномочий, а затем улучшили свое материальное и социальное положение за счет остального коллектива.

Это сначала общемировоззренческое сократовское несовпадение с общепринятыми демократическими нормами рано или поздно должно было стать сначала явно идеологическим, а затем оказаться фактом общественного бытия Афин, превратиться в открытый конфликт. Поэтому в рамках этой и следующей главы следует рассмотреть то, каким образом афинский гражданский коллектив мог отстаивать свою идеологию, как эта многолетняя идеологическая борьба постепенно подготавливала то, что навсегда вошло в историю как «дело Сократа».

Теоретически, совершенно ясно, что принципиальным моментом в тех идеологических диспутах, что имеют значение для социума в целом, является аргументация спорящих сторон, их «за» и «против» тех или иных положений. Исторически, те, кто, как и Сократ, стремился к выделению из общества политических профессионалов, а также к выделению политики вообще – как некоего специфического вида деятельности, к которому расположены только отдельные индивиды и(или) социальные группы, были обязаны утверждать, что управление обществом – это такой сложный вид деятельности, который требует именно специализации, овладения этим занятием, проникновения человека в такие тайны этого процесса, которые, во-первых, недоступны для понимания большинства граждан, а, во-вторых, даже само знание этих тайн всеми гражданами является опасным для данного общества.

Соответственно, те демократические слои Афин, что были противником монополизации власти в руках какой-то группы, были обязаны настаивать на том, что власть, само осуществление властных полномочий совершенно несложно и никоим образом не отличается от большинства всех тех дел и мероприятий, с которыми приходится сталкиваться в своей повседневной жизни большинству гражданского населения. И о том, что в Афинах дело обстояло именно так, а не иначе, мы уже смогли убедиться в предшествующих главах.

Поскольку рассматривая демократические Афины V века до н. э., мы уже знаем, что в период их расцвета господствующей являлась именно идеология демонополизации власти, идеология ее общедоступности, для нас это означает, что в дошедших до нас исторических источниках, освещающих общественнополитическую жизнь тех эпох, данная демократическая идеология должна была быть представлена хуже всего. И все это просто потому, что являясь именно идеологией массовой, общепринятой, по сути доминирующей, такая идеология должна была не осознаваться в концентрированном виде, казаться естественной, самоочевидной.

Являясь тем самым воздухом, который не ощущается человеком, пока он в достаточном количестве, но зато его отсутствие мгновенно заставляет подумать о его жизненной важности, господствующая идеология простоты и примитивности власти, ее принципиальной неотличимости от выполнения обычных

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
хозяйственных дел, в силу своей природы, должна была особенно ярко проявлять себя только в моменты ее полного или частичного отсутствия, в моменты того идеологического конфликта, когда возникала реальная угроза ее исторического или мировоззренческого поражения или даже исчезновения.

Проще говоря, представления о простоте и общедоступности власти должны были проявлять себя именно тогда, когда они сталкивались с другими конкурирующими идеологиями, идеологиями прямо ей направленными, идеологиями, связанными, напротив, с отстаиванием необходимости как раз специализации на власти отдельных лиц или даже целых социальных групп.

Поскольку оппозиционные идеологии, даже являясь идеологиями целых классов, изначально все равно вырабатываются отдельными индивидами типа Сократа (роль субъективного фактора в истории), нередко, в силу определенной автономности сознания от непосредственного бытия, осознающими чей-то классовый интерес даже без собственного соотнесения себя с данным классом, то прежде чем быть принятой на вооружение группами людей, эта оппозиционная идеология сначала обязательно является идеологией одиночек, мировоззрением, отраженным как в устной форме, так и кодифицированным в исторической, философской или художественной литературе.

Поскольку же законы идеологических дискуссий таковы, что оппозиционная идеология всегда обязательно обладает очень высокой саморефлексией и почти всегда еще на стадии своего рождения осознает себя именно как оппозиционная и потому потенциально опасная не только для правящего режима, но и для своих создателей и носителей, то по мере своего проявления, первоначально, она чаще всего выступает не как «антитезис» (хотя по сути является именно антитезисом), а скорее как «синтез», якобы некое развитие идеологического тезиса предшествующего, пока еще доминирующего.

Новая конкурирующая, оппозиционная идеология, являющаяся новым осмыслением сущности и направленности власти, исторически первоначально как бы говорит о том, что она на самом-то деле вовсе не оппозиционная, она – лишь некая модернизация идеологии господствующей (пока господствующей), ее более усовершенствованная и обновленная модель, лучше адаптированная к новым веяниям времени и более полезная для общества и государства. И полностью оппозиционной она как раз и становится только тогда, когда ее завуалированная, скрытая, истинная сущность будет выявлена в контакте и в сравнении с идеологией господствующей и эта последняя, почувствовав в себе угрозу, уже откровенно не примет предлагаемых ей новшеств и «доработок», осудит их и вступит с ними и их носителями (индивидами и социальными группами) в открытый конфликт.

Таким образом, специфика существования идеологий и идеологической борьбы такова, что старая господствующая идеология, существуя в период своего господства в рассеянном, распыленном по всему обществу виде, в своем концентрированном виде чаще всего проявляется именно тогда, когда она начинает отражаться, словно в зеркале, в оппозиционной идеологии. Которая до определенного момента пытается выдать себя за некое развитие и продолжение традиций идеологии предшествующей. И уже именно потому, что ей нужно от чего-то оттолкнуться, она оформляет (нередко впервые) предшествующую себе господствующую идеологию как некую догму, делает ее для себя фундаментом и устремляется вверх, в перспективу исторических изменений, отталкиваясь от нее как от определенного фундамента.

Именно поэтому для специалистов-обществоведов увидеть каноны и построения предшествующей господствующей идеологии удобнее всего в той литературе, что ее одновременно и критикует, и якобы «творчески развивает», подробнее рассмотреть ее именно в борьбе, в том конфликте мировоззрений, за которым на самом деле скрывается борьба общественно-политическая, социальная.

Ставя перед собой цель лучше понять социальные и социально-философские причины конфликта между Сократом и его демократическим социумом, в этой главе мы попытаемся рассмотреть их как причины идеологические. А для этого мы еще раз сопоставим господствующую в Афинах идеологию общедоступности власти с той новой идеологией, что вольно или невольно создавал Сократ. Ведь пусть даже не создавая законченную концепцию новой властной системы, а просто критикуя систему имеющуюся, Сократ методом от противного все равно оформлял желаемые для него принципиальные основы власти какой-то другой, пусть даже и пока виртуальной, существующей только в сознании его самого и его учеников. И эта пусть даже и до конца не оформленная какая-то другая

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
система власти, не являясь властью демоса, тем самым объективно становилась властью какой-то другой социальной группы. А раз она была властью какой-то другой социальной группы, то она автоматически становилась социально и политически чуждой, оппозиционной и попросту опасной для имеющейся в Афинах власти и идеологии демоса.

Говоря об этом, следует подчеркнуть: в науке давно наличествует понимание, что теоретические построения эллинских философов имели значительный социальный резонанс, а философские партии часто брали на себя функцию политической партии – вырабатывали четкую политическую платформу и успешно отстаивали принятие важных политических решений [1]. Таким образом, казалось бы, весьма отвлеченные от реальной жизни их времени диалоги великих философов, в том числе великого Сократа, на самом деле явственно доносят до нас отголоски идеологических битв своей эпохи.

И говоря об этом, нельзя не отметить такую особенность эпохи Сократа – эпохи последней трети V века до н. э., что той идеологической «горячей точкой» соприкосновения старого демократического и нового аристократического, олигархического, а также монархического и тиранического восприятия и

осмысления власти, как это ни странно, оказывается казалось бы более чем отвлеченный почти педагогический вопрос о том, можно или нельзя научить подрастающее поколение искусству управления полисом и вообще, стоит ли этому учить, или же эта способность приходит к каждому юноше просто в процессе его социализации, взросления рядом со взрослыми.

Почему в длинном ряду тех вопросов, что производны от ключевого в каждом обществе вопроса о власти, идеологически наиболее важным и особенно конфликтным стал именно этот, в целом представляется нам более или менее понятным: Во-первых, после печально известного дела Анаксагора, когда выдающегося мыслителя отдали под суд и только благодаря личному ходатайству Перикла не приговорили к смертной казни а просто изгнали, любые научно-натурфилософские и теологические дискуссии стали занятием смертельно опасным. А раз так, то и всякие обсуждения этих тем на довольно долгое время оказались под идеологическим запретом. И о том, как это выглядело на практике, мы с вами уже видели на примере комедий Аристофана.

Во-вторых, длившаяся почти тридцать лет Пелопоннесская война между демократическими полисами Афинского архэ и аристократическими и олигархическими полисами Пелопоннесского союза привела к тому, что в течение всего этого срока вести даже теоретико-политологические рассуждения о том, какая из существующих форм правления является наилучшей, могли тут же оказаться антипатриотичными, почти предательскими, и в результате погубить того, кто мог показаться правящей группировке чересчур благожелательным к политическому строю противника. В этом смысле показательна ирония Аристофана, который в одной из своих комедий выводит афинских всадников-аристократов, которые извиняются перед демосом за свои длинные волосы и просят не считать это проявлением лаконофильства, ведь, как известно, длинные волосы и бороды являлись характерной деталью имиджа граждан противостоящей Афинам Спарты.

В-третьих, то обстоятельство, что военные поражения чаще всего происходили именно в лагере Афинского архэ, а не их соперников- пелопоннессцев, обязательно должно было привести к тому, что наиболее мыслящие граждане стали задумываться о несовершенстве своей политической системы и о тех не всегда умелых лидерах, что благодаря ей приходили к власти.

Однако, в связи с тем, что любые дискуссии на тему принципов общего устройства политического режима были попросту опасны, данная тематика вполне логично постепенно трансформировалась в обсуждение более частного вопроса о том, почему же великие лидеры Афин первой половины и середины V века до н. э. (Фемистокл, Аристид, Кимон, Перикл и т. д.), при которых Афины стали гегемоном Эллады, в итоге так и не смогли передать свою мудрость лидерам последней трети века (Никию, Клеону, Алкивиаду и т. д.), которые привели Афины к военно-политическому поражению. Да и вообще, можно ли передать свои знания, свою добродетель и политическую мудрость вообще кому-то ни было, или же это технически и даже теоретически невозможно?

В результате действия по меньшей мере всех этих трех обстоятельств, в конкретной исторической обстановке Афин, стержнем и предметом всех тех

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
общественных дискуссий, что имели место в кругах эллинской интеллектуальной элиты постепенно становится не вопрос об успешности или неуспешности афинской демократической модели, а вопрос о том, можно или нельзя передавать знания и моральные качества (добродетель) от одного человека к другому, в том числе, от отца к сыну. И в связи с этим, чем же и кем обусловлен сам этот процесс передачи знаний и навыков (общественными традициями, богами или вообще никем). Да и вообще, что же именно следует передавать, что же есть та самая добродетель, которая должна присутствовать в людях.

Так, вопросы, внешне выглядящие как относящиеся к теории педагогики, неожиданно стали вопросами остро социальными, вопросами по существу идеологическими, вопросами, исходя из ответов на которые можно было делать далекоидущие выводы о лояльности или не лояльности гражданина существующему демократическому строю. И это вполне нормально; не следует забывать, что одной из специфик политической борьбы является то, что она нередко сначала ведется именно в плоскости отвлеченной теории и идеологии, а уже спецификой идеологии можно считать то, что «обладая относительной самостоятельностью, идеология в своем внешнем выражении обычно утрачивает видимую связь с экономикой и политикой» [2].

Соответственно, можно уверенно утверждать: практически любые высказывания или мысли людей на этико-мировоззренческие или связанные с ними воспитательные темы неизбежно должны были быть политическими именно потому, что политика и идеология всегда самым тесным образом связаны и с обыденным и с научным мировоззрением, находятся с ними в динамической связи, взаимообусловлены друг другом и нередко взаимонаправлены друг против друга.

Совершенно понятно, что имея собственные представления (тем более уже давно сформированные!) как о добродетели, так и о ее познании и методике передачи этих знаний, Сократ не мог стоять в стороне от дискуссий своего времени. И созданная им еще в сороковых-тридцатых годах V века до н. э. педагогическая концепция (частично уже рассмотренная выше) стала неожиданно актуальной, идеологической и даже злободневной именно в период кризиса и военного поражения Афин после 413 года до н. э.

Введение, казалось бы, теоретически-отвлеченных педагогических размышлений Сократа в горячую реальность идеологических конфликтов и политической борьбы особенно наглядно показано в диалоге Платона «Менон» и его «Апологии Сократа».

Обе работы более чем показательны; и в той и в другой великий учитель Платона Сократ вступает в жесткий и предельно обостренный идеологический спор со своими будущими обвинителями на суде – богатым владельцем кожевенных мастерских Анитом и подавшим на него в суд поэтом Мелетом. И в обоих случаях предмет дискуссии один – вопрос о том, кто и чему должен и может учить афинское юношество. Давайте рассмотрим теперь оба диалога по порядку.

Хронологически более ранним является разговор Сократа с Анитом. Этот разговор приводится в диалоге Платона «Менон», который был написан в начале IV века до н. э. и относится к числу последних ярко выраженных диалогов так называемого «сократического цикла», в которых наиболее четко просматривается влияние именно Сократа, а не самого Платона. События диалога совершенно реальны и относятся примерно к 402 году до н. э., когда молодой фессалиец Менон, происходящий из знатной семьи Алевадов и имеющий много знакомых в Афинах, приезжает туда, чтобы повидать друзей и возможно попасть на занятия к каким-нибудь софистам.

Сам Менон является учеником выдающегося софиста Горгия и водит личную дружбу не только с учеником Сократа Ксенофонтом, но и с будущим обвинителем Сократа богатым кожевником Мелетом. Причем, для нас принципиально важно то, что Мелет буквально чуть больше года назад принимал личное участие в свержении в Афинах режима тирании Тридцати, возглавляемого воспитанниками же Сократа Критием и Хармидом, а Менон годом позже вместе с Ксенофонтом будет участвовать в походе греческих наемников и персидского царевича Кира Младшего против персидского царя Артаксеркса (Анабасис), где и запятнает себя позором предательства и двуличности и будет казнен персами.

Но все это еще впереди. Пока разговор происходит в недавно освобожденных от тирании Афинах и завязывается он после того, как Менон спрашивает Сократа:

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
«Можно ли научиться добродетели? Или ей нельзя научиться и можно лишь достичь ее путем упражнения? А может быть, ее не дает ни обучение, ни упражнение и достается она человеку от природы либо еще как-нибудь?».

В ходе дальнейшего разговора Менон и Сократ вроде бы приходят к полной ясности в этом вопросе, и Менон с подачи престарелого философа торжествующе провозглашает, что если добродетель – это знание, то, значит, этому можно выучиться [3]. А поскольку в диалоге несколько раз говорилось о том, что под добродетелью понимается умение хорошо управлять и собственным домом и городом, у Менона нет никаких сомнений, что выучиться можно именно управлению государством. Но Сократ в свойственной ему манере вдруг начинает сомневаться в том, что добродетель – это знание и ей можно научиться. И сомнения его построены на том, что если какой-то вещи можно выучиться, значит, обязательно должны быть учителя и ученики, а вот он, Сократ, много раз искал учителей добродетели, да только вот ни разу их не находил. А отсюда Сократ выводит, что раз нет ни учителей, ни учеников, значит, предмету выучиться нельзя. В разговоре возникает неловкая пауза, и тут Сократ обращается с этим же вопросом к подсевшему к ним Аниту.

Говоря об Аните, следует еще раз напомнить: Анит – это будущий обвинитель Сократа, по сути его убийца. Казалось бы, Платону, как ученику Сократа, в своем диалоге следует буквально уничтожить этого богатого кожевника, максимально его унижить. Однако вместо этого Платон устами самого Сократа характеризует его так: «Анит прежде всего сын Антемиона, человека мудрого и богатого, который разбогател не случайно, и не благодаря чьему-то подарку, но благодаря собственной мудрости и усердию; к тому же он не какой-то чванливый, спесивый и докучливый гражданин, но муж скромный и благовоспитанный. И сына Анита он хорошо вырастил и воспитал, о чем свидетельствует то, что афиняне выдвигают его на самые высокие должности»

[4].

Дословно процитировав Платона, следует особо подчеркнуть, что данная благостная характеристика Анита у Сократа вряд ли может считаться истинной. Ксенофонт, который не создал собственной философско-этической концепции, и потому в ряде случаев передает слова и мнения Сократа более достоверно, нежели Платон, в своей «Апологии Сократа» приводит следующие высказывания Сократа об Аните после окончания судебного процесса: «Как жалок он! Видимо он не понимает, кто из нас совершил дела более полезные и славные на вечные времена, тот и победитель! ... Предсказываю, что сын Анита не останется при том рабском занятии, к которому предназначил его отец» [5].

Зная и то, что Сократ многократно высмеивал ремесленников как людей низких, можно не сомневаться, что похвала Сократом Анита, если бы она была такой, какой имеет место у Платона, была воспринята Анитом скорее как тонкая издевка. Исходя из этого, а также того вполне достоверного факта, что Сократ был знаком и с Анитом и его сыном и даже советовал сыну не идти по стопам отца, отсюда можно вывести, что подчеркнутое уважение Сократа к Аниту в «Меноне» скорее является не более чем авторским замыслом самого Платона, который, изображая Анита человеком уважаемым афинским демосом (и это соответствует исторической истине) и даже получающим от него государственные должности, тем самым делает Анита как бы неким носителем идеологии демоса, тем транслятором концентрированных демократических представлений о существовании власти, о ее сущности, что был так необходим Платону для:

– лучшего обозначения наличия в диалоге сразу трех полемизирующих между собой позиций: позиции ученика софистов (софиста Горгия) Менона, позиции демоса в изложении Анита и позиции Сократа – Платона;

– объяснения читателю тех истинных причин, что собственно и привели к открытому конфликту афинского демоса с Сократом.

Так вот, уже выявив в диалоге позицию софистов, утверждающих то, что добродетели управления государством вполне можно научить (так как это – не более чем красноречие!), Платон устами Сократа теперь сталкивает ее с позицией демоса, олицетворенного в фигуре Анита. Сократ спрашивает его, куда бы следовало отправить учиться Менона, если бы он хотел стать врачом или кожевником; к врачам и кожевникам или к тем, кто на самом деле не занимается этим искусством, но при этом утверждает, что может этому учить и берет за это деньги. Анит считает, что отдавать учить следует врачу или

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
кожевнику, а те, кто сам этих ремесел не понимает, но при этом заявляет о своей способности учить и берет за это деньги, занимаются явной нелепостью и при этом невежественны [6].

Тогда Сократ со скрытой провокацией спрашивает его, к кому же можно отдать учиться Менона, который заявляет, что стремится к мудрости и добродетели, благодаря которой люди хорошо управляют домом и городом, заботятся о своих родителях, умеют принять и отпустить сограждан и чужестранцев так, как это подобает достойному человеку; не к софистам ли, то есть к тем людям, кто провозглашает себя учителями добродетели, доступными любому из греков, желающих учиться и способных внести за обучение плату?

Анит возмущен самим упоминанием софистов и говорит: «О Геракл! И не поминай их, Сократ! Не дай бог, чтобы кто-нибудь из моих родных, домашних или друзей здешних или иноземных, настолько сошел с ума, чтобы идти к ним себе на погибель. Ведь софисты – это очевидная гибель и порча для тех, кто с ними водится» [7].

Сократ удивляется такому мнению, особенно тому, как это софисты могут портить молодежь так, что этого никто в Элладе не замечает. Ведь тот же софист Протагор целых сорок лет портил юношей по всей Элладе, и никто этого не заметил. Более того – он заработал денег больше, чем Фидий, и еще вдобавок приобрел о себе хорошую славу. Может быть, софисты – безумцы?

Анит отвечает: «Вовсе они не безумны, Сократ, скорее уж безумны те юноши, что дают им деньги; еще безумнее родственники, вверяющие им этих юношей, а всех безумнее города, позволяющие им въезжать и не изгоняющие любого, кто возьмется за такое дело, будь он хоть чужестранец, хоть гражданин» [8].

Сократ спрашивает, не обидели ли софисты самого Анита, не имел ли он с ними дела, и если не имел, то как он в них тогда разбирается? Анит отвечает, что дел с ними он не имел, но разбираться в них умеет легче легкого. Тогда Сократ спрашивает, к кому бы он, Анит, порекомендовал из афинян на роль учителя мудрости и добродетели. И вот тут-то, с нашей точки зрения, и раскрывается вся специфика тех обыденных представлений о демократической власти, что были характерны не только для афинского демоса конца V века до н. э., но и для античного демоса вообще. И для полноты раскрытия специфики именно этих представлений процитируем диалог Анита и Сократа без купюр.

«Анит, – отвечая на вопрос Сократа, – с удивлением: Зачем ему (Менону) имя одного человека? С кем бы из достойных афинян он ни встретился, любой (выделено автором) поможет ему стать лучше, если только он захочет слушаться, – не то, что софисты.

Сократ: А что же, все эти достойные люди сами собой стали такими, ни от кого не учась, и при этом они способны других обучить тому, чему они не учились сами?

Анит: Я считаю, что они обучились у достойных людей, которые жили раньше. Или, по-твоему, мало рождалось в нашем городе достойных мужей?» [9].

Сократ не сомневается в том, что среди афинян и раньше и сейчас было много людей доблестных в военных и гражданских делах. Но вот были ли они такими хорошими именно учителями добродетели? И он разбирает традиционные для Сократа примеры признаваемых и им и Анитом как доблестных прошлых афинских стратегов Фемистокла, Аристиды и Фукидида. Называя сына Фемистокла Клеофанта, сына Аристиды Лисимаха, сыновей Фукидида Мелесия и Стефана, которые в принципе смогли добиться успеха в жизни, в спорте, в делах, Сократ отмечает, что при всем желании их выдающихся отцов научить их доблести в управлении государством добиться того, что так никому из них и не удалось. И это, по мнению Сократа, означает, что добродетели научить нельзя. А раз добродетели научить нельзя, значит, и называть кого-то учителем, по мнению Сократа, было бы несколько странно [10].

И вот тут, неожиданно для читателей, в общем-то вполне миролюбивый и даже несколько отвлеченный пассаж Сократа вдруг вызывает резко негативную реакцию со стороны Анита, возмущенного тем, что Сократ так неуважительно оценивает выдающихся государственных деятелей прошлого, реноме которых заметно снижается ввиду их предполагаемой Сократом неспособности передать свои доблести управления обществом по наследству. Анит жестко заявляет Сократу дословно следующее: «По-моему, слишком легко поносишь ты людей,



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Сократ. Если хочешь меня послушаться, я бы советовал тебе поостеречься. Может быть, в другом городе тоже легче делать людям зло, чем добро, а здесь и подавно. Впрочем, я думаю, ты и сам это знаешь» [11].

В ответ на эту реплику Сократ обращается к Менону и говорит следующее: «Мне кажется, Менон, что Анит рассердился. Да я и не удивляюсь; он, во-первых, считает, что я порочу всех этих людей, а, во-вторых, полагает, что и сам относится к их числу». И ниже, в конце диалога, даже добавляет, что ему, Сократу, до того, что Анит злится на него, мало заботы» [12].

После этой краткой перепалки Анит больше в диалоге не фигурирует, Сократ продолжает беседу с Меноном и в конце диалога убеждает его в том, что добродетель – это то, чему научить все-таки нельзя, так как этот божественный дар посылают людям непосредственно боги. И эта концепция Сократа уже достаточно освещена в данной работе.

Итак, с нашей точки зрения, Анит в платоновском диалоге «Менон» – фигура хоть и мимолетная, но тем не менее – принципиальная. Анит – это персонализированный афинский Демос, который искренне возмущен тем, что Сократ отказывает тем, кто вершит судьбы полиса и целого мира на Народном собрании, Буле (Городском Совете) и Гелизе (Народном суде) в праве и возможности передавать свой опыт управления государством по наследству, считает, что если они этому ни у кого специально не учились, значит, они этому никого и не смогут научить.

По существу, афинский Демос возмущен уже тем, что, по мнению Сократа, добродетели управления нужно вообще учить специально; ведь, по мнению Анита, с кем бы из достойных афинян ни занимался юноша Менон, с кем бы он ни встретился, сделать его лучше может совершенно любой из них! И если доводить рассуждение до логического конца, можно сделать четкий вывод: раз учить добродетели управления, искусству ведения собственного хозяйства и управления полисом может совершенно любой гражданин и при этом совершенно не участь этому сам, значит, управление полисом – дело настолько элементарное, простое и легкопонижаемое, что справиться с ним из афинян может абсолютно кто угодно. То есть мы с вами выходим на ту самую общепринятую в демократических Афинах концепцию, которую уже рассматривали выше. И, как мы видим, оскорбление и возмущение демоса в этом пункте – дело более чем серьезное! Потому что за всем этим скрывается не что иное, как борьба за власть в полисе!

Кроме того, если осмысливать прямой запрет Анита Сократу на его рассуждения, его рекомендации философу поостеречься утверждать, что великие афиняне-политики прошлого – Фемистокл и Аристид, при всем своем желании, так и не сумели передать свои политико-управленческие таланты по наследству, то можно увидеть следующее: если уж даже такие великие политики так и не сумели сделать достойными политиками своих собственных детей, то чего же тогда можно требовать от простых смертных, от обыкновенных афинян-современников?!

И теперь самое главное: То, что Сократ лишал нынешний правящий демос в праве и возможности передавать свой опыт управления государством по наследству, по существу предрекало гибель существующему демократическому строю: он лишался исторической перспективы! А раз так, то Сократ как бы предупреждал демос о том, что его социальная гегемония скоро закончится. Наступит социальная гегемония других социальных сил...

Таким образом, мы видим: за сдержанной критикой Сократа

педагогических способностей великих вождей демоса на самом-то деле скрывается критика. самого демоса, критика тех его низких способностей к управлению общиной, вследствие которых Афины и растеряли в ходе Пелопоннесской войны свое бывшее могущество. То самое могущество, которое было создано в большинстве своем как раз политиками и стратегами – выходцами прежде всего из наиболее богатых и знатных фамилий Афин. И вот как раз подобной завуалированной критики, педагогической критики с явно выраженным идеологическим подтекстом, критики, расшатывающей сами основы демократического режима, афинский демос в лице Анита выдержать не смог, и, отказавшись от теоретических диспутов, тут же перешел на столь привычный для демоса крик и язык угроз.

Особенно же все становится очевидным в другом произведении Платона

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
«Апология Сократа». Эта работа написана не менее чем на пятнадцать лет раньше «Менона» и относится в самому началу IV века до н. э., описывая собственно ход процесса над Сократом. И, несмотря на то, что она хронологически написана раньше «Менона», приводимая в «Апологии» перепалка Сократа с одним из его обвинителей, молодым поэтом Мелетом по всем параметрам явно является логическим продолжением вышеописанной дискуссии с Анитом, уже объединившимся с Мелетом при подписании жалобы на Сократа в афинский суд.

Итак, в ходе суда Сократ пытается опровергнуть выдвинутое против него обвинение в том, что он якобы развращает юношество, и, задавая Мелету контрвопросы и приводя контрдоводы, обменивается со своим обвинителем следующими репликами:

«Сократ: Ну, вот, Мелет, скажи-ка ты мне, не правда ли, для тебя очень важно, чтобы молодые люди были как можно лучше?»

Мелет: Конечно.

Сократ: В таком случае, скажи-ка ты вот этим людям, кто именно их делает лучшими? Очевидно, ты знаешь, коли заботаешься об этом. Развратителя ты нашел, как говоришь: привел меня сюда и обвиняешь; а назови-ка теперь того, кто делает их лучшими, напони им, кто это. Вот видишь, Мелет, ты молчишь и не знаешь, что сказать. И тебе не стыдно? И это не кажется тебе достаточным доказательством, что тебе нет до этого никакого дела? Однако, добрейший, говори же: кто делает их лучшими?

Мелет: Законы.

Сократ: Да не об этом я спрашиваю, любезнейший, а о том, кто эти люди, что прежде всего знают их, эти законы.

Мелет: А вот они, Сократ, – судьи.

Сократ: Что ты говоришь, Мелет? Вот эти самые люди способны воспитывать юношей и делать их лучшими?

Мелет: Как нельзя более.

Сократ: Все? Или одни способны, а другие нет?

Мелет: Все.

Сократ: Хорошо же ты говоришь, клянусь Герой, и какое множество людей, полезных для других. Ну вот они, слушающие, делают юношей лучшими или же нет?

Мелет: И они тоже.

Сократ: И члены Совета?

Мелет: Да, и члены Совета.

Сократ: Но, в таком случае, не портят ли юношей те, что участвуют в Народном собрании? Или и те тоже, все до единого, делают их лучшими?

Мелет: И те тоже.

Сократ: По-видимому, кроме меня, все афиняне делают их добрыми и прекрасными, только я один порчу. Ты это хочешь сказать?

Мелет. Как раз это самое».

Дальше Сократ приводит житейское наблюдение о том, что обычно на лошадях ездят все, но улучшают лошадей только немногие, которые являются именно знатоками верховой езды, и это означает, что высказывание Мелета неправильно; такого, чтобы все улучшали афинских юношей, а портил их только Сократ, быть не может даже в принципе! Однако Мелет понимает, что Сократ является специалистом в проведении именно таких вот аналогий и предусмотрительно не втягивается в дальнейший разговор на эту тему.

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
И тогда Сократ (с нашей точки зрения ошибочно) ставит перед Мелетом предельно жесткий вопрос и получает на него такой же предельно жесткий и однозначный ответ.

«Сократ: ..Ну вот. А привел ты меня сюда как человека, который портит и ухудшает юношей намеренно или ненамеренно?»

Мелет: Который портит намеренно» [13].

Итак, перед нами два диалога Сократа с двумя своими обвинителями на суде. Сомнений в том, что оба этих диалога являются историческими, нет: «Апология Сократа» была записана и опубликована Платоном непосредственно после суда, в то время, когда многие афиняне еще слишком хорошо помнили сам ход процесса и сами выступления Сократа, и потому Платон вероятнее всего воспроизвел диалог Сократа и Мелета практически слово в слово. И, как уже говорилось выше, в личном знакомстве и личном конфликте между Сократом и Анитом как раз из-за вопроса, связанного с общением Сократа с сыном Анита, также не приходится сомневаться – все это надежно зафиксировано в античных источниках.

Поэтому, сопоставляя сейчас высказывания и Анита, и Мелета по поводу того, можно ли учить молодежь добродетели и кто же именно в демократических Афинах может являться таким учителем, легко можно увидеть полное тождество тех двух людей, которые (как бы мы к ним ни относились) фактически взяли на себя функции озвучить представления широких слоев демоса в этом вопросе. И можно увидеть, что Анит и Мелет абсолютно едины в следующем:

Во-первых, научить молодежь добродетели управления своим домом и своим полисом и теоретически и практически все-таки можно.

Во-вторых, совершенно любой гражданин Афин (и член Народного собрания и Народного суда и даже просто зевака на процессе) в состоянии быть хорошим учителем для юношества, в том числе и учить тому, каким образом управлять государством.

В-третьих, ни самих граждан, ни подрастающую молодежь специально учить управлению государством вообще не требуется: достаточно того, чтобы они просто общались с более старшими политиками Афин, попросту говоря, со взрослыми, и постепенно обучались искусству управления полисом... вообще этому не учась.

Таким образом, из контекста разговора следует, что все высказывания Сократа и софистов о том, что молодежь нужно готовить к выполнению управленческих функций каким-то специальным образом и, в случае с софистами, даже платить за это довольно большие деньги, оказываются не просто ненужными, но и по сути мошенническими: ведь брать деньги за обучение тому, чему может научить любой достойный гражданин – это примерно то же самое, что брать деньги за обучение ребенка хождению или дыханию тем воздухом, которым дышат все и который не принадлежит никому.

И потому Сократ совершенно напрасно пытался добиться того, чтобы его будущие обвинители Анит и Мелет признали, что кто-то из афинян не может воспитывать юношество – равенство во всем, в том числе и в праве учить юношество управлению родным полисом, было именно чертой демократического полиса. Таким образом, позиция и Анита, и Мелета явно была следствием того вышеописанного нами всеобщего убеждения, что управление полисом – вещь в принципе несложная, производная от управления личным хозяйством. А раз так, то и выделять какую-то особенную общественную группу, которая сначала бы специально училась искусству управления, а затем стремилась бы получить власть и тем самым объективно лишиться этой власти все остальное, якобы «неподготовленное» гражданство – данный подход был однозначно оппозиционным, идеологически вредным и подлежал в демократических полисах обязательному осуждению.

Таким образом, очевидно: с виду вполне безобидно-теоретическое педагогическое мнение Сократа о том, что афинский демос не в состоянии учить юношество искусству управления государством, на самом деле умаляло возможности и даже осуждало целую социальную группу – демос и потому являлось социально опасным. Предрекая же дальнейшее снижение качества управленцев из того социального слоя, что после свержения тирании Тридцати являлся в Афинах гегемоном, тем самым Сократ утверждал и скорое

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
политическое падение системы афинской демократии. Что было в Афинах того времени не просто заявлением политическим, но и прямо намекало на возвращение недавно свергнутого демосом политической диактуры «тридцати тиранов», как раз учеников самого Сократа. А поскольку данные мрачные оценки и предсказания Сократа активно им тиражировались и популяризировались, становились частью общественного сознания, они объективно могли использоваться оппозиционными демосу социальными слоями богачей и аристократов для ведения ими той идеологической борьбы, что всегда предваряет открытую схватку за власть [14].

Анализ платоновских произведений «Менон» и «Апология Сократа» однозначно свидетельствует, что в самом конце V века до н. э. ситуация вокруг деятельности Сократа все больше накаляется. Афинское демократическое общество все больше понимает, что под безобидными и внешне отстраненными оценками и идеями Сократа чаще всего скрывается легко читаемый такой социальный подтекст, который к этой господствующей демократии был совершенно явно недружественным.

Нет сомнений в том, что сам великий афинский философ прекрасно понимал, что время его жизни неумолимо сокращается. Однако, ввиду своего в целом уже пожилого возраста, Сократ не только не пытался скрыть своего недовольства политической гегемонией демоса, но и откровенно выставляет его напоказ во все новых и новых диалогах. В этой постепенно сгущающейся вокруг Сократа атмосфере его социально-политического неприятия демосом, для открытого преследования философа недоставало только «искры» – такого события, которое характеризовало бы антиобщественную деятельность Сократа уже не только как философа, но и как личность. И эти события уже не заставили себя ждать: тирания Тридцати и личный конфликт Сократа с высокопоставленным демократом Анитом были совсем рядом...

Переходя же в своем исследовании к осмыслению трагического финала Сократа, тем не менее, следует задаться еще одним вопросом, прямо вытекающим из материала, рассмотренного в данной главе: почему, работая в Афинах одновременно с Сократом, будучи беспощадно критикуемыми афинянами, тем не менее, софисты так и не стали фигурантами столь общественно значимых судов, каким стал процесс над Сократом? Об этом мы и поговорим в следующей главе.

## Глава 16. Сократ и софисты в оценке возможности обучения граждан искусству государственного управления

Выяснив в предшествующей главе, что Сократ считал демос принципиально не способным учить и учиться искусству управления обществом, и тем самым вступал в явное противоречие с общепринятой демократической установкой на то, что этому вообще не следует специально учить, для полноты научной картины, следует ответить еще на два логически вытекающих отсюда вопроса.

Вопрос № 1. В чем сходство и различие взглядов Сократа и взглядов софистов на вопрос о сущности власти и на то, следует или не следует учить искусству управления специально и можно ли научить этому в принципе.

Вопрос № 2. Какова классовая сущность взглядов Сократа и взглядов софистов на власть и на то, можно ли и нужно ли специально обучать граждан искусству управления полисом.

Сама же необходимость рассмотрения этих вопросов связана с тем, что:

Во-первых, в диалоге Сократа с Анитом, последний критикует не только Сократа, но и софистов, однако, как известно, несмотря на почти постоянное присутствие в Афинах эпохи Сократа не менее десятка известных софистов (Протагор, Горгий, Гиппий, Продик, Евтифрон, Микк, Антифонт, братья Евтидем и Дионисодор и другие), тем не менее, против них (за исключением изгнания из Афин Протагора за его явный атеизм) не было возбуждено ни одного крупного политического или общегражданского процесса. И это при том, что софистика как школа возникла как раз на основе того, что профессиональные учителя мудрости во всеуслышание заявляли о том, что они берутся учить молодых богатых афинян ораторскому искусству и искусству управления полисом.

Таким образом, было бы интересно понять, в чем же различались подходы софистов и Сократов к научению юношества искусству управления полисом и благодаря каким именно нюансам, несмотря на всю критику софистов, афинское

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
демократическое общество вполне мирилось с их присутствием (и это при том, что софисты были иностранцами, а Сократ – своим соплеменником!), а вот своего собственного гражданина обрекло на смерть.

А во-вторых, дополнительное сопоставление подходов софистов к воспитанию с вышерассмотренными общегражданскими подходами Анита и Мелета позволило бы еще лучше понять те античные обыденные представления о власти, конфликт с которыми оказался для Сократа столь трагическим.

Итак, что же предлагали обществу софисты? Могли ли они обучить искусству политической власти, считали ли они это нужным и в принципе возможным, и если «да», то почему именно?

Как известно, произведения самих софистов до нас не дошли и большая часть информации о них сохранилась благодаря работам Платона, Ксенофонта и отчасти Диогена Лаэртца. При этом, вследствие того, что Диогена Лаэртца тематика власти и воспитания практически не интересовала, информация о взглядах софистов на власть и возможности передачи искусства управления от одного гражданина к другому фигурирует прежде всего у Платона и Ксенофонта.

Оставляя в стороне общефилософские воззрения софистов, уже хорошо исследованные в специальной литературе [1], рассмотрим сейчас только те их оценки, которые относятся к вопросу о возможности или невозможности научения людей искусству управления государством и вообще, пониманию – является ли деятельность по управлению обществом специально выделенным искусством?

Итак, если анализировать все те многочисленные упоминания о софистах, что присутствуют в «Протагоре», «Горгии», «Гиппии Большем», «Гиппии Меньшем», «Евтидеме» Платона и «Воспоминаниях о Сократе» Ксенофонта, становится полностью очевидным наличие не менее чем четырех принципиальных установок, объединяющих всю их достаточно разношерстную интеллектуальную группу. Вот они:

Общие моменты в представлении софистов о возможности передачи знаний и умений от человека к человеку

1. Передавать знания от одного человека к другому принципиально возможно. Что, собственно говоря, и создавало основу для безбедной жизни софистов, ведь передача знаний от софистов стоила довольно дорого: по свидетельству Диогена Лаэртца, Протагор за свои уроки брал 100 мин, по данным Диодора, Горгий также брал за обучение плату в 100 мин, что было по тем временам довольно дорого, по сообщению Платона, Продик – до пятидесяти мин [2].

2. Передавать знания (в том числе и знания о том, как правильно управлять государством) мог в принципе любой человек, который овладел ими. И то, что сам этот человек ничем особо не выделялся, не был до своих занятий софистикой ничем известен, никогда не занимался политикой и не исполнял никаких государственных должностей, для софистов было совершенно не принципиально.

3. Получать познания о том, как правильно вести себя с народом, исполнять магистратуры и управлять полисом мог совершенно любой свободный гражданин, который имел для этого необходимую сумму денег, наличия никаких особых способностей софисты от него не требовали.

Демократичным в этом было то, что учиться умению управлять общиной, по этой логике, могли даже совершенно неграмотные граждане, составлявшие полисное большинство.

4. То, что софисты определяли как умение управлять людьми и государствами, с их же собственных слов, являлось не более чем красноречием, ораторским искусством. Никакой тайны или мистической богоизбранности в этом не было.

Именно об этом свидетельствуют хвастливые заявления тех наиболее известных софистов, что цитирует в своих диалогах Платон.

Так, основатель софистики Протагор, заявлял: «Я учу смысленности в домашних делах, умению наилучшим образом управлять своим домом, а также в делах общественных, помогая стать сильнее в поступках и в речах, касающихся государства... Обещаю научить искусству государственного управления и сделать

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
людей хорошими гражданами... Начав общаться со мной, юноша в этот же день  
уйдет домой ставши лучше и каждый день будет все совершеннее и совершеннее»  
[3].

Не менее прославленный софист Горгий утверждал, что искусство софистики состоит в ораторском искусстве и способности сделать другого человека оратором. Софистика, по его словам, величайшее благо, которое на основе красноречия дает людям как свободу, так и власть над своими людьми каждому в своем городе. Софистика, строящаяся на ораторском искусстве – это способность убеждать словом и судей в суде и советников в Совете и Народ в Народном собрании, да и во всяком ином собрании граждан. Владая такой силой, по утверждениям Горгия, софист и врача будет держать в рабстве и учителя гимнастики и сделает так, что даже дельцы будут наживать деньги не для себя, а для того, кто владеет словом и умением убеждать толпу [4].

Братья софисты Евтидем и Дионисодор, приглашая к себе на уроки состоятельных юношей, заявляли, что они умеют лучше и скорее всех из людей прививать другим добродетель, и их цель приезда в Афины – это показать свое искусство и обучить ему всех тех, кто пожелает научиться ведению дел в судах и искусству спора. Добродетели, по их словам, можно научить совершенно любого, и общавшийся с ними Сократ отдает им должное за то, что их рассуждения таковы и искусно изобретены, что в самый небольшой срок научают любого человека (выделено автором). И само это умение быстро преподавать – прекрасная черта ремесла софистов [5].

А помимо искусства управлять своим домом и полисом и искусства красноречия, как мы видим на примере софиста Гиппия, софисты брались еще и за обучение молодежи вычислениям, астрономии, геометрии, музыке и всему тому, чему учили и в обычных государственных общеобразовательных школах [6]. А вот бывший натурфилософ Сократ, разочаровавшись в познании мира и себя научными способами, от этого воздерживался.

Что же касается той теоретической базы, которая подводилась софистами под их собственную деятельность по обучению молодежи добродетели управления своим хозяйством и всем государством, то анализируя всю дошедшую до нас информацию о софистах, можно увидеть следующее:

1. Большая часть софистов совершенно не занималась исследованием вопроса о том, доступно ли знание всем людям или нет и можно ли научить кого-то в принципе. Это особенно просматривается на примере тех же братьев-софистов Евтидема и Дионисодора, которые много лет были тренерами по борьбе и сражению в тяжелом гоплитском вооружении, однако, чутко уловив конъюнктуру, быстро сменили свой профиль и стали ездить по городам Эллады, уча уже ораторскому искусству и мастерству полимики.

2. Наиболее философски образованные софисты, вроде тех же Протагора, Горгия и Гиппия, были убеждены в том, что способности учить и учиться имеются у совершенно всех граждан, и добродетель искусства управления государством по сути дела является врожденной именно для всех, а не только для сократовских добродетельных лучших, она присутствует у всех без исключения граждан с рождения и, по-видимому, об этом когда-то даже позаботились боги. И, таким образом, если у кого-то из граждан получается выполнять управленческие функции лучше, а у кого-то – хуже, то дело тут вовсе не во врожденных различиях, а в том, кто из них больше этому учился. Ведь, в конечном итоге, добродетель управления – это не более чем знание, возможность приобретения которого есть абсолютно у каждого.

Наиболее же ярко эта позиция присутствует в высказываниях софиста Протагора, и потому представляется необходимым воспроизвести это во всех отношениях показательное и необходимое для наших дальнейших исследований рассуждение полностью. Дошло же оно до нас в одноименном диалоге «Протагор» Платона.

Итак, приведя своего друга Гиппократа, желавшего стать сильнее в поступках и в речах, касающихся государства, к приехавшему в Афины Протагору, в свойственной ему манере Сократ начинает сомневаться в том, что управлению государством можно научить, и заявляет, что это искусство люди не могут передать другим людям. А пришел к этому Сократ на основе своих наблюдений за работой афинского Народного собрания, где к его великому удивлению, происходит следующее: когда городу необходимо построить что-то из зданий или кораблей, то народ слушает только зодчих или корабельщиков, то есть

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
тех, кого люди считают мастером своего дела, а вот остальных демос осмеивает и даже стаскивает с трибуны. Но вот, когда надобно совещаться о чем-нибудь, касающемся управления городом, по словам Сократа, то тут, всякий, вставши, подает совет, будь то плотник, медник, сапожник, купец, судовладелец, богатый, бедняк, благородный, безродный, и никто его не укоряет из-за того, что он не получил никаких знаний и, не имея учителя, решается все же выступить со своим советом, потому что, понятно, афиняне считают, что ничему такому обучить нельзя [7].

Да и кроме всего прочего, добавляет Сократ, пример того же Перикла, который так и не смог обучить своих племянников Алкивиада и Клиния, доказывает, что добродетель и умение управлять государством нельзя передать даже и по наследству. Вот и удивляется Сократ, откуда же, если политическая реальность их времени такова, он, Протагор, черпает свою уверенность в том, что он может именно научить своих учеников, откуда проистекает эта способность Протагора и сама возможность научения?

В ответ на слова Сократа, Протагор рассказывает ему и присутствующим миф о Прометее и Эпиметее. А суть этого мифа такова: когда-то, раздавая по поручению богов всем живым существам различные полезные приспособительные свойства, Эпиметей раздал большую их часть животным и не дал человеку ни когтей, ни зубов, ни других качеств, которые помогли бы ему выжить. Жалея человека, Прометей украл огонь и ценой своей свободы передал его людям. Жить стало чуть лучше и люди начали жить вместе и строить города. Но чуть они собиравшись вместе, как сейчас же начинали обижать друг друга, потому что не было у них умения жить сообща.

Тогда, видя все это, Зевс дает поручение богу Гермесу ввести среди людей стыд и правду, чтобы они служили дружественной связью между людьми. А когда Гермес спросил Зевса, как именно распределять стыд и правду – равномерно между всеми людьми или кому-то больше, а кому-то меньше, Зевс сказал так: «Раздавать стыд и правду всем! Пусть все будут к ним причастны; не бывать государствам, если только немногие будут этим владеть, как владеют обычно искусствами».

Сообщив этот миф, Протагор говорит Сократу: «Так-то, Сократ, и вышло по этой причине, что афиняне, как и все остальные люди, когда речь заходит о плотничьем умении или о каком-то другом мастерстве, думают, что лишь немногим пристало участвовать в Совете, и, если кто не принадлежит к этим немногим и подаст совет, его не слушают, как ты сам говоришь – и правильно делают, замечу я; когда же они приступают к совещанию по части гражданской добродетели, где все дело в справедливости и рассудительности, тут они слушают, как и следует, совета всякого человека, так как всякому подобает быть причастным этой добродетели, а иначе не бывать государствам. Вот в чем, Сократ, здесь причина...

Все люди в сущности считают всякого человека причастным к справедливости и прочим гражданским доблестям. А если у кого-то есть такой недостаток, как несправедливость, нечестие или еще какая-то вещь, противоположная гражданской добродетели, здесь-то уже, понятно, всякий сердится на другого и вразумляет его, потому что эту добродетель можно приобрести старанием и обучением» [8].

Как нам представляется, данное рассуждение Протагора более чем интересно. В нем не просто подчеркивается возможность коммуникации между совершенно всеми гражданами в вопросе о передаче опыта управления друг от друга (кстати сказать, мимо чего нередко проходят некоторые современные исследователи, к примеру А. В. Подосинов, которые почему-то утверждают, будто софисты придерживались принципа несообщимости

знаний, невозможности договориться с другим так, чтобы тот, другой, понял тебя и согласился с тобой [9]), но и, фиксируя изначальную заложенность еще от богов в каждого человека возможности понимать принципы управления обществом и городом, тем самым Протагор и другие софисты наносили мощнейший удар по аристократизму! Ведь, по логике Протагора, если благодаря Зевсу, все люди в сущности считают именно всякого человека причастным к справедливости и прочим гражданским доблестям, которые необходимы для управления государством, то данное утверждение следует оценивать как более чем демократическое! И учиться какому-то там искусству управления обществом совершенно не нужно: оно от рождения присуще всякому индивиду!

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Основатель софистики Протагор со ссылкой на авторитет самого верховного божества во всуслышание заявляет, что стыд и правда, гражданская добродетель, справедливость и рассудительность от рождения присутствуют совершенно в каждом гражданине – это ли не гимн тому афинскому демократическому устройству, которое таким образом освящено богами, построено людьми с подачи Прометея, Зевса и Гермеса?!

Таким образом, можно заметить, подводя некие теоретические основы под свое занятие, связанное с научением юношества добродетели управления, наиболее уважаемый их всех эллинских софистов Протагор совершенно не покушался на демократию, признавал ораторское искусство и понимание сути управления не более чем обыкновенным знанием, которое есть у всех, но просто у кого-то его меньше, а у кого-то вследствие специальному научению у мастеров ораторского искусства – больше.

В этом смысле, софиста Протагора (без учета его стремления или отсутствия стремления к этому званию) можно даже смело относить к идеологам именно демократического строя, строя, производного от установки на то, что власть проста и доступна для понимания даже самого необразованного гражданина. А сами софисты, в данном случае, фактически помогали укреплять демократию, сообщая отдельным представителям народа те сведения и навыки, которые были нужны им в управленческой работе на благо полису. И недовольство от деятельности софистов у афинских граждан, таким образом, должно было возникать не столько из-за того, что они предлагали учить юношество умению управлять (ведь этому, по мнению демоса, могли учить кто угодно!), сколько от того, что они были иностранцами (а ведь шла война!), а сами их занятия стоили слишком дорого, и они не были доступны для большей части не очень богатого гражданства.

И не менее же демократическим в этом случае был и подход у тех софистов, кто, как Евфидем и Дионисодор, вообще не пытался анализировать теоретические основы своей педагогической деятельности по научению искусствам спора и управления общиной. Ведь совершенно так же, не задумываясь над этим и не требуя от учителей добродетели управления специальных знаний, говорили о возможности обучения афинской молодежи гражданским доблестям обвинители Сократа Анит и Мелет!

Подчеркнем еще раз: говоря о самой возможности обучения молодежи добродетели абсолютно любым среднестатистическим афинянином, ни Анит, ни Мелет, ни большинство тех судей, что в итоге и осудили Сократа, о том, возможно ли это в принципе, даже не задумывались! И потому Сократ, который как раз об этом-то не только задумывался, но и даже считал, что передать добродетель управления от одного человека к другому практически невозможно, был одновременно чужд и софистам, и демосу. А между собой, и софисты, и демос в вопросе о воспитании молодежи по существу являлись практически тождественны и потому... вполне демократичны.

Судя по всему, осознание этого факта присутствовало уже непосредственно в эпоху самого Сократа. Так, однажды, еще в начале тридцатых годов V века до н. э., в беседе с Сократом его друг и ученик Алкивиад так выразил мнение обычных афинских граждан: «Я думаю, мой Сократ, что афиняне, да и все остальные эллины редко задаются вопросом, что справедливо, а что несправедливо, они считают, что это само собой ясно. Поэтому, отложив попечение о справедливости, они заботятся лишь о пользе дела. Ведь справедливое и полезное, как я полагаю – это не одно и то же: скольким людям, чинившим величайшую несправедливость, это принесло выгоду, в то время как другим, хоть и вершившим справедливые дела, по- моему, не повезло» [10].

И примерно об этом же, то есть о малой осмысленности отношения демоса ко всему тому, что имеет значение для управления обществом, говорится у Платона в диалоге «Гиппий Большой», где Сократ так разговаривает со знаменитым софистом Гиппием:

«Что ты скажешь, Гиппий, вред ли или польза для государства закон?

Гиппий. Устанавливается закон, я думаю, ради пользы; иногда же он приносит и вред, когда его плохо установили.

Сократ. Так что же, разве те, кто устанавливает закон, не устанавливают его как наибольшее благо для государства? И без этого разве можно жить по



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
закону? Получается, что когда те, кто пытается устанавливать законы, погрешают против блага, они погрешают против того, что законно, и против закона. Что ты скажешь про это?

Гиппий. Строго говоря, Сократ, это так; однако обычно люди этого так не называют.

Сократ. Какие люди, Гиппий? Знающие или не знающие?

Гиппий. Большинство.

Сократ. А знает ли это большинство истину?

Гиппий. Нет, конечно» [11].

Таким образом, отвечая на первую часть поставленного нами вопроса № 1: «В чем сходство и различие взглядов Сократа и взглядов софистов на вопрос о сущности власти и на то, следует или не следует учить искусству управления специально и можно ли научить этому в принципе?», мы видим, что применительно к вопросу о том, как и почему имел право учить молодежь искусству управления государством, софисты выступали приблизительно на тех же позициях, что и большинство афинского демоса.

Как и демос, софисты считали, что:

– искусство гражданского общежития и управления государством присуще от рождения совершенно всякому человеку;

– непосредственно участвовать в процессе принятия решений на Народном собрании мог даже такой гражданин, который никогда не получал специальных управленческих знаний и навыков;

– в случае наличия желания, имеющиеся у каждого человека некие природные базисные возможности управлять государством можно развить посредством получения дополнительных знаний, ведь гражданская добродетель управления своим домом и общиной – суть разновидность знания вообще, причем разновидность ни в коем случае не качественная, а лишь количественная, не принципиальная;

– учить каким-то приемам и закономерностям управления государства могут в принципе совершенно любые более или менее законопослушные граждане, а тем, у кого в политике или в любых других сферах деятельности, что-то получается, учить молодежь можно тем более. В том числе, как мы имеем в случае с софистами, даже за деньги;

– отсутствие управленческого опыта, равно как и желания учиться искусству управления общиной, не являлось обстоятельством, дискриминирующим гражданина в политике, не мешало ему активно в ней участвовать.

А вот Сократ принципиально разнился и от софистов и от демоса тем, что он:

во-первых, принципиально отказывал людям в возможности передавать друг от друга гражданскую добродетель, причем как посредством обучения, так и посредством передачи этих навыков управления общиной по наследству (и именно по этому поводу и полемизировал с софистами, упрекая их в том, что на самом деле они не способны сделать кого-то опытнее в управлении);

во-вторых, считал, что умение управлять и хозяйством и обществом является особым даром немногих, даром по сути дела божественным. Причем, проявившись в любой сфере управления, никак не связанной с управлением полисом (хором, своими рабами, своей женой, в торговле или воинском искусстве), сам этот дар впоследствии мог быть применен уже в собственно политической сфере;

исходя из этого, в-третьих, Сократ считал, что всякому человеку, желающему заняться политикой, следовало для начала добиться заметных успехов на каком-то своем собственном частном поприще, пообщаться с теми, у кого много опыта именно в управлении, и только после этого попытаться реализовать свои управленческие способности в масштабе всего полиса;

в-четвертых, по мнению Сократа, все те граждане, которые ничего не добились в своей собственной частной жизни – совершенно не имели право претендовать

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
на руководство общиной. Более того, такие невежественные и явно не одаренные божеством граждане должны были активно способствовать выдвижению граждан, именно наделенных божественным даром управления, и ни в коем случае не конкурировать с ними и не подвергать их преследованиям;

в-пятых, сами невежественные среднестатистические граждане были обязаны контролировать тех, кто же стремится руководить ими, и своевременно изгонять из власти тех, кто сами были такими же, как они; кто ничего не добился в своей частной жизни, не доказал наличие у себя божественного дара управления и потому представляет колоссальную опасность для своей общины. Таких граждан, которые претендовали на управление общиной, но при этом не имели специального дара, Сократ определял как вредных и опасных обманщиков.

В платоновском «Феаге» Сократ критикует мнение о том, что искусству управления общиной можно учиться у кого угодно (в том числе у софистов, не имеющих опыта в управлении общиной), и спрашивает у собеседника: Скажи же мне: если ты желаешь стать искусным в делах государственного управления, разве, по твоему разумению, тебе надо отправиться в поисках этой мудрости к кому-то другому, а не к тем государственным мужам, что искусны в политике и привыкли управлять и своим городом, и многими другими, имея связи как с эллинскими, так и с варварскими государствами? Неужели ты станешь мудрым в их искусстве, общаясь не с ними самими, а с какими-то другими людьми? [12].

В ксенофоновском «Разговоре с Евфидемом о необходимости учиться» Сократ заявляет юноше Евфидему, который рвался в народное собрание, следующее: «Нельзя сделаться хорошим мастером в пустых ремеслах без порядочного учителя, поэтому было бы наивно воображать, будто способность к делу такой первостепенной важности, как управление государством, приходит к человеку сама собой.

...Странное дело, кто выбирает своей профессией игру на кифаре или флейте, верховую езду и тому подобное, тот старается как можно чаще практиковаться в области избранной им профессии, и притом не в одиночку, а в присутствии лучших специалистов; он прилагает все усилия и не жалеет трудов, лишь бы не нарушить их советов, находя, что иным путем не сможет стать крупной величиной. А некоторые претенденты на роль оратора и государственного деятеля думают, что у них без подготовки и старания сама собою вдруг явится способность к этому. Между тем, работа в области государственной деятельности гораздо труднее, чем в области иных профессий, – настолько труднее, что хотя число работающих в этой сфере больше, число достигших успеха – меньше: отсюда видно, что будущему государственному деятелю нужны и занятия более продолжительные и более интенсивные, чем будущему специалисту в других профессиях [13].

В платоновском «Алкивиаде Первом» Сократ стыдит Алкивиада за то, что тот бросается очертя голову в политику раньше, чем успел обучиться этому делу. Впрочем, в этом, по оценке Сократа, Алкивиад не одинок: то же самое, по словам философа, происходит со многими берущимися за дела афинского государства, и есть только несколько исключений, типа Перикла. И то, Перикл – исключение только потому, что учился у Пифоклида, Анаксагора, Дамона и у других профессионалов в своей сфере [14].

Далее в этом же диалоге Сократ крайне низко оценивает уровень афинских политиков. Алкивиад соглашается с ним и заявляет, что те, кто вершат в Афинах государственные дела, за исключением немногих, – люди необразованные. А раз они столь неумело приступают к государственным делам, то это, по словам Алкивиада, совершенно лишает его стимула повышать свой собственный уровень государственных знаний, ведь он уверен, что весьма превосходит имевшихся ораторов даже только своими природными свойствами. И Сократ стыдит его вовсе не за то, что он так низко оценивает своих политиков из народа, а за то, что он на них равняется и тем самым теряет мотивацию на повышение своего профессионального уровня в искусстве управления. И в итоге предлагает Алкивиаду равняться не на свою политическую элиту, а на элиту врагов – персов и лакедемонян! [15].

В этой книге мы уже много говорили о том, что, выясняя, почему же добродетели нельзя научить и нет в ней ни учеников, ни учителей, Сократ пришел к выводу о боговдохновенности тех, кто становился выдающимся политиком, оратором, философом или поэтом. Данная позиция Сократа, особенно часто фигурирующая у Платона, полностью подтверждается и Ксенофонтом. В специальной главе «Домостроя», которая так и называется «Умение обращаться

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) с людьми и повелевать ими», афинянин Исхомах, пообщавшись с Сократом, говорит: «Клянусь Зевсом, я уже не скажу, что этому (умению обращаться с людьми и повелевать ими) можно научиться, взглянувши или раз послушавши; нет, чтобы иметь эту силу, нужно и образование, и природные дарования, и, самое главное, милость богов. Да, это благо, как мне кажется, совершенно не зависит от воли человека, но от воли богов, – это искусство властвовать над людьми по их добровольному признанию; несомненно, оно даруется тому, кто поистине посвящен в тайны добродетели. А власть над людьми, помимо их воли, мне кажется, боги дают тому, кто заслуживает жизни Тантала, который, как рассказывают, пребывает в царстве Аида в вечном страхе умереть вторично [16].

В общем, по мнению Сократа, способность владеть добродетелью управления даруется только немногим людям непосредственно от богов. Этот дар своевременно диагностируется по тому, что такие граждане достигают высоких результатов в частных делах и проявляют разумную умеренность во всем. Соответственно этому, по мнению Сократа, всех людей следует изначально разделять как бы на два класса: людей, воздержанных во всем, следует ставить в разряд годных к власти, а неспособных к воздержанию следует ставить в разряд тех, которые не должны даже мечтать о власти [17].

Таковы взгляды Сократа, взгляды, на основе которых, спустя тридцать лет после смерти великого философа–моралиста, возникнет стройная концепция Платона, который в своем «Государстве» доведет воззрения на власть своего учителя до логического конца и провозгласит, что править обществом должна только специальным образом выбираемая и подготовленная каста философов. И о популярности в определенной части эллинского общества именно тех взглядов Сократа, в которых провозглашалось, что:

- дар управления людьми является божественным даром;
- этот божественный дар дается очень немногим гражданам;
- только эти немногие имеют право на власть, а все остальные этого права не имеют;
- дар управления людьми и государствами не передается ни по наследству, ни благодаря научению. (Научение и общение с уже правящими может только помочь разбудить в человеке тот дар управления, который просто им до поры до времени не осознавался. Но только в том случае, если этот божественный дар на самом деле все-таки в нем был!);

...может служить еще и тематика тех философских работ, которые были написаны не столь известными учениками великого этика. По сообщению Диогена Лаэртца, среди таких работ ученика и друга Сократа Критона, как «Что же нужно человеку, или Политик», «О прекрасном», «О дурном поведении», «О благоустройстве», «О законе», «О божественном», «Об искусствах», «Об общечитии», «О мудрости», «Протагор, или Политик», был и диалог «О том, что люди не от ученья хороши» [18]. А еще один ученик Сократа Симон–кожевник, кроме работ «О богах», «О благе», «О прекрасном», «О предводительстве над народом», имел и такую, как «О том, что добродетели нельзя научить» [19].

Само же название очевидно сходных между собой по сути сократических диалогов «О том, что люди не от ученья хороши» Критона и «О том, что добродетели нельзя научить» Симона явно свидетельствует, что в конце V века до н. э. господствующая идеология демоса, идеология, согласно которой власть в обществе представлялась не более чем разновидностью той совершенно банальной способности руководить своим хозяйством и семьей, что имела совершенно у всякого гражданина, испытала на себе мощнейшее давление со стороны тех противоположных концепций, которые, не имея возможности для лобовой атаки, до поры до времени предпочли фланговые удары по ней со стороны доказательства невозможности научения этой способности.

И уже сама эта различным образом обосновываемая невозможность научения людей способности править родным полисом наносила удар в самое сердце демократической идеологии – по глубокому убеждению граждан в том, что для управления обществом вообще не нужны никакие особые навыки или способности, достаточно обыкновенного здравомыслия в житейских ситуациях!

Таким образом, антидемократический характер представлений Сократа (и его учеников) на власть сомнений не вызывает. И потому для полного понимания

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
специфики именно демократических воззрений на власть, в ракурсе антитезы от взглядов антидемократических, нам следует ответить и на заявленный нами выше вопрос № 2: «Какова классовая сущность взглядов Сократа и взглядов софистов на власть и на то, можно ли и нужно ли специально обучать граждан искусству управления полисом?».

Как уже было отмечено выше, уверенность софистов в том, что искусство управления обществом – не более чем обыкновенное знание, присущее абсолютно любому человеку, и оно в любом объеме вполне может передаваться от одного гражданина к другому посредством научения, по существу являлось демократическим, и демократическому устройству многих античных полисов (тем более Афин) вовсе не противоречило. Во всяком случае, как бы они ни кичились своим превосходством над толпой обычных малообразованных граждан, софисты никогда не претендовали на то, чтобы власть доставалась узкой группе знающих, этаких «аристократов духа». А вот Сократ и его ученики и последователи на это уже претендовали. И именно это явно выраженное убеждение Сократа, что власть должна была доставаться:

- только тем, кого боги наградили особым даром – добродетелью управления;
- только тем, кто уже проявил себя каким-то выдающимся (или, по меньшей мере, заметным) образом в какой-то сфере творческой или хозяйственной деятельности;
- только тем, кто специально изучал сферу управления в личном общении с теми, кто эту сферу уже хорошо познал,

...совершенно однозначно следует относить к взглядам

антидемократическим, взглядам, диаметрально противоположным взглядам афинского демоса. Сам акцент на то, что государственными делами должны заниматься только те, кто проявил свой божественный дар тем, что этот гражданин уже чего-то достиг в собственном деле, состоялся прежде всего как крепкий хозяйственник, в контексте афинской жизни, по сути дела означал передачу власти олигархии – такому слою афинского гражданства, который как раз и состоял прежде всего из тех, кто очень хорошо разбирался в том, что происходило у них в хозяйстве.

А в традиционно-аристократический лозунг «власть – лучшим!» позиция Сократа не превращалась только потому, что Сократ принципиально боролся с мнением, что способности управлять обществом и государством могут передаваться по наследству. И требуя по существу не «власть – лучшим, как аристократическому сословию!», а «власть – лучшим индивидам», при учете допущения, что появление одаренных индивидов по воле богов не является неким массовым явлением, Сократ фактически подготавливал почву для идеологии тиранической, идеологии сильной личности, в случае появления которой все полисное гражданство должно было, не мешкая, передать ей всю полноту власти над собой.

Таким образом, присутствие среди учеников Сократа двух тиранов Крития и Хармида и явно склонного к тирании и монархии Алкивиада совершенно не должно нас удивлять. Не должна, таким образом, удивлять нас и оценка, данная Сократу афинским обществом на суде над ним.

И в этом смысле интересен и еще такой диалог Сократа на суде. Когда обвинитель Мелет заявил, что он лично знает тех молодых афинян, которых философ уговорил слушаться его больше, чем родителей, Сократ ответил так: «Согласен с этими словами по поводу вопроса о воспитании: вопрос этот, как все знают, меня интересует. Однако, ведь относительно здоровья люди больше слушаются врачей, а не родителей; в Народном собрании, как известно, все афиняне слушаются более разумных ораторов, чем родственников. Но ведь и при выборах в стратеги не отдаете ли вы предпочтение перед отцами и братьями и, клянусь Зевсом, даже перед самими собой тем, кого вы считаете специалистами в военном деле?»

Да, – заметил Мелет, – потому что этого требуют общественный интерес и обычай (выделено автором).

В таком случае, – продолжил Сократ, – не кажется ли тебе странным, еще вот что: во всех действиях лучшие специалисты пользуются не только равноправием, но и предпочтением, а я за то, что меня считают некоторые

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
специалистом в таком полезном для людей искусстве, как воспитание,  
подвергаюсь с твоей стороны преследованием в уголовном преступлении?» [20]

С нашей точки зрения, приговором Сократу стало именно заявление Мелета о том, что общественный интерес однозначно требует того, чтобы Сократ прекратил специализироваться на воспитании афинского юношества, так как эта внешне безобидная сама по себе специализация на воспитании будущих управленцев, на самом деле не только не подрывала веру в то, что передавать ценные управленческие навыки и знания могли все остальные афинские граждане, но и объективно создавала вокруг Сократа узкую группу такой молодежи, которая в дальнейшем могла бы начать претендовать на монополизацию власти, мотивируя это тем, что именно они обладают определенным божественным даром, определенными глубоко специальными навыками и потому являются по сути прослойкой «избранных», протоядром новой будущей социальной страты правящей аристократии. А о том, что это уже начинало воплощаться в жизнь, свидетельствуют сразу два донесенных до нас высказывания, принадлежащих Ксенофону и Сократу.

Таким образом, мы ясно видим, что благодаря многим десятилетиям философствования на темы, актуальные для своего времени, Сократ со своими антидемократическими взглядами, на самом деле стал неким центром создания той группы молодежи, что уже явно осознавала, что именно общение с этим человеком позволит войти им в тот некий элитарный круг, который более чем рьяно рвался к управлению государством. И не считать это опасным афинское общество не могло, после почти трех столетий борьбы с тиранией оно просто не могло позволить себе такую политическую близорукость.

Кроме того, нет никаких оснований считать и то, что опасность такого вот противопоставления себя господствующей идеологии демоса не осознавалась и самим Сократом. Так, всего за сутки до начала судебного процесса, общаясь со своим старым знакомым Евтифроном, высмеивая подавшего на него жалобу Мелета как длинноволосого, жидкобородого и курносого афинянина из дема Питфа, Сократ тем не менее относится к самому обвинению очень серьезно и говорит следующее: «Милый Евтифрон, то, что они (афиняне) высмеивают меня – это пустяк. Афинян, как мне кажется, не слишком задевает, если кто-либо считается сильным в философии, лишь бы он не был способен передать свою мудрость другим. Но вот когда они думают, что кто-то делает и других подобным себе, они приходят в ярость – либо из зависти, либо по какой-то иной причине... Коли они начинают дело всерьез, то совсем не ясно, чем это может кончиться, – разве это только видно вам, прорицателям» [21].

Таким образом, очевидно, что сам Сократ прекрасно понимал всю идеологическую значимость своей деятельности, связанной с воспитанием афинского юношества и подготовкой его к управлению государством, отдавал отчет в том, что для расшатывания того государственного строя, который он считал неудачным и который критиковал, наиболее правильной была стратегия нанесения удара опосредованного, нанесения удара по мировоззрению именно того юношества, которое в дальнейшем должно было сменить радикальных демократов более взрослого поколения. Удара, который становился особенно опасным оттого, что Сократ не брал за свое общение никаких денег, и потому его взгляды легко проникали в среду молодежи из той небогатой среды, откуда собственно и происходил правящий афинский демос.

Так, Сократ снабжал юных политических честолюбцев из среды аристократов и богачей тем самым идеологическим оружием, с которым они в дальнейшем вели борьбу за ниспровержение афинской демократии, и даже дважды добивались установления режима тирании. Абстрактная этика Сократа объективно являлась мощным средством противодействия господствующему в Афинах демократическому строю, критикуя необразованный и небогатый демос, на антитезе Сократ по сути утверждал идеологию того класса богатых афинских собственников.

И то обстоятельство, что сам Сократ, будучи бедным, к этому классу не только не относился, но и даже не стремился к нему относиться, и по сути защищал идеологию чуждого себе социального слоя, могло только оттянуть, но не отменить принципиальный конфликт Сократа с политическим гегемоном – афинским демосом. Каждая власть обладает стремлением к самосохранению, и потому суд над Сократом вовсе не являлся расправой над отвлеченным одиночкой-моралистом, как это нередко оценивается в историографии, это было осуждение идеологии крупных собственников победившей после разгрома тирании Тридцати корпорацией афинского демоса, имевшего собственную идеологию и собственного идеолога – Аристофана, жестоко высмеявшего Сократа и по сути

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
приговорившего его в своих «Облаках» еще за двадцать лет до казни философа [22]. Это была победа того самого демократического общественного интереса и обычая, о котором так горячо говорил во время суда над Сократом его обвинитель Мелет.

Таким образом, несколько отвлекаясь от основной темы работы, все же нельзя не заметить: анализируя взгляды и деятельность великого афинского мыслителя, не следует обеднять его творчество и превращать его только в этика–теоретика, некоего мудрого абстракциониста; живая мысль Сократа всегда определенным образом соотносилась с окружающей его политической реальностью, была востребована одними слоями общества и вызывала искреннее негодование других. Впрочем, его оппозиционность афинской демократии несколько не умаляет гения этого величайшего философа всех времен и народов.

Кроме того, сам тот факт, что пусть и с определенным опозданием, уже только после прохождения двух тиранических режимов (с учениками Сократа) и недоведенного до конца создания режима личной власти Алкивиада, воспитанника и любовника Сократа, афинский демос все–таки пресек деятельность того, кто уча добродетели управления, при этом всячески отрицал саму возможность этого научения, для нас в рамках этой главы означает еще и то, что тот же афинский демос в общем–то неплохо осознавал всю значимость для функционирования демократического режима системы соответствующего идеологического воспитания подрастающего поколения граждан, системы воспроизводства демократии. И эта сторона демократического сознания также является тем элементом, который может быть выявлен исключительно на контрасте, выявлен только в конфликте двух и более противостоящих друг другу идеологий: идеологии демократической и направленных против нее идеологий аристократических, олигархических и тиранических, объединенных между собой признанием того, что власть – это такой специфический, а главное – сложный вид деятельности, который неподвластен гражданскому большинству и является прерогативой либо одной сильной личности, либо страт военно–земледельческой аристократии и торгово–ремесленной олигархической плутократии.

Кроме того, анализ тех нюансов «дела Сократа», которые были связаны с воспитанием в юности добродетели управления обществом, лишний раз подтверждает известный тезис о том, что, безусловно, не все отношения между людьми как носителями классового интереса автоматически являются политическими отношениями того или иного уровня, и если эти отношения не имеют своим непосредственным предметом власть (в любой форме ее осуществления), то и политическими они не являются. Однако любые общественные связи и отношения, попадая в сферу классового интереса и будучи опосредованы властью, становятся небезразличными для власти и класса, приобретают политическую окраску. Это может относиться к различного рода уровня групповым и даже межличностным связям и отношениям [23]. В том числе и к отношениям по поводу воспитания будущих граждан государства, к тем отношениям, от которых зависело воспроизводство самого общественного строя.

Подводя же итоги данной главы, следует еще раз подчеркнуть: Воззрения Сократа о природе власти и возможности научения искусству управления молодежи были многократно опаснее для афинской демократии, чем взгляды софистов, зарабатывающих деньги как раз на тех самых представлениях об обыденности и общедоступности власти, что господствовали в среде политического гегемона Афин – демоса. Именно поэтому, при всей критике в свой адрес, софисты все–таки имели возможность для относительно безопасного ведения своей деятельности, а Сократ периодически навлекал на себя неудовольствие тех или иных правительств Афин, как демократических, так и тиранических.

И более подробно об открытых конфликтах Сократа с афинскими властями, – причем как с демократической, так и с пришедшей к власти в 404 году до н. э. властью тиранической, мы поговорим в следующих главах.

## Глава 17. Последние годы Сократа

Охарактеризовав в работе сущность и эволюцию афинской демократии V века до н. э., рассмотрев биографию и те основные взгляды Сократа, что имели отношение к социально–политической жизни Афин его времени, теперь самое время попытаться совместить все это в тех последних годах жизни этого

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
великого человека, что, собственно говоря, и привели его в вечность.

В главе «Социальный подтекст кризиса афинской демократии в конце V века до н. э.» мы уже осветили историю Афин вплоть до 404 года до н. э., а в главе «Сократ в «Облаках» Аристофана: приглашение на казнь» особенно детально остановились на том моменте, когда Сократ впервые был обвинен в антиобщественной деятельности. Вполне логичным представляется теперь продолжить наш анализ с событий 404 года до н. э., доведя хронологию жизни Сократа вплоть до того момента начала судебного преследования 399 года до н. э., которое мы специально рассмотрим в следующей главе.

Итак, вернемся к афинским событиям 404 года до н. э., рассмотрев приход к власти тирании Тридцати уже через призму не всего гражданского социума, а применительно к индивидуальной судьбе пусть и стареющего, но зато уже общеэллинически известного философа. Известно, что одними из наиболее ярких лидеров тирании были двоюродные братья Критий и Хармид, оба ученики Сократа. Из сообщений Платона (кстати, приходившегося тиранам племянником) и Ксенофонта мы знаем, что старшим был Критий (примерно ровесник Алкивиада), который, первым отучившись у Сократа, впоследствии сам проявил инициативу по введению в кружок Сократа и своего младшего брата Хармида.

Платон посвятил началу взаимоотношений Крития, Хармида и Сократа целый диалог, названный «Хармид». В нем описываются события 431 года до н. э., когда Сократ вернулся после боя у Потидеи и еще имел вполне дружеские отношения с Критием, не так давно ходившем слушать Сократа, но к этому времени уже пришедшему к созданию собственной этически-идеологической концепции, видимо, являющейся контрсократовской. Придя в палестру Посейдона Таврия, Сократ садится с Критием и тот сам проявляет инициативу в знакомстве Сократа со своим двоюродным братом Хармидом.

Более того, Критий даже просит Сократа пообщаться с братом и помочь в формировании его становящейся разумности, провести с ним маевтическую беседу [1].

Так начинается сократовский диалог, который можно определить как диалог о рассудительности и пределах познания. Спрашивая Хармида о том, что же такое рассудительность, Сократ получает ответ, что это осмотрительность. Однако, выяснив, что Хармид относит осмотрительность к прекрасным вещам, Сократ легко доказывает, что прекрасное во всех видах человеческой деятельности – напротив, быстрое и стремительное совершение чего-либо, а осмотрительность – это часто плохо. Хармид говорит о том, что рассудительность – это стыдливость. Но Сократ и тут доказывает, что стыдливость нищих – это их гибель, это – плохо, и потому тоже не подходит [2].

Раздражаясь, Хармид хватается за соломинку, которой оказывается фраза, сформулированная его братом Критием, который, как уже говорилось выше, считал себя к этому моменту времени совершенно самостоятельным мыслителем и, поскольку он был самолюбивым, очень гордился своими выводами. Сама фраза Крития (кстати, очень созвучная сократовскому призыву доверять власть только немногим лучшим) звучала так: «Рассудительным является тот, кто занимается своим» [3].

Сократ сразу все понимает и говорит на это Хармиду: «Ах ты, плут! Ведь ты услышал это от нашего Крития или от кого-то другого из мудрецов!» Но находящийся рядом Критий сначала отрицает то, что эти слова принадлежат ему. Далее Сократ быстро доказывает несправедливость данного высказывания на основании того, что в правильно устроенном государстве не может быть закона о том, чтобы все его граждане сами стирали себе, ткали плащи, тачали сапоги, выделывали фляги, скребки, им было запрещено братья за чужие вещи и каждый из них изготавливал бы только свое [4].

Хармид в растерянности, а Сократ уточняет у него (в присутствии Крития): не от дурачка ли какого-нибудь он это услышал. Хармид, защищая брата, остающегося пока инкогнито (но, судя по всему, очень нервничающего), отстаивает то, что человек, сказавший ему это, является очень мудрым. Сократ говорит, что тот, кто это сказал, видимо, сам не знает, что он имеет в виду. И, как передает Платон, с усмешкой посмотрел на Крития.

Критий в это время был уже раздражен. Стерпеть то, что его тезис был разбит, он не смог и сначала сгоряча накинулся на младшего брата, который так неудачно его защищал и который, по мнению Крития, не сумел понять всего

Сократ и финская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
скрытого смысла фразы о том, что каждый должен заниматься своим. Затем Критий стал доказывать, что рассудительность – это все-таки заниматься именно своим. Но Сократ и тут опровергает Крития, так как есть множество людей, занимающихся чужими делами, но при этом являющихся вполне рассудительными. Или, скажем, врач может сам не осознать, что каким-то действием он принес больному пользу, но уже сам факт принесения этой пользы будет являться примером того, что врач – полезный, и, таким образом, объективно рассудительный человек. То есть рассудительность может быть сама по себе и нерассудительная, неосознаваемая. И как же, по словам Сократа, быть в этом случае с самим смыслом слова «рассудительность»? [5].

В ответ Критий говорит: «Если ты считаешь, что из моих прежних утверждений необходимо следует такой вывод, то я скорее от них отступлюсь и не стану стыдиться признания, что я был тогда не прав, чем соглашусь с тем, что рассудительный человек может не осознать себя как такового». И настаивает на том, что он... явно когда-то унаследовал у самого Сократа: рассудительность – это производная дельфийского «познай самого себя», то есть самопознание [6].

Рассуждая, о чем же все-таки наука рассудительности, Сократ говорит о том, что математика – это наука о четных и нечетных числах, но при этом чет и нечет отличаются от самой науки математики, искусство взвешивать – наука о легком и тяжелом, но тяжелое и легкое – нечто отличное от самой науки взвешивать. А что же такое рассудительность? Критий говорит о том, что это – единственная наука, имеющая своим предметом как другие науки, так и самое себя [7].

Сократ продолжает рассуждать и вместе с Критием приходит к выводу о том, что рассудительность – это наука о знании и о невежестве [8]. Однако, действуя в своей излюбленной маевтической манере, Сократ тут же выражает сомнение в том, что есть такая наука, предмет которой есть не что иное, как она сама и другие науки, и при этом она является наукой о невежестве. Ведь, по словам Сократа, это примерно то же самое, как слух, который не слышит ни одного звука, но зато слышит себя и другие слышания, а также глухоту. [9].

В общем, Сократ выступает против допущения существования такой «науки наук», каковой является, по мнению Крития, рассудительность. Он предлагает Критию самому убедить Сократа в существовании такой науки. И тут Платон пишет от себя, что Критий очень привык к тому почету, что его окружал, и потому не желал признаваться, что он не в состоянии решить ту задачу, которую ему предложил Сократ. Он оказался в замешательстве и разозлился на Сократа [10].

Увидев это, Сократ продолжил сам и еще раз акцентировал внимание Крития и Хармида на то, что он не понимает, как это можно – сознавать свое знание и знать, чего именно кто-то не знает. Как это знание, будучи знанием лишь себя самого, способно различать нечто большее, чем то, что одно из двух – это знание, а другое – незнание [11]. И он критикует такую науку рассудительности, если она, будучи наукой о знании и невежестве, будет не в состоянии распознать то, сведущ врач в медицине или является невежей, ведь сама эта наука в медицине не разбирается. Какой же толк от такой науки?

В споре возникает стопор, и Сократ приходит на помощь Критию. Он допускает, что рассудительность как наука о знании и незнании может быть полезна тем, что человек, обученный этому, затем уже быстрее понимает все остальные науки. Критий соглашается. Однако затем Сократ начинает сомневаться в том, что такая наука была бы полезна, ведь ее пока нет – и потому вокруг много самозванцев, утверждающих, что они что-то знают, а на самом деле они обманывают. Более того, говорит Сократ: Мы не можем пока быть уверенными в том, что, действуя сознательно, тем самым добьемся для себя благополучия и счастья [12].

И здесь уже Критий говорит Сократу, что, отрицая сознательный подход, трудно отыскать другой способ осуществления благополучия. Но тут Сократ говорит о грустном, по сути дела, про себя самого: «Не будем настаивать на том, что человек, живущий сознательно, тем самым и благоденствует. Ведь ты не признаешь, что те, кто живут сознательно, счастливы. Наоборот, кажется мне, ты отличаешь благоденствующего человека от людей, живущих в некотором отношении сознательно... Какое из знаний делает человека благоденствующим?» [13].



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Тогда Критий говорит о том, что это наука о добре и зле. И Сократ довольно соглашается с ним. А соглашается потому, что наука о благе и зле гораздо полезнее и практичнее науки о знании и невежестве, а от рассудительности самой по себе ничего полезного и нет [14].

Спор заканчивается вполне мирно, и Сократ и Критий расстаются друзьями. Причем Критий советует Хармиду продолжать общаться с Сократом и даже не отходить от него ни на шаг. И после кратких и шуточных препирательств Сократ соглашается общаться с Хармидом.

Нет сомнений, что такие споры вполне могли происходить между Сократом, Хармидом и Критием в реальности. Они показывают нам прагматизм Крития, его веру в рациональность и в свое высокое предназначение управлять людьми, резкость его характера и явное высокомерие. И тем не менее, несомненно: значительная часть этих убеждений была сформирована как раз Сократом, а их дружеские отношения длились довольно долго. Свидетельство этому то, что Критий сам упросил Сократа заняться Хармидом, и советует Хармиду продолжать общаться с Сократом и даже не отходить от него ни на шаг [15].

Что из этого вышло, в своем сократическом диалоге «Разговор с Хармидом о государственных делах» (уже цитированном нами выше) нам сообщает Ксенофонт. По его словам, выяснив, что Хармид, будучи человеком достойным и по своим способностям стоящим гораздо выше государственных деятелей своего времени, тем не менее стесняется выступать на Народном собрании, Сократ прямо убеждает его не стесняться этих глупых и слабых людей и обязательно идти в большую политику [16].

В данном случае, совершенно очевидно, что своим общением Сократ только укреплял уверенность Крития и Хармида в том, что они, как люди умные, образованные, аристократичные и, самое главное, специальным образом подготовленные (в том числе и Сократом), вполне имеют право стать выше всего остального необразованного гражданского коллектива, не умеющего размышлять о чем-то высоком.

Многолетняя дружба Крития и Хармида с Сократом, согласно официальной античной версии, закончилась личной ссорой. Причиной ее называлось то, что, заметив, что Критий влюблен в некоего Евфидема по прозвищу «Красавчик» и пытается стать его любовником, Сократ попытался отвратить его этой страсти: он указывал, как унижительно и недостойно благородному человеку, подобно нищему, выпрашивать милостыню у своего любимца, которому он хочет показаться дорогим, моля и прося у него подарка, да еще совсем нехорошего. Но, так как Критий не внимал таким увещаниям и не отставал от своей страсти, то Сократ, в присутствии многих лиц, в том числе и Евфидема, сказал, что у Крития, как ему кажется, есть свинская склонность: ему хочется тереться об Евфидема, как поросята трутся о камни [17]. С этого-то времени, по информации Ксенофонта (не заставшего ввиду своей молодости эти события лично), Критий стал ненавидеть Сократа и их общение (и Хармида) закончилось.

Даже воспринимая эту информацию всерьез, как нам представляется, данную ссору следует считать все-таки не причиной, а лишь поводом для ссоры Сократа с тиранически настроенными братьями. В связи с этим, дадим еще раз слово Ксенофону: «Обвинитель (на суде. – прим. автора) говорил и о том, что двое бывших друзей Сократа, Критий и Алкивиад, очень много сделали зла отечеству. Критий при олигархии превосходил всех корыстолюбием, склонностью к насилию, кровожадностью, а Алкивиад при демократии среди всех отличался невоздержанностью, заносчивостью, склонностью к насилию. Если они причинили какое зло отечеству, я не стану оправдывать их; я расскажу только какого рода была их связь с Сократом.

Как известно, оба они по своей натуре были самыми честолюбивыми людьми в Афинах: они хотели, чтобы все делалось через них и чтобы им достигнуть громкой славы. А они знали, что Сократ живет на самые скромные средства, вполне удовлетворяя свои потребности, что он воздерживается от всяких удовольствий и что со всеми своими собеседниками при дискуссиях делает, что хочет. Можно ли сказать, что люди такого рода, как я выше их охарактеризовал, видя это, в своем стремлении к общению с Сократом руководились желанием вести жизнь, какую он вел, и иметь его воздержанность? Или же они надеялись, что благодаря общению с ним могут стать очень ловкими ораторами и дельцами? Я, со своей стороны, убежден, что если бы бог дал им на выбор или всю жизнь жить как Сократ, или умереть, то

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
они предпочли бы умереть. Это видно было по их действиям: как только они почувствовали свое превосходство над товарищами, они тотчас же отпрянули от Сократа и предали государственной деятельности, ради которой они и примкнули к Сократу» [18].

«...Критий и Алкивиад все время, пока были в общении с Сократом, были в общении с ним не потому, что он им нравился, а потому, что они с самого начала поставили перед собой цель стоять во главе государства. Еще когда они были с Сократом, они ни с кем так охотно не стремились беседовать, как с выдающимися государственными деятелями. Но, как только они заметили свое превосходство над государственными деятелями, они уже перестали подходить к Сократу; он и вообще им не нравился, да к тому же, когда они подходили к нему, им было неприятно слушать его выговоры за их провинности. Тогда они предали государственной деятельности, ради которой и обратились к Сократу» [19].

Из слов Ксенофонта очевидно: Критий пришел общаться к Сократу, уже имея твердое стремление первенствовать над людьми, философ оказался для него вовсе не учителем, который помогает обрести цель жизни, а лишь средством достижения цели уже поставленной. Чтобы стать афинским политиком того времени, человеку было необходимо иметь существенные ораторские способности, уметь вести диалог, спорить, вести дискуссию в соответствии с логикой. Вот Критий и учился рядом с Сократом именно тем навыкам, что были нужны ему для достижения своих лидерских целей. И после того как Критий получил желаемое, то не удивительно, что имея в целом отличные от Сократа представления о жизни, он перешел в сферу общественнополитической практики и прекратил с ним свое уже неуместное ученическое общение. А ситуация с Евфидемом, судя по всему, оказалась не более чем уместным поводом. Да и вообще: совет Сократа своему выдающемуся ученику не тратить время и сил на сущую ерунду, а стремиться к чему-то более высокому, – с нашей точки зрения, скорее свидетельствует как раз о дружеском отношении Сократа к Критию, а вовсе не о его язвительности.

Поэтому, с нашей точки зрения, Ксенофонт не совсем прав, когда сообщает, что будто Критий, став членом коллегии Тридцати и попав в законодательную комиссию с Хариклом, вдруг припомнил старую обиду Сократу, и внес в законы статью, воспрепятствующую преподавать искусство слова, тем самым стремясь поставить ему препоны в его повседневной деятельности, оказавшейся под запретом [20]. Критий, которому в этот момент времени исполнилось уже 56 лет, вряд ли бы руководствовался какими-то мелкими обидами своей молодости. Гораздо более существенным моментом в начале притеснений Сократа, судя по всему, было нечто другое, то, о чем нам также говорят сообщения античных авторов.

Так, по сообщению историка Элиана, видя, что правительство «тридцати тиранов» убивает самых славных граждан и преследует тех, кто обладал значительным богатством, Сократ, повстречавшись с другом Антисфеном, сказал ему: «Тебе не досадно, что мы не стали великими и знаменитыми, какими в трагедиях изображают царей, всяких Атреев, Фиестов, Агамемнонов и Эгисфов? Ведь их закалывают, делают героями драм и заставляют на глазах всего театра вкушать страшные яства. Однако никогда не было столь отважного и дерзкого трагического поэта, который вывел бы на сцену обреченный на смерть хор!» [21].

А вот, согласно сведениям непосредственно жившего в тот момент времени в Афинах Ксенофонта, когда «тридцать тиранов» перешли к репрессиям и казнили массу самых выдающихся граждан Афин, Сократ сказал: «Странно было бы, мне кажется, если бы человек, ставши пастухом стада коров и уменьшая число и качество коров, не признавал бы себя плохим пастухом; но еще страннее, что человек, ставши правителем в государстве и уменьшая число граждан, не стыдится этого и не признает себя плохим правителем государства». Когда Критию и Хариклу донесли об этом, они призвали Сократа, показывали ему свой закон и запретили разговаривать с молодыми людьми» [22].

В описанной ситуации как-то очень по-доброму звучит: «Рассерженные тираны призвали Сократа, показывали ему свой закон и запретили разговаривать с молодыми людьми». И это тогда, когда тираны, изъяв у афинян боевое оружие, на самом деле казнили людей сотнями! Действительно, по оценкам античных авторов, за примерно восемь месяцев своей власти тираны уничтожили более полутора тысяч наиболее авторитетных афинян, почти по двести человек в месяц. А вот с каким-то пожилым философом, осмелившимся вслух высмеивать их

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
деятельность, они, видите ли, поступили так: позвали его к себе, дали почитать закон и после этого специально, в особом индивидуальном порядке запретили ему делать то, что было запрещено уже всем остальным. Как-то все это не очень вяжется с кровавым контекстом всей ситуации, когда были убиты такие люди, кто были не просто авторитетнее и известнее Сократа, но и имеющие за собой определенный человеческий, политический и финансовый ресурс.

Более того, согласно Ксенофону, Сократ не просто выслушал запрет на общение с молодежью, но по своей обычной практике начал задавать тиранам такие уточняющие вопросы, которые поставили их вообще в дурацкое положение. Приведем этот интересный диалог полностью.

«Хорошо, – сказал Сократ Критию и Хариклу, – я готов повиноваться законам, но чтобы незаметно для себя, по неведению, не нарушить в чем-нибудь закона, я хочу получить от вас точные указания вот о чем: почему вы приказываете воздерживаться от искусства слова, – потому ли, что оно, по вашему мнению, помогает говорить правильно или неправильно? Если говорить правильно, то очевидно пришлось бы воздерживаться говорить правильно, если же – говорить неправильно, то, очевидно, надо стараться говорить правильно.

Харикл рассердился и сказал ему: Когда, Сократ, ты этого не знаешь, то мы объявляем тебе вот что, для тебя более понятное – чтобы с молодыми людьми ты вовсе не разговаривал.

На это Сократ сказал: Так, чтобы не было сомнения, определите мне, до скольких лет можно считать людей молодыми.

Харикл отвечал: До тех пор, пока им не дозволяется стать членами Совета, как людям еще неразумным; и не разговаривай с людьми моложе тридцати лет.

И когда я покупаю что-нибудь, – спросил Сократ, – если продает человек моложе тридцати лет, тоже не нужно спрашивать, за сколько он продает?

О подобных вещах можно, – отвечал Харикл, – но ты, Сократ, по большей части спрашиваешь о том, что знаешь: так вот об этом не спрашивай.

Так и не должен я отвечать, – сказал Сократ, – если меня спросит молодой человек о чем-нибудь мне известном, например, где живет Харикл или где находится Критий?

О подобных вещах можно, – отвечал Харикл.

Тут Критий сказал: Нет, тебе придется, Сократ, отказаться от всех этих сапожников, плотников, кузнецов: думаю, что совсем уже истрепались от того, что они вечно у тебя на языке.

Значит, – отвечал Сократ, – и от того, что следует за ними – от справедливости, благочестия и всего подобного?

Да, клянусь Зевсом, – сказал Харикл, – и от пастухов; а то посмотри, как бы тебе не уменьшить числа коров.

Тут-то и стало ясно, что им сообщили рассуждение о коровах и они сердились из-за него на Сократа» [23].

Представляется, что данная картина: «тираны, ведущие задушевную беседу с оппозиционно настроенным к ним идеологом молодежи» никак не вписывается в теорию о том, что Критий и Хармид являлись именно врагами Сократа. С нашей точки зрения, совершенно очевидно, что данный диалог можно смело отнести к разновидности диалога «между своими», когда более высокопоставленная персона хоть и журит проштрафившегося человека, но делает это «как-то так», не то что бы любя, но в целом уважительно, отдавая человеку должное. И он, проштрафившийся, кстати сказать, тоже все прекрасно понимает и потому также может позволить себе попутно кое-что еще уточнить...

Разумеется, позже, при восстановленной демократии, возникла необходимость задним числом, уже после суда и гибели Сократа оправдать его, сделать для демократии своим, показать всю незаслуженность его осуждения. Вот тогда Платоном и Ксенофоном был создан миф о бескомпромиссной борьбе Сократа с тираническим режимом, о давней ссоре с Критием, о смелой дискуссии с самими

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
тиранами, об отказе выполнять их указания о запрете общения с молодежью, а также их прямые распоряжения, типа того, что было связано с делом Леонта Саламинского. В последнем случае дело состояло в том, что Сократу как избранному члену Городского Совета, вместе с четырьмя другими пританами тираны приказали, чтобы они доставили с острова Саламин известного богача афинянина Леонта, для того, чтобы судить его и казнить. По легенде, Сократ отказался от этого поручения, а вот остальные четыре его выполнили. В итоге, по сообщению Платона и Ксенофонта, Критий и Хармид, опять-таки были очень этим недовольны [24].

Так вот, с нашей точки зрения, конфликтность взаимоотношений между Сократом и тиранами, при все уважении к Сократу, все-таки не более чем миф. Разве можно всерьез поверить в то, что уже, зная способность Сократа идти наперекор всему коллективу в ситуации, когда всего несколькими годами ранее он уже отказался ставить на голосование вопрос о казни стратегов после битвы при Аргинусских островах, Критий и Хармид могли рассчитывать, что престарелый философ вдруг засучит рукава и станет палачом? Разумеется, нет.

Скажем больше. У того же Ксенофонта приводится описание любопытной ситуации эпохи свержения тиранов. После прихода под стены Афин демократа Фрасибула и того сражения под Мунихием, когда был убит Критий, из Афин началось массовое бегство сторонников демократии в Пирей. В ксенофоновом «Разговоре с Аристархом о помощи друзьям» друг Сократа

Аристарх сообщает, что в его родне все мужчины уже ушли из города к демократам, и у него в доме целых четырнадцать человек свободных женщин – сестры, племянницы, двоюродные сестры, которых ему теперь нужно прокормить. При этом в самих Афинах полное запустение: домашних вещей никто не покупает, заняты денег нигде. Однако сам Сократ и, судя по всему, присутствовавший на разговоре Ксенофонт не только не спешат присоединиться к тем, кто боролся за демократию, но и, напротив, Сократ даже дает Аристарху советы, каким образом можно заработать денег, чтобы спокойно прожить в запустевших Афинах и никуда не уезжать [25].

Конечно, можно предположить, что Сократ так прохладно отнесся к приближению демократов вследствие того, что, насколько мы знаем, после поражения при Делии, где лично сражался сам Сократ, он недолго любил фиванцев [26]. А поскольку Фрасибулу активно помогали как раз фиванцы, возможно это стало одной из тех причин, почему при всей своей нелюбви к Критию и Хармиду, Сократ не поспешил перейти в Пирей, в партию демократов. Однако, скорее всего, дело в другом: Какие бы ни были кровожадные тираны, как бы ни критиковал их Сократ, и Критий, и Хармид были для него все-таки своими, людьми высокоинтеллектуальными, в соответствии с воззрениями самого Сократа, к управленческой деятельности специальным образом подготовленными. В конце концов, отдающими должное своему наставнику учениками. А вот толпа крикливого и необразованного охлоса на Народном собрании при демократии в качестве своей Сократом явно не воспринималась.

Таким образом, оценивая тот период 404–403 годов до н. э., когда в Афинах сначала была установлена, а затем свергнута тирания Тридцати во главе с Критием и Хармидом, можно сказать следующее:

– лидеры «тридцати тиранов» Критий и Хармид когда-то являлись учениками Сократа и общались с ним вполне дружески;

– дискуссия Сократа с тиранами по поводу критики им их действий и невыполнения философом указания прекратить общение с молодежью носила в целом доброжелательный характер;

– Сократ мог позволить себе не выполнять указания тиранов и, в отличие от сотен других афинян, не только не поплатился за это жизнью, но и не понес даже никакого другого наказания;

– Сократ не принял никакого участия в свержении тирании и никак не выразил своей радости от ее итоговой победы.

Справедлив вопрос, насколько мог такой человек считаться своим уже при восстановленной демократии-охлокрации, при восстановленной гегемонии низов демоса? Скорее всего, нисколько.

Исходя из этого, можно говорить о следующем: не являясь для Сократа своим  
Страница 180

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
по оценке классовой солидарности (Сократ не был богачом или аристократом), режим «тридцати тиранов» был для него по мировоззренческим установкам все-таки гораздо ближе, нежели имевшийся перед этим режим демократии-охлакратии. Однако, согласно оценке не слишком-то разбирающегося в различных нюансах мировоззрения демоса, в целом спокойное отношение Сократа к тирании (при ближайшем рассмотрении он критиковал ее явно меньше, чем до этого критиковал демократию!), а также тирании к Сократу, явно свидетельствовало о его классовой чуждости демосу, о его потенциальной опасности для его власти.

Более того, сам факт того, что тираны издали специальный закон о запрещении преподавания искусства красноречия и недвусмысленно дали понять, что своим острием, в первую очередь, он направлен как раз против Сократа, свидетельствует нам о следующем:

– в самом конце V века до н. э. в общественном сознании оказалось четко осмыслено, что сфера формирования у юношей мировоззрения является идеологически важной, прямо способствует укреплению или, напротив, подрыву политических режимов;

– Сократ был официально признан как человек для существования той или иной полисной идеологии достаточно значимый.

Таким образом, даже после свержения тирании благополучно переживший ее (в отличие от других идеологов, типа ферамена) Сократ был просто обязан по-прежнему находиться в центре общественного обсуждения таких вопросов, как:

– почему афинский демос вовремя не увидел формирование такой идеологии, что позволила сформировать позитивное отношение у части населения к установившейся тирании;

– каким образом и кто персонально сформировал эту уже достаточно проявившую себя идеологию, оппозиционную политическому строю афинской демократии;

– по большому счету, кто виноват в случившемся;

– каким образом на будущее защитить идеологию демоса, и уже заранее не допустить возникновения иных, оппозиционных демократии воззрений.

И, говоря об этом, следует еще раз подчеркнуть: Когда в

процитированном нами выше диалоге Ксенофонта Сократ беседовал с Критием и Хариклом, они сделали два очень ценных для нас замечания:

– во-первых, они сказали о том, что под видом невинных вопросов Сократа и предложений порассуждать и поискать истину совместно, по большей части, он спрашивает у молодежи о том, что на самом деле уже знает;

– во-вторых, они подчеркнули, что под всеми рассуждениями Сократа о всех этих бесконечных сапожников, плотников, кузнецов, на самом деле, скрывается осмысление вопросов о справедливости, благочестии, власти и других тому подобных.

Таким образом, несомненно: вне зависимости от того, кто и как мог оценивать его мировоззрение, в самом конце V века до н. э. Сократ был официально признан как идеолог, причем не просто как идеолог, но и как идеолог, способный представлять опасность для того или иного политического режима.

А поскольку восстановивший свои политические позиции демос стремился теперь как раз к тому, чтобы исключить для себя любые опасности, в том числе и в сфере идеологии, деятельность такого опасного идеолога, как Сократ (тем более не выступившего за восстановление демократии), не могла не быть подвергнута очень внимательному рассмотрению. Причем (и это особенно важно), эта оценка производилась, во-первых, в горячке классовой борьбы, а, во-вторых, мягко говоря, не очень квалифицированными идеологами демоса.

Говоря об этом, мы выходим на «финишную прямую» жизни Сократа Афинского, на тот последний отрезок его жизни (403–399 года до н. э.), который протекал в такой атмосфере, которую вполне правомерно оценивать как атмосферу общества, фактически только-только пережившего гражданскую войну. Причем

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
победивший в ней демос вовсе не собирался скрывать как торжество от своей победы, так и готовность наказывать всех тех, на кого указывало уже неоднократно рассмотренное нами выше в работе «классовое чутье».

В этой связи, переходя к событиям, непосредственно предшествующим «делу Сократа», следует заметить: как уже неоднократно подчеркивалось в данной работе, совершенно не следует идеализировать демократию как строй и, самое главное, считать, что демократия – это синоним словам «гуманизм» и «терпимость». Какие жестокие решения принимал афинский народ во времена демократического строя, можно увидеть хотя бы на тех постановлениях, что принимались уже в ходе Пелопоннесской войны, то есть сравнительно недалеко от суда над Сократом. Так, например, демократические афиняне приняли на Народном собрании постановление с требованием отрубать всем пленным жителям острова Эгины большой палец правой руки, чтобы они не могли держать копья, но при этом (а это – гуманность!) не лишились способности действовать веслами и кормить себя рыболовством. По предложению Клеона, были приговорены к смерти все способные носить оружие митиленцы; клеймить лица пленных самосцев изображением совы – увы, тоже афинское постановление [27].

Поэтому, уже не идеализируя и не приукрашивая афинскую демократию, следует учитывать, что когда демократическая армия Фрасибула вошла в Афины, в ней тут же зазвучали призывы некоторых из его товарищей по изгнанию устроить резню тех граждан, с которыми состоялось официальное примирение. К чести лидера демократов, Фрасибул все-таки настоял, чтобы был внесен закон о том, чтобы никто не привлекался к суду и не подвергался наказанию за прежние дела; афиняне назвали этот закон амнистией [28].

Тем не менее, источники сообщают нам, что после того как восстановленная Фрасибулом афинская демократия окрепла, демократы все-таки нанесли завершающий удар по тем тиранам, что добровольно перебрались из Афин в Элевсин. В ходе «зачистки» Элевсина, являющегося, кстати сказать, религиозным центром всей Аттики, было убито много граждан. И тогда, чтобы остановить кровавую вакханалию и избежать дальнейшей мести, как говорят Ксенофонт, Аристотель и Юстин, «чтобы память о прошлом не породила новых раздоров, снова была объявлена амнистия и все принесли клятву предать забвению прошлые распри» [29].

Однако, судя по тем сообщениям, что мы имеем в источниках, никто ничего забывать не торопился... Так, Ксенофонт в своей «Греческой истории» доносит до нас весьма показательный эпизод. Когда в конце 400 года до н. э. спартанский полководец Фиброн, готовясь воевать с персами, попросил у афинян помощь в 300 всадников, афиняне, согласно сообщению Ксенофонта, «послали тех, которые служили в коннице, в правление Тридцати, полагая, что для демократии будет выгодно, если они окажутся вдали от родины и погибнут» [30].

Общая атмосфера социальной нетерпимости, столь характерная для афинских демократических низов того времени, явствует и из того общественного раздражения, которое возникло после того, как освободитель Афин Фрасибул пытался дать политические права тем рабам и иностранцам- метекам, что добровольно присоединились к его борьбе против Крития и лично участвовали в свержении тирании Тридцати. Пообещав это метекам и рабам еще в ходе боев, на практике он столкнулся с противодействием архонта- демократа Архина, который всего спустя месяц после постановления Фрасибула добился его отмены, как противозаконного и нарушающего политические права демоса, сурово охраняющего свои вековые привилегии [31].

Комментируя этот эпизод, выдающийся российский антиковед А. И. Доватур высказался следующим образом: «Афинская демократия ревниво относилась к своим правам: она сразу же аннулировала свое собственное постановление, принятое сразу же после реставрации демократического строя под влиянием чувства радости. Грань между рабами и свободными на этот раз было решено сохранить незыблемой» [32].

Однако, следует заметить, что дело тут не только в пресловутой грани между рабами и свободными, дело в том, что участие в политике приносило низам демоса доход, – заработную плату за участие в работе Народного собрания и суда-гелиэи. Поскольку же до нас дошел сам декрет о награждении метеков, которые приняли участие в свержении режима Тридцати под руководством Фрасибула, и он содержит более трехсот имен, мы можем не сомневаться в том, что это заметным образом «разбавило» бы ряды демоса, лишив многих афинян

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) зарплате [33]. И вот именно этого демос как раз и не хотел: он по-прежнему стремился быть внутренне спаянной однородной корпорацией, согласованно противостоящей всем иным политическим силам. И позволять размыывать себя, делать в себе социальные «вставки» с иной идеологией и политическими традициями правящие в Афинах низы демоса никому не позволяли.

Вообще, анализ произведений Ксенофонта, Аристотеля и Плутарха, описывающих как раз период, предшествующий суду над Сократом, показывает: восстановленная демократия явно ничему не научилась и больше всего на свете стремилась вновь стать той самой прежней демократией эпохи радикального демократа Клеона, о которой мы так много говорили в данной работе, и как раз против которой, собственно говоря, и выступал Сократ.

Сразу после падения Тридцати, в 403 году до н. э., оратор-демократ Аристофон внес закон, чтобы гражданами не считались дети, рожденные не от матери-гражданки [34]. Затем начинаются столь характерные для Афин процессы «подозрительных», когда известных граждан активно привлекали к суду под совершенно надуманными предлогами, по заявлению сикофантов, хотя бы просто для того, чтобы богатые и честолюбивые граждане не строили иллюзий, «кто в доме хозяин». Так пострадали лучшие полководцы и политики Афин первой трети IV века до н. э. – Тимофей и Хабрий. Причем Хабрий, по словам историка Корнелия Непота, «не любил жить на глазах граждан, ибо его широкий образ жизни и слишком независимое поведение не могли не навлечь на него зависть черни, раздраженной чужой славой и богатством» [35].

Чуть выходя за хронологические рамки жизни Сократа, следует отметить, что осенью 390 года до н. э. некоторые греческие города, куда были поставлены гарнизоны фрасибула, командовавшего афинской эскадрой, направили в Афины жалобы на различные финансовые притеснения. Данные жалобы были использованы врагами фрасибула, чтобы инициировать против него судебное разбирательство и отрешить его от власти. И это вызвало бурный восторг демоса, который искренне гордился тем, что в демократических Афинах никто не мог похвастаться тем, что он вел за собой народ: народ сам вел за собой своих политиков, требовал, чтобы ему во всем потакало, надоевших политиков попросту выбрасывали за борт политической жизни. Отсюда есть все основания полагать, что если бы не нелепая гибель фрасибула весной 389 года до н. э. под маленьким малоазиатским городком Аспендом, где он был убит персами во время ночной вылазки прямо в своей палатке, восстановителя афинской демократии, скорее всего, ждала бы участь Сократа...

Характеризуя же саму общественную атмосферу, сформировавшуюся в Афинах рубежа V/IV веков до н. э., о ней можно сказать так: успешно разгромивший имевшую явные оттенки аристократизма тиранию Крития, быстро восстановивший (за счет численного уменьшения среднего класса) в полном объеме свою политическую гегемонию, афинский демос изо всех сил стремился сделать так, чтобы вся цепь трагических для них событий – включая поражение в Пелопоннесской войне, тиранию четырехсот, тиранию Тридцати, больше никогда не повторилась, а в Афинах по-прежнему господствовали социальные низы.

Для достижения этой цели было мало просто восстановить техникоорганизационную структуру афинской демократии образца Перикла – Клеона. Для этого нужно было решить те обеспечивающие ее существование мировоззренческие и идеологические задачи, что демократы не замечали прежде. Список же их, предположительно, выглядел так.

Идеологические задачи, стоящие перед восстановленной в 403 году до н. э. афинской демократией

1. Каким-то понятным образом объяснить обидное поражение афинской демократии в Пелопоннесской войне.
2. Исторически оправдать, реабилитировать низы афинского демоса, свалив всю вину за трагические поражения на какие-то другие, враждебные силы. Причем, желательно не только внешние, но и внутренние, в том числе социальные... (И это вполне понятно: реваншизм всегда лучше всего строить на поиске внутреннего врага!)
3. Исключить ту любую критику афинского государственного устройства, которая подрывала бы авторитет Афин у союзников по спешно воссоздаваемому Второму Афинскому морскому союзу и мешала возродить практику взимания с них того самого налога-фороса, на котором паразитировали тысячи представителей

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
афинского демоса (платить налоги избираемым бобами афинским магистратам  
многие эллинские полисы очень не хотели) [36].

4. В целом поднять авторитет афинской демократии как системы, обеспечить ее гарантированное самосохранение и воспроизводство за счет «правильным образом» организованной системы обучения и идеологического воспитания молодежи, будущих бойцов полиса.

5. Таким образом, максимально «зачистить» внутреннее идеологическое пространство, чтобы в нем не оставалось бы сил, оппозиционных господствующему формально демократическому режиму, под которым на деле скрывался режим охлократии, социально-политического доминирования низов демоса, по сути пролетариата и полупролетариата.

Как можно заметить, все эти пункты имели самое прямое отношение к Сократу! А поскольку господствующим в этот момент времени в Афинах становится (отраженное в работах Платона, Ксенофонта и Аристофана) убеждение, что все случившиеся проблемы Афин были связаны с тем, что боги отвернулись от афинян, само их отвращение от Афин связано с тем, что многие граждане вели себя по отношению к богам неуважительно, а это неуважительное отношение являлось производным от вредной деятельности различных учителей мудрости (сбивающих молодежь с пути истинного) и классовых врагов (типа богатых и аристократичных юнцов Алкивиада, пародирующих религиозные Эвевскинские мистерии и разбивающие статуи бога Гермеса), иметь иллюзии, что ревнительский пыл охлоса и в этот раз обойдет Сократа стороной, уже не приходилось.

Читая же Платона и Ксенофонта, становится очевидно: Несмотря на те охлократические преобразования и гонения, что имели место в период с 403 по 399 год до н. э., обычная деятельность Сократа не претерпела совершенно никаких изменений. Сократ по-прежнему ежедневно приходил в центр города, завязывал безобидные с виду разговоры с прохожими, а затем постепенно подводил их к мысли, что неправильно назначать рулевого жребием бобами, что править должны люди добродетельные и специальным образом обученные, что жизнь должна быть построена только на добродетели и разуме... В общем, вел себя так, как это оценивали и Горгий, и «тридцати тиранов»: Говорил одно и то же об одном и том же, уже зная правильные ответы, но собеседникам своим в этом не признавался. Не признавался не только потому, что боялся этих правильных ответов, а потому, что своей маевтикой заставлял людей пробуждать собственное сознание и становиться похожими на самого Сократа.

Победившему охлосу вряд ли были нужны десятки и сотни тех новых критически настроенных к ним Сократов, что каждый год порождались маевтическими беседами стареющего философа. И потому, вряд ли Сократ не отдавал себя отчет в том, что его социальное пространство сжимается, как всем известная бальзаковская шагреновая кожа.

Тот слой интеллектуально образованных людей аристократического происхождения, с которым еще с детства привык общаться Сократ, истончился в Афинах начала IV века до н. э. уже до критического уровня. Ушли в прошлое его богатые покровители, хлебосольные устроители пиров, в конце концов просто друзья, имевшие разветвленные политические связи и вполне способные оказывать воздействие на общество таким образом, как мы видели в случае с аристофановскими «Облаками», удивительным для комедиографа образом проигравшими конкурс на лучшую комедию года в тех обстоятельствах, когда, казалось бы, проиграть было невозможно.

«Тридцатью тиранами» был убит в Персии Алкивиад. Как бы к нему ни относились историки, этот человек целых четверть века был рядом с Сократом, поддерживал его морально и материально. Примечательна и сама смерть этого человека, являвшегося воспитанником великого философа. Будучи окруженный в своем доме многочисленными врагами, Алкивиад вел себя так достойно, что персы даже не решились сражаться с ним в доме и предпочли просто поджечь его. Однако и в этой ситуации Алкивиад не растерялся: частично сбив пламя, он неожиданно для врагов выскочил из дома и с мечом в руке начал избивать их. Не выдержав его натиска, персы расстреляли его стрелами и копьями, затем в знак уважения к его храбрости, позволили его подруге достойно похоронить тело Алкивиада [37].

Очевидно, что Алкивиад умирал ровно так же, как и жил, с позерством и пафосом. Однако и этот пафос, и это позерство были связаны не только с



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
особенностями характера Алкивиада: просто он, так же как и все ученики великого философа, как Хармид и Критий (красиво погибший с мечом в руке под Мунихием), Платон и Ксенофонт, изо всех сил стремился войти в историю. И у нас нет сомнений в том, что научил их этому именно Сократ, когда-то входивший в общий круг общения с «отцом истории» Геродотом, знавший Фукидида и воспитавший Ксенофонта.

Историческое время Сократа, хронологически совпадающее с его достаточно долгой по античным меркам физической земной жизнью, близилось к концу. И хотя рядом по-прежнему были такие давние друзья, как Критон и Федон, уже выросли Платон и Ксенофонт, иногда Сократ обнаруживал других талантливых молодых людей, стареющий философ не мог не отдавать себе отчет в том, что его жизнь подходит к своему завершению. И, надо полагать, что Сократ вполне сознательно шел на такое обострение ситуации вокруг своей привычной деятельности, которое и должно было стать эффектным финалом его блестящей работы по поискам и защите добродетели. И это было явно лучше того, чем просто тихо дряхлеть и умереть от старости.

Дадим слово самому Сократу. Уже во время суда, разговаривая со своим другом Гермогеном, который удивлялся чересчур смелым заявлениям Сократа и просил его быть повежливее с судьями, чтобы те отнеслись к подсудимому лояльнее и не присудили его к чему-то чересчур строгому, философ сказал ему следующее:

«Ты удивляешься, Гермоген, что, по мнению бога, мне лучше умереть? Разве ты не знаешь, что до сих пор я никому на свете не уступил бы право сказать, что он жил лучше и приятнее меня? Лучше всех живет, думаю я, тот, кто больше всех заботится о том, как делаться как можно лучше, а приятнее всех – кто больше всех осознает, что он делается лучше. До сих пор это было моим делом, как я сознавал; встречаясь с другими и сравнивая себя с другими, я всегда так думал о себе; и не только я, но и мои друзья всегда имеют обо мне такое мнение, не из любви ко мне, но вследствие уверенности, что сами они от общения со мной могут стать лучше. А если я проживу дольше, то, может быть, наступят неизбежные невзгоды старости, – буду я хуже видеть и слышать, хуже соображать, труднее будет мне учиться новому, скорее буду забывать, буду становиться хуже тех, кого я раньше превосходил. Если бы я этого не осознавал, и тогда жизнь моя не была бы уже жизнью..»

...Как я вижу, и люди прежних времен оставляют о себе неодинаковую память в потомстве в зависимости от того, были ли они виновниками несправедливости или жертвами ее. Я знаю, что и я, если буду предан казни, то встречу сочувствие в людях, – не такое, как те, кто предаст меня казни, потому что – я в этом уверен – всегда в мою пользу будут свидетельства людей, что я ни к кому никогда не относился несправедливо и никого не сделал хуже, а, напротив, всегда старался своих друзей сделать лучше» [38].

Таким образом, мы явственно видим: в последние годы своей жизни Сократ усиленно размышлял о том, каким образом его кончина могла бы стать продолжением его борьбы за поиски и торжество добродетели и справедливости. А поскольку Сократ был именно философ, причем не просто философ, но такой, который впервые придумал диалектически противостоящий друг другу категориальный аппарат, типа «прекрасное–безобразное», можно не сомневаться, что Сократ слишком хорошо отдавал себе отчет в следующем: его добродетельную и справедливую жизнь, на контрасте методом «от противного», лучше всего могла оттенить такая кончина, которая как раз была бы антидобродетельная и несправедливая со стороны тех, кто обрек бы его на смерть. И войти Сократу в историю лучше всего было именно на конфликте с той самой несправедливостью неправильного общественного устройства, которое он всю свою жизнь так последовательно критиковал.

Мы можем с полным основанием полагать, что Сократ совершенно осмысленно шел на конфликт с тем охлократическим социумом начала IV века до н. э., который в это время уже радикально отличался от того демократического социума середины V века до н. э., когда вырос и сформировался как личность Сократ, когда он поставил своей целью познавать самого себя и служить тому обществу, которое смогло развить его так, чтобы он увидел глубинный смысл в дельфийском призыве. В том числе, совершенно осмысленно шел и на смерть еще задолго до объявления самого приговора, провоцировал своими действиями такое же общественно заметное судебное разбирательство, как это было с его учителем Анаксагором.

А чтобы снять последние сомнения в этом, давайте еще раз дадим слово

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Сократу. За день до начала судебного разбирательства, уже зная о поданном на него обвинении в нечестии и безбожии, Сократ встречается с официальным афинским жрецом, где проявляет то, что можно оценить только как те самые язвительность и неуважение к государственным богам, из-за которых, собственно говоря, на него и было подано заявление.

В разговоре с государственным прорицателем Евтифроном Сократ делает несколько откровенно опасных для себя заявлений. Так, например, когда Евтифрон поясняет ему, что он подал в суд на своего отца, обвинив его в непредумышленном убийстве, и делает это вполне благочестиво, на том основании, что и Зевс когда-то заключил в оковы собственного отца за то, что тот съел сыновей, и критикует афинян за то, что те могут осудить его за преследования родного отца, Сократ улавливает его логику и, играя роль простака, уточняет:

«Так, значит, Евтифрон, именно потому я выступаю ответчиком, что когда рассказывают нечто подобное о богах, меня это раздражает? Ведь поэтому, видно, найдутся такие, которые скажут, что я нарушаю закон. Теперь же, раз и тебе, столь хорошо разбирающемуся в этих вещах, все это (то есть мифы о богах. – прим. автора) кажется верным, похоже, что мне надо уступить... Значит, ты полагаешь, будто между богами на самом деле бывают войны, жестокая вражда, битвы и прочее в этом роде, как об этом рассказывают поэты, а хорошие живописцы расписывают этими чудесами священную утварь?». И Евтифрон подтверждает, что все это на самом деле имеет место [39].

Тогда Сократ начинает развернутые выяснения того, из-за чего же боги могут спорить между собой вплоть до междуусобицы и постепенно, в свойственной ему манере выясняет, что боги враждуют из-за разницы в понимании справедливого и несправедливого, прекрасного и постыдного, доброго и злого. Причем, если у различных богов имеется различное понимание этих понятий, значит, благочестивое и нечестивое по своей сути – это одно и то же [40].

В ходе продолжения диалога спорщики пытаются дать определение благочестию, Евтифрон сначала убежден в том, что благочестивое – это то, что угодно богам, затем он запутывается и Сократ приводит Евтифрона к пониманию того, что благочестивое – это лишь часть более общего понятия справедливого, причем, какой именно частью оно является, еще и непонятно. А само определение этого очень нужно Сократу для правильной полемики с его обвинителем Мелетом.

Евтифрон говорит, что праведным и благочестивым является та часть справедливого, которая относится к служению богам; та же, что относится к заботе о людях, будет остальной частью справедливого. Тогда Сократ говорит о том, что служение и уход за лошадьми, собаками и быками приводит к их улучшению, а раз так, то и от заботы о них лучше должны становиться и боги. А разве это возможно, разве боги – не идеал? [41].

Евтифрон судя по всему пугается собственной смелости, поправляется и говорит о том, что служение человека богу равно служению рабов своим господам. Но на прямой вопрос Сократа о том, какая же польза богам от такого вот человеческого им служения и в чем она им помогает, Евтифрон ответа так и не дает. Он туманно говорит о сложности этого вопроса и просто акцентирует внимание Сократа на том, что богам нужно говорить и делать что-то приятное, это – благочестиво, и подобные действия оберегают и частные дома и государственное достояние, противоположное же – нечестиво, и направлено на всеобщее разрушение и гибель. Особенно же благочестиво – приносить жертвы и возносить молитвы [42]. Отсюда Сократ делает вывод о том, что благочестие – это наука о том, как просить и одаривать богов, давать им то, в чем они нуждаются. По сути дела, благочестие – искусство торговли с богами. И Евтифрон вынужденно это подтверждает.

Сократ же говорит крамольное: «Мне это как-то совсем не нравится, коль скоро это неверно. Какую же пользу извлекают боги из получаемых от нас даров? Что дают они нам, это любому ясно, ибо нет у нас ни единого блага, которое не исходило бы не от них. Но какая им польза от того, что они получают от нас?» [43]. Евтифрон в итоге так и не может Сократу ответить ничего вразумительного и быстро ретируется от него, сославшись на срочные дела, про которые он якобы только что вспомнил...

В итоге Сократ так и остается без понимания того, о чем он будет говорить с нападвшим на него Мелетом, и что же все-таки такое это благочестие. И с

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
нашей точки зрения, уже в самом этом непонимании того, что такое благочестие, того, что понимают совершенно все вокруг – прямой вызов обществу со стороны того, кто по своей сути выглядит «самым умным»...

В этой связи показателен еще и разговор Сократа с софистом Гиппием о прекрасном. После того как софист предлагает в качестве эталона прекрасного считать то, что считается прекрасным по мнению общества: быть богатым, здоровым, пользоваться почетом у эллинов, а достигнув старости и устроив своим родителям, когда они умрут, прекрасные похороны, быть прекрасно и пышно погребенным своими детьми. Но Сократ разбивает и это, заявляя, что если Гиппий утверждает, что такие традиции прекрасного были всегда, то погребать родителей и быть погребенными детьми не работает для богов (которые убивали своих родителей и не спешат быть похороненными своими детьми). И софист Гиппий, которому следовало совсем ничего не бояться, тут же паникует и заявляет, что вопросы, связанные с богами, даже вслух произносить и то негоже! [44].

Если же сопоставить сократовскую смелость в рассуждениях о богах с робостью в этом вопросе не только обычных граждан и государственных прорицателей, но даже профессионального софиста, то очевидно, что данное поведение философа шло резко вразрез с таким принятым в демосе воззрением, которое прекрасно передал в своей комедии «Всадники» Аристофан:

«Колбасник Народу: Тебя Богиня (Афина) охраняет явственно.

И над тобой простерла миску с кашею.

Народ с благоговением: А город наш еще б стоял, ты думаешь, когда б над ним господней миски не было?» [45].

Мы еще раз видим: осознавая свой паразитизм, низы демоса были убеждены в богоданности для них данной ситуации и не только стремились сохранить положение дел навсегда, но и были готовы жестко наказывать тех, кто осмеливался бы неуважительно отзываться о тех богах, что щедро сыпали на головы пролетариата собираемые с союзников и богатых граждан деньги.

И эта антифилософская направленность демоса опять–таки четко звучит у его «рупора» Аристофана в комедии «Птицы»:

«Есть в стране Судебной Тяжбы

Возле города Присяжных,

Племя длинных языков,

Языками пашут поле,

Языками сено косят,

Языками жнут хлеба.

Это – варварское племя,

Племя Горгиев, Филиппов,

И они виной тому,

Что у жертвенных животных в нашей Аттике повсюду

Вырезают языки» [46].

Вот оно варварское, чужеродное для низов демоса племя софистов Горгиев и Филиппов! И если опасным для себя охлос считал даже нередко вполне богобоязненных софистов, то каково должно же было быть их отношение к гораздо более последовательному и смелому Сократу...

Завершая же эту главу, можно констатировать: в начале IV века до н. э. в Афинах совпали сразу две тенденции:

– во–первых, общественная тенденция, связанная с желанием низов демоса самооправдаться за поражение в Пелопоннесской войне, обнаружив и показательно наказав тех внутренних врагов, что были повинны в ухудшении отношений между Афинами и покровительствующими им олимпийскими богами, а также были опасны своей критикой для существующего, формально демократического, а на деле охлократического политического строя;

– во–вторых, индивидуальная готовность семидесятилетнего престарелого Сократа избежать тягот наступающей старости и уйти из жизни так максимально красиво, чтобы самой своей смертью подтвердить истинность всех основных положений своего мировоззрения и навсегда войти в историю как человек, оказавшийся морально и интеллектуально выше своего постепенно деградирующего гражданского коллектива.

Эти две тенденции пересеклись друг с другом в марте 399 года до н. э. Именно в этом весеннем месяце весьма разношерстная группа, состоявшая из

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
торговца и ремесленника Анита, поэта Мелета и ратора Ликона, самим своим составом прекрасно отражающая разношерстность социального состава и афинского демоса, подала в гелиэю официальное обвинение. Так, социально деградировавшее афинское общество перешло в наступление на тех, кто имел смелость видеть и критиковать эту деградацию, так началось «дело Сократа»...

## Глава 18. Судебный процесс над Сократом

Итак, в марте 399 года до н. э. против семидесятилетнего Сократа было возбуждено так называемое «графэ» – государственное судебное разбирательство, инициированное частным лицом, которое посчитало, что деятельность какого-то гражданина представляет опасность для полисного коллектива в целом.

Говоря об этом, историк философии Диоген Лаэртский писал: «Сократ часто обличал в неразумии тех, кто много думал о себе. Так обошелся он и с Анитом, о чем свидетельствует Платон в «Меноне», а тот, не вынеши его насмешек, сперва натравил на него Аристофана с товарищами, а потом уговорил и Мелета подать на него в суд за нечестие и развращение юношества. С обвинением выступил Мелет, речь говорил Полиевкт, а написал ее софист Поликрат, или, по другим сведениям, Анит; всю нужную подготовку устроил демагог Ликон. Антисфен и Платон утверждают, что обвинителей было трое – Анит, Ликон и Мелет: Анит был в обиде за ремесленников и политиков, Ликон – за раторов, Мелет – за поэтов, ибо Сократ высмеивал и первых, и вторых, и третьих.

Клятвенное заявление перед судом было такое: «Заявление подал и клятву принес Мелет, сын Мелета из Питфа, против Сократа, сына Софрониска из Алопеки: Сократ повинен в том, что не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и повинен в том, что развращает юношество; а наказание за то – смерть» [1].

В нашем распоряжении имеется тот самый диалог Платона «Менон», в котором, по словам Диогена, скрывается предыстория конфликта Сократа и Анита. Более того, в главе «Социальный подтекст политической педагогики Сократа» мы его уже частично цитировали. Ссора философа и зажиточного владельца кожевенной мастерской, демократа Анита, реально относится примерно к 402 году до н. э. Согласно написавшему диалог Платону, дискуссия развернулась вокруг вопроса о том, где можно научиться искусству государственного управления. Сократ выступил со своей обычной позиции, что раз мы отдаем тех, кого желаем обучить искусству врача или кожевника, на обучение именно к врачам и кожевникам, следовательно тех, кого желают сделать политиком, следует отдавать тем, кто понимает толк в тех специальных навыках, что нужны политику, другим политикам, или, например, софистам [2].

Участвующий в разговоре Анит, напротив, утверждал, что научить искусству управления полисом сможет любой достойный афинянин, причем сам не имеющий никакой специальной подготовки.

Сократ спрашивает его: А что же, все эти достойные люди сами собой стали такими, ни от кого ни учась, и при этом они способны других обучить тому, чему они не учились сами? Анит отвечает, что в Афинах достаточно достойных людей, которые жили раньше и которые создали такую общественную атмосферу, благодаря которой научиться управлять городом может совершенно всякий представитель общины. Сократ сомневается в этом и тут Анит раздражается этому и заявляет: «По-моему, слишком легко поносишь ты людей, Сократ. Если хочешь меня послушаться, я бы советовал тебе поостеречься. Может быть, в другом городе тоже легче делать людям зло, чем добро, а здесь и подавно. Впрочем, я думаю, ты и сам это знаешь» [3].

В ответ на эту реплику Сократ обращается к присутствующему при разговоре Менону и говорит: «Мне кажется, Менон, что Анит рассердился. Да я и не удивляюсь; он, во-первых, считает, что я порочу всех этих людей, а во-вторых полагает, что и сам относится к их числу». И ниже, в конце диалога, даже добавляет, что ему, Сократу, до того, что Анит злится на него, мало заботы» [4].

Так выглядит официальная версия конфликта Анита и Сократа. Однако у Платона и Ксенофонта также содержится информация и о том, что еще одной (и судя по всему, гораздо более весомой!) причиной ссоры Анита и Сократа явилось то, что активно проталкиваемый отцом в афинскую политику, сын Анита вдруг на

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
какое-то время попадает под влияние Сократа и наслушивается там развращающих и вредоносных, по мнению отца-демократа, мыслей. Причем, судя по контексту сообщений, суть этой вредоносности заключалась в том, что Сократ советовал сыну Анита, если он на самом деле желает стать профессиональным политиком-управленцем, бросить ремесленные традиции отца и заниматься только избранным делом. В противном случае, Сократ предсказывал сыну Анита грустный итог – остаться при том рабском занятии, к которому предназначил его отец [5].

Представляется, что тем самым Сократ, как говорится, «наступил Аниту на большую мозоль», задел его очень лично. Дело в том, что владелец кожевенной мастерской Анит, обычный афинянин-средняк, сам сделавший себя зажиточным человеком благодаря военным заказам Пелопоннесской войны, всю свою жизнь безуспешно пытался стать в Афинах политически влиятельным человеком. Так, Аристотель сообщает нам, что в 409 году до н. э. Аниту поручили возглавить военный отряд, отправленный на помощь афинскому гарнизону в крепости Пилос. Поход Анита закончился неудачей, он был даже привлечен к суду, однако сумел оправдаться. Причем, по словам Аристотеля, благодаря взяткам и подкупу судей [6].

Тем не менее, карьера Анита на этом не закончилась. Ксенофонт и Аристотель называют его среди тех граждан, кто бежали от тирании Тридцати и присоединились к тому отряду демократа Фрасибула, что впоследствии и свергли тиранию [7].

Несмотря на данный героический эпизод, говорить о взлете политической карьеры Анита не приходится. В имеющихся у нас источниках, в качестве авторитетного политика или магистрата, его имя нигде не фигурирует. Таким образом, можно уверенно говорить о том, что Анит был все-таки человеком известным в среде демоса, но так и сумевшим себя политически реализовать, действительно состояться как политик. Что, судя по всему, и объясняет ту ревнивость по отношению к афинскому политическому строю, и ту чрезмерную раздражительность, которая так точно была передана Платоном.

Обида за свою политическую неудачливость неизбежно должна была искать выход в агрессивности по отношению к представителям иных социальных и политических сил. И эта агрессивность только усиливалась от того, что Анит, не реализовавшись в политике в должной мере сам и стремившийся продвинуть хотя бы собственного родного сына, вдруг узнает о том, что последний попадает в кружок Сократа, а тот учит его, что добродетель не передается от отца к сыну по наследству, да и сам отец его не сможет ничему научить, так как он явно не относится к политически успешным профессионалам.

Задетое самолюбие политика, в сумме с отцовской тревогой за судьбу сына, приводят Анита ровно к той реакции, что так подробно была описана в «Облаках» Аристофана, когда отец, обиженный тем, что он больше для сына не авторитет, и сын слушается только Сократа, оказывается готов даже убить Сократа. Действительно, Аристофан оказался истинным провидцем: выведенный им в «Облаках» виртуальный убийца Сократа Стрепсиад оказался как нельзя точнее похож на Анита, ставшего виновником гибели Сократа уже в реальности. И можно вполне согласиться с И. Н. Осинским в том, что для духовно ограниченного Анита одних иронических замечаний Сократа было вполне достаточно, чтобы он воспользовался своим статусом политически активного человека, чтобы раз и навсегда покончить с чересчур ироничным и социально чуждым ему философом [8].

Тем не менее, было бы совершенно ошибочно видеть во всем этом просто некий бытовой конфликт между скандальным отцом ученика и просто учителем, следует все-таки обратить внимание на социальный подтекст этой ссоры. Дело в том, что, начав общаться с сыном кожевника Анита, Сократ стал общаться с юношей из другой, не привычной для философа социальной средой. Если до этого (при всей кажущейся демократичности Сократа) его слушатели происходили все-таки из аристократических и богатых семей, благосклонно относившихся, к тому что их дети занимаются именно интеллектуальным самосовершенством, а не физическим трудом, то Анит был явно взбешен тем, что, во-первых, его сын занимается сушей ерундой, а не приобретением навыков торговца и ремесленника, а, во-вторых, он учится у того человека, который уже выучил тех самых тиранов, в борьбе с которыми сам Анит вполне мог бы и погибнуть.

Так, реакция Анита на активное общение с юношеством того человека, который теоретически мог считаться «духовным отцом» свежесвергнутой тирании, может

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org) считается не только реакцией отца, взбешенного выходом из-под контроля собственного сына, но и общей реакцией части низов афинского демоса на то, что этот пресловутый учитель Крития и Хармида имеет наглость по-прежнему совершенно свободно сбивать с толку, говоря тогдашним языком, «развращать», демократическое юношество. И, как нам представляется, именно такое понимание ситуации будет наиболее адекватным сложившейся ситуации.

Что касается двух других обвинителей Сократа, поэта Мелета и ритора Ликона, то здесь следует заметить следующее: так же, как и Анита, их обоих также можно относить к афинским неудачникам, каждый из которых так и не смог ничего добиться в избранной собой сфере. Мелет был не просто никудышный молодой поэт, но даже потомственный никудышный поэт, так как в своей комедии «Лягушки», поставленной Аристофаном в 405 году до н. э., герой комедии Эсхил (якобы великий трагик прошлого) так негативно оценивает поэтический талант Мелета-старшего:

«Прекрасное собрал я из прекрасного В единое искусство, чтобы Фриниха Не истоптать Харитами любимый луг.

А он, как шлюха, натаскал со всех сторон Мелета прибаутки, песни Кариев,

Заплачки, плясы, все он обобрал, и все Сейчас разоблачу я. Дайте лиру мне!» [9].

Можно также предполагать, что Мелет мог завидовать поэтической известности такого же, как и он сам, молодого Платона, являвшегося близким учеником Сократа. И потому участие в деле, подобном делу Сократа, когда обвиняемый был очень известным человеком, могло рассматриваться Мелетом как возможность вполне успешного «пиара», эффективного рекламного хода.

Кроме того, известно, что во время правления в Афинах «тридцати тиранов» Мелет вел себя по отношению к ним вполне лояльно и даже пару раз выполнял возложенные на него поручения. В частности, по сообщению оратора Андокида, он участвовал в подготовке той самой казни Леонта Саламинского, когда Сократ отказался участвовать в столь грязном деле [10]. Поэтому активное участие в процессе против подозреваемого в критике победившего демократического строя, наверняка, рассматривалось им как возможность своей политической реабилитации, удачный шаг, который поможет затереть в памяти людей его недостойное поведение при тирании.

Что же касается ритора Ликона, то это был давнишний знакомый Сократа, выведенный еще в «Пире» Ксенофонта, когда и он и Сократ вместе праздновали у Каллия. Сам Ликон не блистал речами и был больше известен своей бедностью, что служило верным признаком отсутствия большого ораторского таланта и заказов со стороны клиентов. Благодаря диалогу Платона «Ион» мы также знаем, как иронически относился Сократ к той публике, что пыталась зарабатывать себе хлеб на пафосном цитировании произведений эллинских классиков и написании судебных речей за деньги. А успехи Сократа в разгроме различных риторов Диоген Лаэртский отразил как то, что современники оценивали Сократа как «очарователя Эллады, искуснейшего в доводах тонких, с полуаттической солью всех риторов перешутившего» [11]. Поэтому, вполне возможно, что данный процесс также являлся для ритора Ликона возможностью впервые громко заявить о себе, так сказать пройти публичный тест на профессиональную пригодность. Да еще и отомстить тому, что был значительно профессиональнее его самого в речах.

Тот факт, что все три обвинителя знали Сократа лично, не имеет большого значения: в не таком уж большом гражданском коллективе Афин (тем более сильно поредевшем во время войны), да еще при общительности Сократа, это было вполне нормально. Примечательно другое: то, что все три обвинителя Сократа, хотя и происходили из различных социальных страт, все-таки относились именно к демосу, а не к аристократии или богатым слоям афинского общества. Кроме того, то, что все они являлись агрессивными неудачниками, как нельзя лучше обозначает именно социальный подтекст «дела Сократа»: успешный философ с мировым именем вызывал искреннюю злобу, социальную зависть у тех, кто не состоялся как личность и профессионал, кто мог успешно выживать не как индивидуальность, а только в коллективе, паразитирующем на деньгах союзников и обирающем богатых людей. Три не очень уважаемых человека из в целом неуспешной социальной среды пошли на открытый конфликт со вполне успешным Сократом, который осмелился критиковать как раз то, что являлось для них средством выживания – факт управления большого

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
богатого города как раз социальными неудачниками. Пошли, судя по всему, рассчитывая на социальную солидарность того состава суда, что был близок им по классовому духу.

Итак, в марте 399 года до н. э. дело «низы демоса против философа, критикующего то политическое устройство, в котором они занимают доминирующее положение» началось. Как уже было сказано в главах выше, сам Сократ отнесся к информации о инициировании против него процесса более чем спокойно, фактически даже показал, что он рад такому развитию событий. Об этом свидетельствует диалог Платона «Теэтет», где в конце разговора Сократ вдруг вспоминает, что ему нужно идти в суд, куда было передано обвинение Мелета и при этом совершенно не расстраивается.

Поскольку Сократ никогда не участвовал в судебных процессах, это очень обеспокоило его друзей. Защитительную речь для Сократа написал его друг, судебный оратор Лисий. Однако философ, прочитав ее, сказал: «Отличная у тебя речь, Лисий, да мне она не к лицу», – ибо слишком явно эта речь была скорее судебная, чем философская. «Если речь отличная, – спросил Лисий, – то как же она тебе ни к лицу?» «Ну, а богатый плащ или сандалии разве были бы мне к лицу?» – отвечал Сократ [12]. В итоге, вместо подготовки к процессу, те несколько дней, что имелись у него в распоряжении, Сократ посвятил общению с друзьями и, как мы уже рассматривали выше, даже позволяя себе такие диалоги о богах, которые вполне могли бы явиться подтверждением обоснованности обвинения Мелета.

И, тем не менее, неправильно считать, что начинающийся процесс совершенно не заботил престарелого мыслителя; скорее он просто старался поддержать своих взволнованных друзей и делал вид, будто полностью спокоен. Так, всего за сутки до начала процесса, общаясь с одним своим старым знакомым, Сократ высмеивает Мелета как длинноволосого, жидкобородого и курносого афинянина из дема Питфа. Однако, высмеивая самого жалобщика, Сократ тем не менее очень серьезно относится к самому обвинению:

«Милый Евтифрон, – говорит Сократ собеседнику, – то, что афиняне высмеивают меня – это пустяк. Афиняне, как мне кажется, не слишком задевает, если кто-либо считается сильным в философии, лишь бы он не был способен передать свою мудрость другим (выделено автором). Но вот когда они думают, что кто-то делает и других подобным себе, они приходят в ярость – либо из зависти, либо по какой-то иной причине... Коли они начинают дело всерьез, то совсем не ясно, чем это может кончиться, – разве это только видно вам, прорицателям» [13].

Данное высказывание свидетельствует, что Сократ правильно понимает суть происходящего: афинское общество было недовольно не столько самим Сократом, сколько тем, что он популяризирует, распространяет свои критические убеждения в полисе (особенно в среде молодежи), исподволь, планомерно подготавливая оппозицию существующей демократическо-охлакратической системе.

Когда Мелет уже подал в суд свою жалобу, знакомый Сократа Гермоген, по его словам, слыша, что Сократ говорит обо всем больше, чем о своем процессе, сказал ему, что надо подумать о том, что говорить в защиту. Сократ в ответ спросил его:

«А разве, по-твоему, вся моя жизнь не была подготовкой к ней?»

Гермоген спросил его: как это?

Сократ ответил ему, что он всю жизнь ничем другим не занимался, как только тем, что исследовал вопросы о справедливости и несправедливости, поступал всегда справедливо, а несправедливых поступков избегал, и это он считает лучшей подготовкой к защите.

Разве ты не видишь, Сократ, – сказал опять Гермоген, – что судьи в Афинах, сбивые с толку речью, выносят смертный приговор многим людям, ни в чем не виноватым, и, напротив, многих виновных оправдывают?

Сократ сообщил, что он все это видит и понимает, и уже дважды пробовал обдумывать защиту перед судьями, но этому воспротивился божественный голос, даймон Сократа. И лично Сократ с этим согласен: величественная смерть в полном согласии с теми принципами, которыми он всегда руководствовался –

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
гораздо правильное, нежели тихо угасать в старости» [14].

По словам Ксенофонта, придя к убеждению, что умереть ему лучше, чем продолжать жить, он, как вообще не противился добру, так и перед смертью не выказал малодушия; напротив, радостно ожидал ее и свершил [15].

Итак, имея принятое решение о готовности умереть, Сократ спокойно ждал начала судебного дня...

И вот наступил день процесса. Выбранные методом слепой жеребьевки, 501 судья народного суда – гелизи с интересом разглядывали легендарного Сократа, вот уже добрых тридцать лет являющегося «визитной карточкой» Афин, провозглашенного когда-то пифией самым мудрым человеком современности. Поскольку афинский суд был состязательным, то судьи и присутствующие могли предполагать, что признанный мастер дискуссий Сократ проявит себя во всем блеске и запутает заявителей в логических силлогизмах.

Судя по всему, именно по этой причине, хотя непосредственно на процессе выступал только формальный заявитель Мелет, заявителей было все-таки трое: Мелет, Анит и Ликон. Дело тут было в том, что обвинители явно боялись проиграть Сократу. А согласно афинским законам, обвинитель, который не смог собрать 1/5 голосов судей гелизи, в итоге платил штраф 1000 драхм и лишался права подавать в дальнейшем жалобы в суд. Именно поэтому обвинители допускали возможность своего поражения и собрали пул из трех человек, рассчитывая при неблагоприятном для себя исходе дела разделить эти 1000 драхм на троих. В связи с этим, можно согласиться с А. Ф. Лосевым, что само это обстоятельство наводит на мысль, что процесс над Сократом был хоть и социально «заказным», но все-таки более или менее объективным, и Сократ вполне мог его выиграть [16]. Но, судя по всему, выигрывать суд не входило в планы Сократа. Решив красиво уйти из жизни, Сократ сделал все для того, чтобы настроиться против себя судей.

Допуская свое поражение и, судя по всему, отчаянно трусая, в ходе всего процесса Мелет как заклинание повторяет свою просьбу к судьям не поддаться на демоническое очарование Сократа. Однако, оценив обвинительную речь Мелета как «разнаряженную и украшенную изысканными выражениями», сам

Сократ, по его словам, говорил речь простую, состоящую из первых попавшихся слов [17].

Сам суд должен был состоять из двух этапов:

– первого слушания по поводу определения присяжными того, виновен ли обвиняемый в том, что ему инкриминировалось, или нет;

– в том случае, если присяжные признавали его виновность, начинался второй тур слушаний с определением конкретного наказания для осужденного.

Начиная свое выступление на первой части суда, Сократ подходит к вопросу издали, начинает с предыстории своего противостояния афинскому обществу и разделяет своих обвинителей на давнишних, тех, кто много раз обвинял его раньше (хоть и не доводило дело до суда), и тех, кто подал обвинение в суд конкретно в этот раз. При этом он справедливо говорит о том, что правильнее всего ему для начала защититься от тех обвинений, которым он подвергался раньше, а только потом от обвинений Анита и Мелета. Сократ отдает себе отчет в том, что против него уже давно возникло сильное ожесточение, и его погубит вовсе не Мелет и не Анит, а клевета и недоброжелательство многих (выделено автором) – то, что, по мнению Сократа, погубило уже немало честных людей, да и будет губить их дальше.

Сократ так вкратце передает то общественное мнение, что имело место в Афинах относительно философа: «Говорят, что существует некий Сократ, мудрый муж, который испытует и исследует все, что над землей, и все, что под землей, и выдает ложь за правду. А в комедии Аристофана какой-то Сократ болтается там в корзине, говоря, будто он гуляет по воздуху, и несет еще много разного вздору. И те, кто слышит все это, думают, что тот, кто исследует подобные вещи, тот и богов не признает. И проблема вся в том, что обвинителей этих было много и обвиняют они уже давно, и нелепее всего то, что и по имени-то их никак не узнаешь и не назовешь, разве что вот сочинителей комедий. А все те, кто были восстановлены против Сократа по зависти и злобе, или потому, что сами были восстановлены другими, те всего неудобнее, потому что никого



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
из них нельзя привести в суд, ни опровергнуть, а просто приходится как бы сражаться с тенями, защищаться и опровергать, когда никто не возражает» [18].

Примечательно то, что в данном пассаже Сократ четко фиксирует, что он давно отдает себе отчет в том обширном общественном недовольстве, что сформировалось против него в Афинах, прекрасно понимает свою оппозиционность афинскому социальному большинству. И само это сократовское «недоброжелательство многих» показывает то, что философ прекрасно ощущает общий фон ведения процесса, прекрасно понимает подготовленность демократического общества, скорее в сторону осуждения нелояльного вольнодумца, нежели его оправдания.

Не стремясь воспроизводить в этой главе весь ход «дела Сократа» и отсылая к тем подробным биографиям, что имеются в российской историографии [19], еще раз выделим самые основные пункты, по которым велась судебная дискуссия.

В начале своей речи Сократ характеризует себя и говорит судьям о той своей оценке как мудреца, что прозвучала когда-то в ответ на запрос его друга Херефонта из уст пифии.

«А я, афиняне, – начал он, – прежде всего удивляюсь тому, на каком основании Мелет утверждает, будто я не признаю богов, признаваемых государством: что я приношу жертвы в общие праздники и на общих алтарях, это видели все, бывшие там в это время, да и сам Мелет мог это видеть, если бы хотел. Что касается новых божеств, то, как можно заключать о введении их мною на основании моих слов, что мне является голос бога, указывающий, что следует делать? Ведь и те, кто руководствуется криком птиц и случайными голосами людей, делают выводы, очевидно, на основании голосов. А гром? Неужели будет кто сомневаться, что он есть голос, или великое предвестие? Жрица на треножнике в Дельфах, разве не голосом также возвещает волю бога? Что бог знает наперед будущее и предвещает его, кому хочется, и об этом все говорят и думают так же, как я? Но они именуют тех, кто предвещает будущее птицами, случайными приметам, словами, предсказателями, а я называю это божественным голосом и думаю, что, называя так, употребляя выражение гораздо более близкое к истине и более благочестивое, чем те, которые приписывают птицам силу богов. Что я не лгу на бога, у меня есть еще такое доказательство: многим моим друзьям я сообщал советы и ни разу не оказался лжецом» [20].

Услышав это, судьи стали шуметь: одни не верили его рассказу, а другие (по словам Ксенофонта) завидовали, что он удостоен от богов большей милости, чем они. Тогда Сократ сказал опять: Ну, так послушайте дальше, чтобы у кого есть охота, те еще больше не верили, что боги оказали мне такой большой почет. Однажды Херефонт вопрошал обо мне бога в Дельфах, и бог, в присутствии многих изрек, что нет человека более бескорыстного, справедливого, разумного.

Когда судьи, услышав это, конечно еще больше зашумели, Сократ опять сказал: Однако, афиняне, еще более высокое мнение бог высказал в своем оракуле о спартанском законодателе Ликурге, чем обо мне. Когда он вошел в храм, говорят, бог обратился к нему с таким приветствием: Не знаю как мне назвать тебя – богом или человеком? Но меня он не приравнял к богу, а только признал, что я намного выше людей (выделено автором). Но все-таки вы и в этом не верьте слепо богу, а рассматривайте по пунктам то, что сказал бог.

Знаете ли вы человека, который бы меньше меня был бы рабом плотских страстей. Или человека, более бескорыстного, не берущего ни от кого ни подарков, ни платы? Кого вы можете признать с полным основанием более справедливым, чем того, кто так применился к своему положению, что ни в чем чужом не нуждается? А мудрым неправильно ли будет назвать того, кто с тех пор, как начал понимать, что ему говорят, непрестанно исследовал и учился, чему только мог, хорошему?

Что мой труд не пропал даром, не служит ли доказательством того, что многие граждане, стремящиеся к нравственному совершенству, да и многие иностранцы желают быть в общении со мною более, чем с кем-либо другим? А какая причина того, что хотя все знают, что я не имею возможности оплачивать деньгами, тем не менее многие желают мне что-нибудь подарить? А того, что от меня никто не требует платы за благодеяние, а многие признают, что мне обязаны благодарностью? А того, что во время осады все горевали о своей участи, а я

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
жил, так же ни в чем не нуждаясь, как и в дни наивысшего благоденствия нашего государства? А того, что все покупают себе на рынке дорогие удовольствия, а я ухитрюсь добыть из своей души без расходов удовольствия более приятные, чем те? А если никто не мог уличить меня во лжи относительно всего, что я сказал о себе, то разве несправедлива будет похвала мне и от богов и от людей?

И несмотря на все это, ты утверждаешь, Мелет, что я при таких нравственных принципах развращаю молодежь? Нам известно, в чем состоит развращение молодежи, скажи же нам, знаешь ли ты кого-нибудь, кого я сделал из благочестивого нечестивым, из скромного – нахалом, из экономного – расточительным, из умеренно пившего – пьяницей, из трудолюбивого – неженкой или рабом другой низменной страсти? [21]

Но, клянусь Зевсом, – сказал в ответ на это обвинитель Мелет, – я знаю тех, кого ты уговорил слушаться тебя больше, чем родителей.

Согласен, – отвечал Сократ, – в вопросе о воспитании: вопрос этот, как все знают, меня интересует. Однако относительно здоровья люди больше слушаются врачей, а не родителей; в Народном собрании, как известно, все афиняне слушаются более разумных ораторов, чем родственников. Но ведь и при выборах в стратеги не отдаете ли вы предпочтение перед отцами и братьями и, клянусь Зевсом, даже перед самими собой тем, кого вы считаете специалистами в военном деле?

Да, – заметил Мелет, – потому что этого требуют общественный интерес и обычай.

В таком случае, – продолжил Сократ, – не кажется ли тебе странным, еще вот что: во всех действиях лучшие специалисты пользуются не только равноправием, но и предпочтением, а я за то, что меня считают некоторые специалистом в таком полезном для людей искусстве, как воспитание, подвергаюсь с твоей стороны преследованием в уголовном преступлении? [22]

В этом пассаже очевидно то, что Сократ все-таки признал себя специалистом именно в воспитании, зафиксировав тем самым свою причастность к формированию взглядов тех афинских граждан, что принимали самое активное участие в свержении демократии при тирании Четырехсот и при тирании Тридцати. И это признание себя специалистом только увеличивало груз ответственности Сократа перед его демократическим коллективом.

Далее в своей речи Сократ говорит о том, как, пытаясь выяснить разумность своих сограждан и начав общаться с теми государственными людьми, у кого была репутация мудрых людей и они стояли во главе города, Сократ увидел, что эти люди только кажутся мудрыми, причем тем самым вводит в заблуждение не только себя, но и других. Бросив тем самым тень на афинское государственное устройство, во главе которого стоят политические мошенники и недостойные люди, Сократ дальше критикует ремесленников, которые, зная свое собственное дело, также считали себя мудрыми, и эта ошибка заслоняла им ту мудрость, что у них была, и потому в итоге их можно также было считать невежественными [23].

Оценивая этот фрагмент выступления Сократа, можно не сомневаться в том, что критика за их невежество тех самых ремесленников, из которых, наверняка, состояла добрая треть судей, вряд ли улучшило их отношение к подсудимому. Кроме того, рассуждая на тему своей богоизбранности, Сократ фактически (во всяком случае по передаче Платона и Ксенофонта) ведет себя как позер, противопоставляя себя, как обладателя божественного голоса, всему остальному гражданству, не избалованному таким вниманием сверхъестественных сил.

Очень смелым звучит затем и оценка Сократом самого себя как воина, поставленного в строй богом-полководцем для того, чтобы заниматься философией и испытывать себя и других на предмет наличия у них мудрости, не отступая даже под угрозой смерти. И, по словам Сократа, даже если бы афиняне отпустили Сократа с суда с тем условием, что Сократ никогда больше не будет заниматься философией, а если будет в этом уличен, то будет казнен, то он, Сократ все равно бы не оставил своего занятия философией, так как при всей своей любви к родному городу и афинянам, слушаться скорее он будет бога, а бог поставил его заниматься философией [24].

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Поэтому Сократ вновь и вновь готов расспрашивать всех, пытаться, опровергать тех, в ком на самом деле не будет доблести, а этот человек уверен, что она у него есть. И так он будет поступать со всяким, кого он встретит, с молодым и старым, с чужеземцем и особенно с собственным афинским гражданином. «Можете быть уверены, – говорит Сократ судьям, – так велит бог и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу. Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, молодого и старого, заботиться раньше и сильнее не о телах ваших и не о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше, говоря вам: не от денег рождается доблесть, а от доблести бывают у людей и деньги и все прочие блага, как в частной жизни, так и в общественной» [25].

Вновь возвращаясь к тематике обвинения Сократа в развращении юношества, философ говорит о том, что следующие за ним по собственному почину молодые люди, у которых всегда бывает больше досуга – сыновья самых богатых граждан, действительно, рады бывают послушать, как он испытывает людей, и часто подражают ему сами, принимаясь пытаться других. Сократ предполагает, что они находят много множество таких, которые думают, что они что-то знают, а на деле ничего не знают, или знают одни пустяки. А от этого те, кого они испытывают, сердятся не на самих себя, а на того, кто обучил этим хитростям юношей, и говорят, что есть какой-то Сократ, негоднейший человек, который развращает молодых людей. А когда спросят их, что он делает и чему учит, то они не знают, что сказать, и чтобы скрыть затруднение, говорят то, что вообще принято говорить обо всех любителях мудрости: он-де занимается тем, что в небесах и под землей, богов не признает, ложь выдает за истину. И эти люди (прямо или опосредованно), пострадавшие от деятельности Сократа, по его словам, честолюбивы, могущественны и многочисленны. От их лица и обрушились на него, по мнению Сократа, Мелет, Анит и Ликон [26].

В этом фрагменте прений показательно то, что Сократ хорошо понимает социальную специфику своих учеников – это преимущественно сыновья самых богатых граждан, у которых больше всего досуга! И уже само это противопоставление, суть которого в том, что круг Сократа явно богаче и благополучнее, чем большинство граждан Афин в целом, как представляется, не могло не задеть судей, не могло не разбудить их «классовое чутье», столь характерную для демократических Афин социальную зависть.

Высказавшись по этому поводу, Сократ переходит в наступление и спрашивает Мелета о том, кто же по его мнению, тогда воспитывает афинское юношество правильно?

«Мелет отвечает: Афинские законы.

Сократ: Да не об этом я спрашиваю, любезнейший, а о том, кто эти люди, что прежде всего знают их, эти законы.

Мелет: А вот они, Сократ, – судьи.

Сократ: Что ты говоришь, Мелет? Вот эти самые люди способны воспитывать юношей и делать их лучшими?

Мелет: Как нельзя более.

Сократ: Все? Или одни способны, а другие нет?

Мелет: Все.

Сократ: Хорошо же ты говоришь, клянусь Герой, и какое множество людей, полезных для других. Ну вот они, слушающие, делают юношей лучшими или же нет?

Мелет: И они тоже.

Сократ: И члены Совета?

Мелет: Да, и члены Совета.

Сократ: Но, в таком случае, не портят ли юношей те, что участвуют в Народном собрании? Или и те тоже, все до единого, делают их лучшими?

Мелет: И те тоже.

Сократ: По-видимому, кроме меня, все афиняне делают их добрыми и прекрасными, только я один порчу. Ты это хочешь сказать?

Мелет: Как раз это самое».

Дальше Сократ приводит житейское наблюдение о том, что обычно на лошадях ездят все, но улучшают лошадей только немногие, которые являются именно знатоками верховой езды, и это означает, что высказывание Мелета неправильно; такого, чтобы все улучшали афинских юношей, а портил их только Сократ, быть не может даже в принципе! Однако Мелет понимает, что Сократ является специалистом в проведении именно таких вот аналогий и предусмотрительно не втягивается в дальнейший разговор на эту тему.

И тогда Сократ (с нашей точки зрения, ошибочно) ставит перед Мелетом предельно жесткий вопрос и получает на него такой же предельно жесткий и однозначный ответ.

«Сократ: ...Ну вот. А привел ты меня сюда как человека, который портит и ухудшает юношей намеренно или ненамеренно?

Мелет: который портит намеренно» [27].

Этим сознательным обострением дискуссии Сократ по сути поставил себя в очень уязвимое положение. Ведь сомневаясь в том, что присутствующие на заседании судьи и наблюдающие ход процесса простые афиняне могут научить юношество чему-то хорошему (в том числе искусству государственного управления), Сократ не просто их очень сильно обижал лично, но и шел вразрез тем обыденным представлениям, которые опять-таки великолепно отражены в вышедшей незадолго до суда над Сократом комедии Аристофана «Лягушки», где актер, обращаясь в антистрофе к хору, произносит буквально следующее:

«Постарайтесь изящней, помудрее говорить.  
Если страшно вам, бойтесь, что невежественный зритель  
Не оценит полновесно ваших тонких, острых мыслей,  
Попечения оставьте! Не заботьтесь! Страх смешон.  
Здесь сидит народ бывалый,  
Книгам каждый обучался, каждый правду разберет.  
Все – испытанные судьи,  
Изошренные в ристаньях,  
Так не бойтесь, спорьте смело,  
Состязайтесь. По заслугам зрители оплатят вам» [28].

Так вот, это пресловутое «по заслугам зрители оплатят вам» теперь играло явно не в пользу престарелого философа. И потому не случайно, что Платон в своей «Апологии Сократа» несколько раз сообщает нам, что многие судьи во время выступления Сократа что-то возмущенно выкрикивали, и он был вынужден специально просить их дать ему договорить.

Оказавшись по сути дела проигравшим по обвинению в порче юношества, Сократ переходит к пункту обвинения его в безбожии и введении им новых богов. Тут Сократ справедливо замечает, что разве бы он мог всю свою жизнь говорить о наличии у него божественного голоса – демония, если бы он не верил в наличие собственно божественных сил? Конечно, же нет!

Тут Сократ уточняет свое обвинение в отсутствии веры в богов и спрашивает Мелета: «Скажи, пожалуйста, яснее и для меня и для этих мужей (судей): то ли некоторых богов я учу признавать, а следовательно, и сам признаю богов, так что я не совсем безбожник и не в этом мое преступление, а только я учу признавать не тех богов, которых признает город, а других; или же ты утверждаешь, что я вообще не признаю богов, и не только сам не признаю, но и других этому научаю.

– Вот именно, я говорю, что ты вообще не признаешь богов.

– Удивительный ты человек, Мелет! Зачем ты это говоришь? Значит, я не признаю богами ни Солнце, ни Луну, как признают прочие люди?

– Право же так, о мужи судьи, потому что он утверждает, что Солнце – камень, а Луна – земля.

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
– Берешься обвинять Анаксагора, друг Мелет, и так презираешь судей и считаешь их столь несведущими по части литературы! Ты думаешь, им неизвестно, что книги Анаксагора Клазоменского переполнены подобными мыслями? А молодые люди, оказывается, узнают это от меня, когда они могут узнать то же самое, заплатив за это в оркестре иной раз не больше драхмы, и потом смеяться над Сократом, если бы он приписывал эти мысли себе, и к тому же столь нелепые» [29].

Далее путем несложной логической операции Сократ великолепно выходит из ситуации и по сути снимает с себя обвинение в безбожии. Спросив Мелета, можно ли признавать все лошадиное и людское, а лошадей и людей не признавать, Сократ добился, что так нельзя, ибо одно без другого невозможно. Следующим вопросом Сократ выяснил, можно ли признавать божественные знамения, а гениев не признавать. Мелет согласился с тем, что признавать следует и то и другое. Тогда Сократ спросил, а не являются ли гении детьми богов, а раз являются, то разве можно обвинять Сократа, который всегда говорит о своем божественном голосе (даймоне), и при этом не признает бога, который породил этого гения [30]. Ответить на это что-то внятное Мелет так и не сумел.

Вкратце пройдясь по пунктам обвинения, Сократ затем переходит в контрнаступление и обозначает свое общественное значение. Сократ говорит судьям: «О мужи афиняне, я защищаюсь теперь совсем не ради себя, как это может казаться, а ради вас самих, чтобы вам, осудивши меня на смерть, не проглядеть дара, который вы получили от бога. В самом деле, если вы меня убьете, то вам нелегко будет найти еще такого человека, который, смешно сказать, приставлен к городу как овод к лошади, большой и благородной, но обленившейся от тучности и нуждающейся в том, чтобы ее подгоняли. В самом деле, мне кажется, что бог послал меня городу как такого, который целый день, не переставая, всюду садится и каждого из вас будит, уговаривает, упрекает. Другого такого вам нелегко будет найти, о мужи, а вы меня можете сохранить, если вы мне поверите. Но очень может статься, что вы, как люди, которых будят во время сна, ударите меня и с легкостью убьете, послушавшись Анита, и тогда всю остальную вашу жизнь проведете во сне, если только бог, жалея вас, не пошлет вам еще кого-нибудь».

А что я такой, как будто бы дан городу богом, вы это можете усмотреть вот из чего: похоже на что-либо человеческое, что я забросил все свои собственные дела и столько уже лет терпеливо переношу упадок домашнего хозяйства, а вашим делом занимаюсь всегда, обращаясь к каждому частным образом, как отец или старший брат, убеждая вас заботиться о добродетели» [31].

Оценка себя как овода, приставленного богом к лошади, пусть большой и благородной, но обленившейся от тучности и нуждающейся в том, чтобы ее подгоняли, несомненно, отражает то истинное социальное значение, которым Сократ наделяет самого себя. Говоря современным языком, Сократ считает себя внутренним двигателем своего общества, этакой его совестью, критикующей изыяны и пороки полиса, и тем самым понуждающей его изменяться и улучшаться.

Безусловно, сравнение Сократа поистине гениально, собственно, с него начинается история осмысления взаимоотношений интеллектуальных индивидов и общества в целом. Однако, оценивая это именно таким образом и поражаясь сократовской смелости и пронизательности, следует отдавать отчет в том, что в контексте судебного разбирательства, данное сравнение звучало как некое обвинение полисного гражданства в неспособности самостоятельного движения к совершенству, как критика существующего строя, как обвинение стагнирующей демократии.

Последние моменты в понимании речи Сократа современниками, безусловно, усиливались тем, что тут же Сократ обвиняет то полисное большинство, что повинно в принятии плохих решений. Так, Сократ упрекает афинян за то, что они желали огулом осудить десятерых стратегов, которые не подобрали пострадавших в морском сражении при Аргинусских островах – судить незаконно, как и было затем впоследствии признано самими афинянами.

Тут, на контрасте с ошибающимся и морально слабым большинством, Сократ делает акцент на своей принципиальности и бесстрашии. Он говорит: «Тогда я, единственный из пританов, восстал против нарушения закона, и в то время, когда ораторы были готовы обвинить меня и посадить в тюрьму, и вы сами

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
этого требовали и кричали, – в то время я думал, что мне скорее следует, несмотря на опасность, стоять на стороне закона и справедливости, нежели из страха перед тюрьмой и смертью быть заодно с вами, желающими несправедливости (выделено автором).

Это еще было тогда, когда город управлялся народом, а когда наступила олигархия, то и Тридцать, в свою очередь, призвали меня и еще четверых граждан в Круглую палату и велели нам привезти из Саламина саламинца Леонта, чтобы казнить его... Только и на этот раз раз я опять доказал не словом, а делом, что для меня смерть, если не грубо так выразиться, – самое пустое дело, а вот воздерживаться от всего незаконного и безбожного – это для меня самое важное. Таким образом, как ни могущественно было это правительство, а меня оно не испугало настолько, чтобы заставить делать что-нибудь несправедливое, но когда вышли мы из Круглой палаты, четверо из нас отправились на Саламин и привезли Леонта, а я отправился домой. И по всей вероятности, мне пришлось бы за это умереть, если бы правительство не распалось бы в самом скором времени» [32].

Специально подчеркивая свою отличность от большинства граждан, ставящих свою жизнь выше моральных принципов, Сократ отказывается упрашивать и умолять судей о снисхождении, приводить детей и множество родных и друзей, надеясь таким образом их разжалобить. И он сам тут же поясняет причину этого, причем оговаривается, что она может не понравиться кому-нибудь из судей, и этот человек, рассердившись, подаст в сердцах свой голос против Сократа. А причина такова: Это родит нехорошо ввиду пожилого возраста самого Сократа, это не красит родной город, но самое главное, Сократу необходимо оправдывать свое прозвище мудреца.

Сократ говорит: «Как-никак, а ведь принято все-таки думать, что Сократ отличается кое-чем от большинства людей; а если так будут вести себя те из вас, которые, по-видимому, отличаются или мужеством или мудростью, то это будет позорно. Ведь, по мнению Сократа, который говорит о том, что ему много раз приходилось наблюдать, как вполне почтенные люди во время суда над собой проделывали такие удивительные вещи, как будто они думали, что если суд их не осудит, они станут бессмертными, и лично он считает, что такое поведение позорит и самих людей, кто так себя ведет, и весь город» [33].

При этом, в процессе своего первого выступления, Сократ позволяет себе два высказывания, оцениваемые нами как явно ухудшающие его восприятие судьями. Так, говоря о том, что он не боится смерти, Сократ считает, что он отличается от большинства людей только одним: недостаточно зная об Аиде, Сократ имеет мужество признавать, что он об этом не знает [34]. И в этом он весьма близок к своему хорошему знакомому, софисту Протагору из Абдер, который был изгнан из Афин в 411 году за написание трактата «О богах», началом которого были следующие слова: «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, – и вопрос темен, и людская жизнь коротка» [35]. А кроме того, известно и то, что у него есть специальный трактат «О том, что в Аиде». Так вот, данное высказывание Сократа вполне могло вызвать у граждан ассоциации между взглядами Сократа и Протагора, что вряд ли было воспринято ими положительно.

Кроме того, объясняя свою странную публично-политическую пассивность, Сократ произносит следующее: «Может в таком случае показаться странным, что я подаю свои советы частным образом, обходя всех и во все вмешиваясь, а выступать всенародно в вашем собрании и давать советы городу не решаюсь. Причина этому та самая, о которой вы часто и повсюду от меня слышали, а именно что мне бывает какое-то чудесное божественное знамение. Началось это у меня с детства: вдруг какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять меня к чему-то никогда не склоняет. Вот этот-то голос и не допускает меня заниматься государственными делами. И кажется, прекрасно делает, что не допускает.

Будьте уверены, о мужи афиняне, что если бы я попробовал заниматься государственными делами, то уже давно бы погиб и не принес бы пользы ни себе, ни вам. И вы на меня не сердитесь, если я скажу вам правду: нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно противиться вам или какому-нибудь другому большинству и хотел бы предотвратить все то множество несправедливостей и незаконий, которые совершаются в государстве (выделено автором). Нет, тот, кто в самом деле

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
ратует за справедливость, тот, если ему суждено уцелеть на малое время,  
должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не  
должен» [36].

И тут же, спустя несколько фраз, продолжает: «...Кажется ли вам после этого,  
что я мог бы прожить столько лет, если бы занимался общественными делами,  
занимался бы притом достойно порядочного человека, спешил бы на помощь к  
правым и считал бы это самым важным, как оно и следует? Никоим образом, о  
мужи афиняне! И никому другому это не возможно. А я всю жизнь оставался  
таким, как в общественных делах, насколько я в них участвовал, так и в  
частных, никогда и ни с кем не соглашаясь, вопреки справедливости, ни с  
теми, кого клеветники мои называют моими учениками, ни еще с кем-нибудь»  
[37].

По нашему мнению, данное заявление о том, что афинское демократическое  
большинство, а по сути дела правящий демос, несет в себе множество  
несправедливостей и беззаконий, в условии ведения суда как раз  
представителями этого самого демоса, просто обязано было стать для Сократа  
настоящей катастрофой.

Нет сомнений в том, что ставя в качестве некой «ударной точки» своего  
выступления принципиальное обличение демократического строя и того  
характерного для него большинства, участие в котором несовместимо с жизнью  
порядочного человека, Сократ явно рассчитывал вовсе не на оправдание, а на  
такое признание своей виновности, что, по мысли философа, еще раз со всей  
наглядностью бы и продемонстрировало ту самую беззаконность и  
несправедливость демократии, о которой он как раз и говорил. И можно  
представить себе то внутреннее удивление, что его ожидало после голосования  
судей по вопросу его виновности или невинности...

Итак, после прений сторон, первый этап судебного процесса был исчерпан.  
Присяжные приступили к голосованию по вопросу о виновности обвиняемого.  
Причем, непосредственно перед голосованием, Платон, по сообщению Диогена  
Лаэртца, взобрался на помост и, по афинской традиции, попытался выступить в  
поддержку Сократа. Однако стоило ему начать говорить: «Граждане афиняне, я  
– самый молодой из всех, кто сюда всходил.», как судьи закричали: «Долой!  
Долой!» и он был вынужден прекратить свое выступление [38].

Оценивая же попытку выступления Платона, следует считать ее скорее  
сыграншей в минус для Сократа, нежели в плюс. Все дело в том, что Платон  
являлся прямым родственником свергнутому афинским тиранам, Критию и Хармид  
были его дядями. Поэтому защита обвиняемого племянником тех, кто, наверняка  
были повинны в казнях родственников части судей, как раз и вызвала то самое  
фигурирующее в источниках раздражение в адрес Платона, которое не могло не  
сказаться на отношении и к Сократу.

Если же учесть тот факт, что еще один ученик Сократа, Ксенофонт, в этот  
момент времени находился в Персии, где руководил тем отрядом нанятых  
персидским царевичем Киром греческих наемников, что в итоге перешел на  
службу врага Афин Спарты. За свое лаконофильство Ксенофонт позже был лишен  
афинского гражданства, но уже в рассматриваемый период времени информация о  
том, что аристократический ученик Сократа проливает свою кровь за  
персидского царевича и спартанцев, автоматически ставила

Ксенофонта в один ряд с Алкивиадом, Критием и Хармидом. Таким образом, оба  
последних наиболее ярких учеников Сократа, Платон и Ксенофонт, как два  
камня на шее утопающего, объективно «топили» Сократа в глазах судей, делали  
его деятельность еще более социально подозрительной.

И тем не менее, результат голосования присяжных для многих оказался крайне  
неожиданным: при первичном голосовании за осуждение Сократа было подано  
всего 280 голосов, за оправдание 221 голос. Безусловно, этих 280 голосов  
для осуждения Сократа было вполне достаточно. Однако следует напомнить:  
первичное голосование присяжных лишь определяло, виновен человек или нет.  
Таким образом, чуть меньше половины афинских судей посчитали, что  
виновность Сократа так и не была доказана достаточным образом.

Действительно, если обратиться к тексту заявления в суд, то можно увидеть:  
из трех обвинений (Сократ повинен в том, что не чтит богов, которых чтит  
город, вводит новые божества, развращает юношество) реально доказанным  
оказалось только одно: Сократ действительно общался с афинским юношеством,  
Страница 199

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
точнее, по его словам, оно само общалось с философом. Вера же Сократа в богов, судя по всему, особых сомнений у присяжных не вызвала.

Однако доказанность связи Сократа с юношеством, благодаря остро поставленному Сократом вопросу о том, может ли имеющееся в Афинах демократическое общество учить молодежь, автоматически приобрела политическую окраску и оказалась достаточной для перевеса в пятьдесят голосов присяжных. С учетом же того, что вся эта политическая окраска судебных прений была инициирована самим же Сократом, становится понятно то удивление, что прозвучало в его речи после оглашения итогов первичного голосования.

Сократ сказал буквально следующее: «Многое, о мужи афиняне, не позволяет мне возмущаться тем, что сейчас случилось, тем, что вы меня осудили. Между прочим, и то, что это не было для меня неожиданностью. Гораздо более меня удивляет число голосов на той и другой стороне. Что меня касается, то ведь я и не думал, что буду осужден столь малым числом голосов, я думал, что буду осужден большим числом голосов» [39].

Тем самым становится очевидно: Сократ и не рассчитывал на успешный исход дела. Более того, он совершенно явно настраивался на то, что он будет осужден, демонстрировал свою готовность к этому, по сути планировал это, стремился именно к осуждению, а не к снятию всех обвинений. И судя по всему, именно поэтому стареющий философ так специально обострил разбирательство своего дела, сам сделал его политически острым, фактически превратил в свое собственное самоубийство.

После того как большинство присяжных гелизи вынесли решение о виновности Сократа и о том, что его деятельность представляет социальную опасность для полисного строя, наступил второй этап суда: судьям предстояло вынести наказание. При этом, согласно афинским традициям, обвиняемый имел право сам предложить себе наказание. Однако, по словам Ксенофонта, Сократ заявил друзьям, что назначить себе штраф – это значит признать себя виновным, даже в случае минимального штрафа, запятнать свою репутацию. А на это Сократ, прожив долгую добродетельную жизнь, идти не собирался [40].

Поэтому, осознавая, что любые полумеры явятся для него крайне неудачным исходом дела, не имея возможности уже оправдаться полностью, Сократ снова искусственно взрывает ситуацию своим следующим пассажем о том, как он прожил свою жизнь, и на что за это имеет право рассчитывать на суде.

«Чему по справедливости подвергнуться или сколько я должен уплатить за то, что ни с того ни с сего всю свою жизнь не давал себе покоя, за то, что ни старался ни о чем таком, о чем старается большинство: ни о наживе денег, ни о домашнем устройении, ни о том, чтобы попасть в стратеги, ни о том, чтобы руководить народом; вообще не участвовал ни в управлении, ни в заговорах, ни в восстаниях, какие бывают в нашем городе, считая себя, право же, слишком порядочным человеком, чтобы оставаться целым, участвуя во всем этом; за то, что я ни шел туда, где я не мог принести никакой пользы ни вам, ни себе, а шел туда, где мог частным образом всякому оказать величайшее, повторяю, благодеяние, стараясь убеждать каждого из вас ни о чем раньше, чем о себе самом – как бы ему быть что ни на есть лучше и умнее, не заботиться также и о том, что принадлежит городу, раньше, чем о самом городе, и обо всем прочем таким же образом...

Для подобного человека, о мужи афиняне, нет ничего более подходящего, чем получить даровой обед в Пританее, по крайней мере для него это подходит гораздо больше, нежели для того из вас, кто одержал победу в Олимпии, верхом или на паре или на тройке» [41].

Что мы видим в этом рассуждении вслух? Мы видим то, что:

– во-первых, Сократ обижает большинство (то есть и самих судей), упрекая их в том, что они всю жизнь занимаются только решением своих меркантильных вопросов, а вот он, Сократ, стоит выше всего этого;

– во-вторых, называя себя слишком порядочным, чтобы участвовать во всех заговорах и восстаниях в городе, Сократ по сути определял как не порядочных всех тех, кто боролся с тиранией Четырехсот и тиранией Тридцати, тем самым фактически оскорбляя тех судей и присутствующих, что были в рядах борцов (а таких, скорее всего, было довольно много!);



– в-третьих, определяя свою деятельность не иначе как благодеяние по отношению к тем, кого он делал лучше, Сократ, тем самым подчеркивал низкий моральный уровень большинства афинского демоса.

Понимая весь подтекст выступления Сократа, становится неудивительным, что когда Сократ заявил, что по его заслугам, как для человека, всю жизнь занимавшегося воспитанием молодежи, вместо всякого наказания ему вообще положен пожизненный обед за общественный счет в пританее, что было особой почестью, назначаемой только для олимпийцев и почетных граждан города, это вызвало среди судей только шквал возмущения.

Оценивая ситуацию как критическую, присутствующие на суде друзья Сократа, Платон, Критон, Критобул, Апполодор, выражают готовность заплатить за него штраф. Тогда Сократ говорит судьям, что ввиду скудности своих средств лично он может уплатить всего одну мину серебра, а вот друзья могут отдать за него тридцать мин.

Лично оскорбленные поведением и оценками Сократа, еще 80 из присутствующих судей переходят в лагерь противников Сократа и таким образом, за смертную казнь высказалось около 360 человек [42]. Поскольку против казни и за назначение денежного штрафа высказался всего 141 судья, наказание для Сократа было определено в виде смертной казни посредством принятия в тюрьме традиционного афинского яда цикуты (цианистого калия).

Выслушав смертный приговор, друзья Сократа зарыдали. Однако сам философ, с выражением полного спокойствия на лице, обратился к судьям и присутствующим с последней полагающейся ему по закону речью. Начав с того, что он вполне мог бы оправдаться и избежать казни, но принципиально не стал делать этого, так как его моральные принципы выше самой смерти, Сократ произнес то, что имело значение не для него, как индивида, а для всего полиса в целом. По версии Платона это звучало так:

«...От смерти уйти нетрудно, о мужи афиняне, а вот что гораздо труднее

– уйти от нравственной порчи, потому что она идет скорее, чем смерть. И вот я, человек тихий и старый, настигнут тем, что идет тише, а мои обвинители, люди сильные и проворные, – тем, что идет проворнее, – нравственной порчей. И вот я, осужденный, уйду на смерть, а они, осужденные истиной, уходят на зло и неправду; и я остаюсь при своем наказании, и они – при своем. Так оно, пожалуй, и должно было случиться, и мне думается, что это правильно.

А теперь, о мои обвинители, я желаю предсказать, что будет с вами после этого. Ведь для меня настало уже то время, когда люди особенно бывают способны пророчествовать – когда им предстоит умереть. И вот я утверждаю, о мужи, меня убившие, что тот час же за моей смертью придет на вас мщение, которое будет много тяжелее той смерти, что вы меня осудили. Ведь теперь, делая это, вы думали избавиться от необходимости давать отчет в своей жизни, а случится с вами, говорю я, совсем обратное: больше будет у вас обличителей

– тех, которых я до сих пор сдерживал и которых вы не замечали, и они будут тем невыносимее, чем они моложе, и вы будете еще больше негодовать. В самом деле, если вы думаете, что убивая людей, вы удержите их от порицания вас за то, что вы живете неправильно, то вы заблуждаетесь. Ведь такой способ самозащиты и не вполне возможен, и не хорош, а вот вам способ и самый хороший, и самый легкий: не закрывать рта другим, а самим стараться быть как можно лучше» [43].

Версия Ксенофонта несколько отличается от платоновской в деталях, но сходится в принципиальном. По Ксенофону, последняя речь Сократа звучала так: «Однако, афиняне, лица, подучившие свидетелей давать ложную присягу и лжесвидетельствовать против меня, и лица, слушавшиеся их, должны осознать свое нечестие и несправедливость. А мне почему чувствовать себя униженным больше, чем до осуждения, раз не доказана моя виновность ни в одном пункте обвинения? Не было обнаружено, что я приносил жертвы каким-то новым богам, вместо Зевса и Геры, и других богов, связанных с ним, или что при

клятве я называл других богов. А молодых людей как я могу развращать, если я приучаю их к перенесению трудов и экономии?

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Что же касается преступлений, которые караются смертной казнью – святотатства, прорытия стен, похищения людей, государственной измены, то даже сами противники не говорят, что я в чем-то из этого виновен. Таким образом, мне по крайней мере кажется странным, в чем вы усмотрели с моей стороны преступление, заслуживающее смертной казни. Но даже и несправедливый приговор не заставит меня чувствовать себя униженным: он позорит не меня, а тех, кто постановил его. Утешает меня еще и Паламед, смерть которого так похожа на мою: даже и теперь он вдохновляет поэтов на песни гораздо более прекрасные, чем Одиссей, виновник его несправедливой казни. Точно так же и мне, я уверен, засвидетельствует грядущее время как свидетельствует прошедшее, что я никого никогда не обижал, никого не испортил, а, напротив, приносил пользу людям, ведшим со мной беседы, уча их бесплатно, какому мог добру.

После этой речи он ушел; веселье выразалось в его лице, осанке, походке. Заметив, что его спутники плачут, он сказал: Вы, что? Вы только сейчас плачете? Разве не знаете, что с самого рождения я осужден природой на смерть? Да, если бы мне погибать безвременно, когда течет счастье, то несомненно нужно было бы горевать и мне и расположенным ко мне людям; если же я кончаю свою жизнь в ту пору, когда ожидаются в будущем разные невзгоды, то я думаю, что всем вам надо радоваться при виде моего счастья»

[44].

Поскольку Платон присутствовал на суде лично, а Ксенофонт отсутствовал, следует привести и те последние слова, обращенные к судьям, которые фигурируют у Платона и которые имеют для нас особую важность:

«Со мной, мужи судьи, случилось что-то удивительное. В самом деле, в течение всего прошлого времени обычный для меня вещий голос слышался мне постоянно и останавливал меня в самых неважных случаях, когда я намеревался сделать что-нибудь не так; а вот теперь, как вы сами видите, со мной случилось то, что может показаться величайшим из зол, по крайней мере так принято думать; тем не менее божественное знамение не остановило меня ни утром, когда я выходил из дому, ни в то время, когда я входил в суд, ни во время всей речи, что бы я ни хотел сказать. Ведь прежде, когда я что-нибудь говорил, оно нередко останавливало меня среди слова, а теперь во всем этом деле ни разу оно не удержало меня от какого-нибудь поступка, от какого-нибудь слова.

Как же мне это понимать? А вот я вам скажу: похоже, в самом деле, что все это произошло к моему благу, и быть этого не может, чтобы мы правильно понимали дело, полагая, что смерть есть зло. Этому у меня теперь есть великое доказательство, потому что быть этого не может, чтобы не остановило меня обычное знамение, если бы то, что я намерен был сделать, не было бы благом»

[45].

Сделав это замечание, еще раз демонстрирующее нам полностью рациональное происхождение так называемого демония Сократа, порассуждав о том, что в загробном мире его ждут лучшие из прежде живших людей и полубогов, в завершение Сократ сказал: «Но вот уже время идти отсюда, мне – чтобы умереть, вам – чтобы жить, а кто из нас идет на лучшее, это ни для кого не ясно, кроме бога» [46].

Так завершился суд над этим удивительным человеком, во всеуслышание заявившим о том, что его нравственные ценности стоят значительно выше человеческой жизни даже в том случае, если эта жизнь – его собственная.

Оценивая данное событие с общечеловеческой точки зрения, можно вполне согласиться с высказыванием известного антиковеда С. Я. Лурье: «Введение конституции Клисфена в Афинах и аналогичные процессы демократизации в других греческих полисах передали всю власть в государстве народному суду присяжных и Народному собранию. Эти коллективы не состояли из образованных людей, специально подготовленных к решению государственных важных вопросов; они состояли из случайных рядовых граждан, которые не в состоянии были разобраться в юридических тонкостях... Эти люди из массы, претерпевшие столько притеснений в предшествующую эпоху от образованных аристократов, выставлявших себя благодетелями народа, относились с подозрительностью и недоверием к интеллигенции, которая, как правило, состояла из

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
представителей привилегированных кругов» [47].

Однако, соглашаясь с С. Я. Лурье в общей оценке, как уже было сказано еще во введении к данной работе, нам представляется, что сведение «дела Сократа» только к противостоянию интеллектуального и высокоморального индивида с необразованной толпой, только сузит наше понимание значения Сократа как в истории Афин, так и в мировой истории, в том числе и скроет социальный смысл происходящего.

В связи с этим, следует учитывать и то, что спустя несколько десятилетий после «дела Сократа», аналогичному обвинению «в развращении молодежи и излишнем вольномыслии» был подвергнут прославленный афинский ритор Исократ. Его обвинитель Лисимах, так же как и Мелет, утверждал, что «молодежь, обученная красноречию, с ее помощью, будучи не правой, сможет одерживать победы в судебных процессах», что, по его мысли, нарушает равенство граждан среди выступавших на суде или Народном собрании! [48]. Однако, в отличие от пожилого Сократа, Исократ хотел жить. И потому, защищаясь, ритор действовал не вопреки, как Сократ, а полностью в русле общепринятых идеологических установок полиса, переведа, в конечном итоге, проблемный вопрос в другую, более безопасную для себя плоскость: «Порицать надо не тех юношей, что получают хорошее образование, а тех, кто стремится к славе» [49]. Ну а вопрос контроля за тем, кто чрезмерно честолюбив – по мнению Исократа, это уже проблема не учителя красноречия, а полисного гражданства в целом. Так, хитроумный Исократ, заслонившись понятной всем установкой и подчеркнuto уважительно общаясь с судьями, благополучно избегнул расправы и продолжал заниматься творчеством еще долгие годы.

Несомненно, что Исократ, хорошо знакомый с Платоном, в полной мере учитывал предшествующий опыт Сократа. Однако, как мы знаем, Сократ должен был хорошо помнить такой же предшествующий опыт судебного поражения со стороны Анаксагора! И тем не менее, с нашей точки зрения, Сократ сознательно пошел на обострение и по сути спровоцировал, заставил голосовать против себя 281 судью из пятисот [50].

Отвечая же на этот вопрос, следует заметить: в явно выраженном стремлении Сократа героически умереть, безусловно, присутствовало и желание общеэллински знаменитого, но уже очень пожилого философа уйти из жизни максимально красиво. Однако, с нашей точки зрения, в том удивлении, с которым Сократ отреагировал на слишком небольшой перевес голосов тех судей, что выступали за признание его виновным, слишком заметно было собственное понимание Сократа своей виновности перед афинским обществом и его демократическим строем. В отличие от присяжных, которые могли быть сбиты с толку пожилым возрастом, известностью и личной добропорядочностью подсудимого, сам Сократ никогда не строил себе иллюзий в своей социальной, а потому и ментальной, идеологической несовместимости с тем демократическим строем, что трансформировался к этому моменту времени уже в охлократию. И его последнее замечание о том, что его обличения несправедливости афинского строя являются еще сущим пустяком перед теми обличениями, что последуют из уст тех, кто придет после него, было не только пророческим: Сократ слишком хорошо понимал, как много было изъянов у той системы, в которой он жил и которой самой оставалось существовать уже весьма короткое время...

Суд над великим философом продлился всего один день и к вечеру завершился. Однако, по воле Судьбы, по-видимому, благосклонной к афинскому философу, все не закончилось так быстро, как на это надеялись обвинители Сократа. Исполнение вынесенного судебного приговора было отсрочено на месяц, и потому Сократ еще успел порадовать своих друзей и учеников новыми рассуждениями на свою излюбленную тему о добродетели и особенностях поведения тех, в ком живет искра божественного дара. И существенную часть этих уже по сути предсмертных речей великого мыслителя опять заняли критические замечания в адрес той толпы, того афинского демократического большинства, что осудило Сократа.

Глава 19. Сократ в дни Аполлона: титоговые мысли о индивиде и толпе

Итак, волею судеб приведение в исполнение смертного приговора в отношении Сократа было отсрочено на месяц ввиду того, что в Афинах в момент совершения суда шел праздник бога Аполлона, и специальный государственный афинский корабль со священным посольством (феорией) уже отбыл на остров Делос, где, по преданию, была родина бога Аполлона. По традиции, пошедшей еще с эпохи Тесея, казнить в это время было ритуально запрещено. Таким

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
образом, бог Аполлон словно подарил мыслителю, когда-то родившемуся также в посвященный ему месяц, дополнительные недели жизни. Подарил словно для того, чтобы тот окончательно обобщил все то, о чем говорил всю жизнь.

Как провел этот последний месяц своей жизни Сократ, прекрасно описывается в платоновских диалогах «Критон» и «Федон». Но прежде чем обратиться к ним, дадим слово Ксенофону: «По общему признанию, никто не запомнит, чтобы кто-нибудь встретил смерть с таким достоинством. После суда Сократу пришлось прожить еще целый месяц, и в течение всего этого времени он жил, как видели все близкие к нему люди, совершенно так же, как и в прежнее время; а в прежнее время его необыкновенное благодушное, ясное настроение возбуждало всеобщее удивление. Можно ли умереть прекраснее, чем так? Какая смерть может быть прекраснее той, когда человек умирает с таким великим достоинством? Какая смерть может быть счастливее самой достойной? Какая угоднее божеству, чем самая счастливая?» [1]

Так что же видели близкие люди Сократа в последний месяц жизни философа? Как мы уже узнали, принципиально ничего нового: Сократ продолжал творить, осмысливать, философствовать, делиться познанным со своими друзьями, щедро платившим сторожу афинской тюрьмы за возможность с утра до вечера быть вместе с тем, с кем они были уже много лет подряд. И все-таки нечто новое появилось... Анализ платоновских «Критона» и «Федона» показывает, что факт произошедшего суда и приближение кончины заставили Сократа:

– во-первых, еще раз уточнить свои представления об отношениях большинства и меньшинства, индивида и общества (причем, эти уточнения человека, которому больше нечего терять, теперь предстают перед нами в обостренно-жесткой форме, несвойственной Сократу более раннего периода);

– во-вторых, доработать собственные представления о бессмертии души, циклах ее перерождения, загробной жизни и посмертном воздаянии.

Поскольку цель данной работы заключается в том, чтобы, по возможности абстрагируясь от морально-этической, гносеологической и теологической стороны учений Сократа, попытаться выяснить истинную суть того социального конфликта между философом и афинским демократическим социумом, что, по нашему мнению, и привел к осуждению и фактическому самоубийству Сократа, мы оставим за рамками нашего рассмотрения второй момент в мыслительной деятельности Сократа и попытаемся проанализировать именно то, что имеет прямое отношение к нашей цели: итоговые сократовские представления об отношениях большинства и меньшинства, индивида и общества, демократии и критично настроенного интеллектуала.

Итак, обратимся к диалогам Платона, который лично навещал учителя в тюрьме и потому сумел донести до нас информацию о последних речах Сократа в максимально полном виде. В первом из тех двух платоновских диалогов, где описываются последние дни Сократа, «Критоне», все начинается с того, что друг Сократа Критон предлагает философу бежать из тюрьмы и спастись. При этом Критон беспокоится о том, что если Сократ не убежит из тюрьмы и все-таки примет смерть, то большинство людей будет думать, что друзья Сократа пожадничали дать денег за спасение философа. Ведь большинство, по словам Критона, не поверит, что осужденный философ сам не захотел уйти из тюрьмы, несмотря на все старания друзей и их уговоры.

Приводя данные слова Критона, следует сразу же пояснить: то, что громко называлось в Афинах тюрьмой для казнимых, на деле являлось ничем иным, как полуразрушенным домом на окраине города, охраняемым всего одним пожилым привратником. А все это потому, что афинское общество старалось не брать на себя ответственность за казнь граждан, самими условиями содержания заключенных, как ненавязчиво советуя им бежать и тем самым избавить полис от тягостной повинности приводить приговор в исполнение. Этот молчаливый намек обычно все понимали правильно, и большинство осужденных на смерть просто навсегда покидали полис. Большинство, но не Сократ.

Сократ в ответ на призыв Критона, быть, как все, и бежать, отвечает: «Но для чего же нам заботиться о мнении большинства? Люди со смыслом, которых скорее стоит принимать в расчет, будут думать, что это случилось так, как это случилось» [2]. Критон на это справедливо замечает (имея в виду недавно произошедшее осуждение Сократа именно большинством судей): «Но ты ведь уже видишь, Сократ, что необходимо также заботиться и о мнении большинства. Ведь теперь-то совершенно ясно, что большинство способно причинять зло не

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
только какое-нибудь маленькое, но и величайшее тем, кто перед ним  
оклеветан» [3].

На что Сократ отвечает следующим пассажем: «О если бы, Критон, большинство было бы способно делать величайшее зло с тем, чтобы быть способным и на величайшее добро! Хорошо бы это было! А то ведь оно (большинство. – прим. автора) не способно ни на то, ни на другое: оно не может сделать человека ни разумным, ни неразумным, а делает, что попало» [4].

Далее Сократ спрашивает Критона: «Значит, хорошие мнения нужно уважать, а дурные не нужно? И если хорошие мнения – это мнения людей разумных, а дурные – неразумных, тогда правомерен вопрос: Тому, кто занимается гимнастикой, следует обращать свое внимание на мнение, похвалу и порицание всякого или только одного, а именно врача или учителя гимнастики. И не приведут ли советы невежд к тому, что прекрасное тело, созданное тренировками и диетами, испортится?» [5].

Критон соглашается с тем, что слушаться нужно только того, кто является экспертом в своем вопросе, а мнения других могут все испортить. Тогда Сократ добавляет: Уж не так ли и в остальном, Критон, чтобы не перечислять всех случаев?

Критон снова соглашается с Сократом, и тогда престарелый философ подводит черту: «Стало быть, уж не так-то должны мы заботиться о том, что скажет о нас большинство, мой милый, а должны заботиться о том, что скажет о нас тот, кто понимает, что справедливо и что несправедливо, – он один да еще сама истина. Таким образом, в твоём рассуждении неправильно, во-первых, то,

что ты утверждаешь, будто мы должны заботиться о мнении большинства относительно справедливого, прекрасного, доброго и им противоположного». И это, по мнению Сократа, так, даже если кто-то скажет: «Да, но ведь большинство способно убивать нас», – неправильно. И даже то

обстоятельство, что большинство всегда способно убить одиночку, по мнению Сократа, не должно приводить к тому, чтобы человек, стремящийся быть достойным, стал учитывать мнение большинства [6].

Ведя логическую цепочку размышлений о справедливости и несправедливости, Сократ дальше приходит к выводу: «Справедливость нельзя нарушать даже в том случае, если это происходит вопреки мнению большинства и представляет опасность для того, кто решается на это» [7].

И уже отсюда Сократ приходит к итоговому заключению о том, что бежать из тюрьмы нельзя, так как это будет злом по отношению к законам того города, в котором Сократ сложился как личность, вырос, получил образование и прожил целую жизнь.

Более того, Сократ считает, что вопреки мнению большинства, нельзя воздавать несправедливостью за несправедливость, злом за зло, даже в том случае, если человеку приходится пострадать от тех, кто совершает несправедливость. При этом сам Сократ отдаёт себе отчет в своеобразии своего подхода к этому вопросу и заявляет следующее: «Я знаю, что так думают и будут думать немногие. Впрочем, когда одни думают так, а другие не так, тогда уже не бывает общего совета, а непременно каждый презирает другого за его образ жизни» [8].

Обосновав свое нежелание спасать жизнь тем, что главное – это не то, что подумают о Сократе и его друзьях большинство, а главное – сохранить справедливость, олицетворенную в законах, Сократ заканчивает свои рассуждения о неразумном и некомпетентном большинстве и разумном меньшинстве, диалог «Критон» завершается.

В «Федоне» в заключительном диалоге о земном существовании Сократа, как уже говорилось выше, прежде всего разбираются вопросы о душе и о том, каким образом она существует в земном и загробном мире, каким образом она напоминает свои прошлые путешествия и познания, каким образом реализуется механизм потустороннего воздаяния. Однако и в «Федоне» Сократ позволяет себе и несколько таких высказываний, что продолжают традицию рассуждений о большинстве (толпе) и меньшинстве (разумных индивидах) в «Критоне».

Так, объясняя своим друзьям, почему же он не боится предстоящего умирания,

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Сократ поясняет, что, с его точки зрения, те люди, которые подлинно занимаются философией, заняты, по сути дела, одним – умиранием и смертью [9]. На это его друг Симмий замечает, что если бы слова Сократа услышал афинский народ, то он, наверняка, решил бы, что правильно нападает на философов; ведь если философы, решит толпа, на самом деле желают умереть, стало быть, совершенно ясно, что они заслуживают такой участи [10].

И правильно решит, Симмий, – соглашается с ним Сократ, – только вот насчет того, что «толпе ясно», – ты говоришь неправильно. Толпе не понятно и не ясно, в каком смысле «желают умереть», а в каком «заслуживают смерти» истинные философы и какой именно смерти. Так что, – предлагает Сократ своему собеседнику, – лучше будем обращаться друг к другу, а толпу оставим в покое [11].

Ниже Сократ расшифровывает свой тезис: по мнению толпы, тому, кто не находит в плотских удовольствиях ничего приятного, и жить – то не стоит! Ведь он уже на полдороге к смерти, раз нисколько не думает о радостях! Но, невзирая на принятые в обществе мнения, истинные философы гонят от себя все желания тела, крепятся и ни за что им ни отступают, не боясь разорения и бедности, в отличие от корыстолюбцев из толпы, и столь же мало, в отличие от властолюбивых и честолюбивых, страшась бесчестия и бесславия, доставляемых жалкой жизнью [12].

Дальше Сократ вспоминает свою молодость и то, каким образом он пытался познать мир, и тут же еще раз уничижительно отзывается о толпе, которая, пытаясь понять суть вещей, шарит ощупью, словно в потемках [13].

Теперь, зная, как жестко и безапелляционно Сократ клеймит толпу, а по сути современное ему афинское охлократическое общество, насколько он возвышает над ней интеллектуально развитого и нравственно совершенного индивида, правомерно задаться вопросом: всегда ли Сократ мыслил именно таким образом, или позволил себе такие определения только на пороге смерти, после общественного осуждения, находясь в отчаянии, понимая, что наказать его еще больше, чем это случилось, общество уже не в состоянии?

Ответ на этот вопрос очевиден: Даже самый беглый анализ сократических произведений Платона и Ксенофонта показывает: Сократ не только так мыслил всегда, Сократ этого еще и никогда не скрывал! Более того, на этот момент мы уже неоднократно обращали внимание в данной работе. Так, в платоновском диалоге «Алкивиад Второй» Сократ говорит своему молодому другу: «Скажи же, во имя Зевса, разве ты не думаешь, что среди граждан нашего города лишь немногие разумны, большинство же лишено разума, и их – то ты и называешь безумцами?»

Алкивиад. Да, я так думаю.

Сократ. Но неужели ты считаешь, что среди стольких безумцев мы можем безмятежно жить в своем государстве, не подвергаясь тычкам и пинкам – всему тому, что привычно делать безумцам – и не расплатиться за это?» [14].

И заявляя все это с такой безапелляционной прямоотой, в другом диалоге Сократ буквально взывает к своему ученику: «Не дай, Алкивиад, развратить себя афинскому народу и не стань уродлив. Ведь я очень опасаясь, что ты, став приверженцем народа, не развратился им: ведь это приключилось уже со многими достойными афинянами. «Народ отважного Эреxfея» на вид очень хорош, но надо сорвать личину, чтобы он предстал в своем истинном свете; прими же предосторожность, какую я тебе посоветовал...» [15].

С учетом того, что данные диалоги Сократа с Алкивиадом имели место тогда, когда Сократу было примерно сорок – сорок пять лет, можно не сомневаться в том, что к моменту своего осуждения философ популяризировал свои взгляды (и тем самым развращал молодежь!) не менее чем тридцать – сорок лет подряд. И потому неудивительно, что некоторые из его сограждан оценивали данную деятельность не иначе как подрывную, разрывающую устои имеющегося демократического строя, покоящегося как раз на гегемонии «неразумной толпы»!

Ограничимся этим. Многократно говоря о том, как низко Сократ оценивал толпу и демократическое большинство, мы можем с полной уверенностью говорить о том, что Сократ никогда не скрывал своих антидемократических взглядов. А то, какими социально опасными для афинской демократии были те его оценки

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
некомпетентного большинства, что оказались сделаны им непосредственно перед смертью, только подчеркивает удивительную последовательность Сократа в своих убеждениях, его подмеченную софистом Протагором способность «об одном и том же всегда говорить одно и то же».

И то обстоятельство, что данный антидемократизм внешне имел не социальную, а мировоззренческую, философскую, природу, сути происходящего не меняло: выходя в общество, становясь частью тех ментальных установок, что Сократ сообщал своим слушателям, оказываясь фрагментом полисного общественного сознания в целом, данный теоретикофилософский антидемократизм все равно превращался в антидемократизм социальный, становился идеологическим оружием антидемократических сил даже в том случае, когда сам Сократ этого не хотел.

Искренне и глубоко презирая слепую невежественную толпу, начиная примерно с тридцати пяти–сорока лет, Сократ был вполне готов к тому возмездию, которое могло последовать в его адрес со стороны этого многоголового слепого монстра, не ведающего добродетели. И потому тогда, когда это наконец случилось, Сократ мог только радоваться тому, что он уже так стар, что большую часть того, что он запланировал выполнить в своей жизни, он уже выполнил: Сократ успел передать эстафету своей разумности в новые поколения, подготовил таких новых критиков существующего строя, которые, словно оводы обленившуюся растолстевшую лошадь, продолжили жалить демократически–охлократический полисный строй вплоть до полного его умирания и исторического обновления.

И если мы обратимся к тем событиям, что имели место в идеологическом пространстве наступившего в Элладе IV века до н. э., то легко увидим, что на большей части из них имелись явно сократовские мыслительные следы. Обиженный на родные Афины за казнь Сократа, Ксенофонт в «Киропедии», «Греческой истории» и «Воспоминаниях о Сократе» подверг демократические Афины такому вдумчивому историческому анализу, который оказался хуже самой разгромной критики.

Одевавшийся, как и Учитель, в рваный плащ Антисфен, а вместе с ним и Диоген Синопский, создали кинизм, который буквально уничтожал моральные основы того строя, что казнил Сократа. Платон всю свою жизнь создавал идеологические основы того идеального общества, что должно было прийти на смену несовершенного полисного строя, где либо господствовала необразованная толпа, либо к власти рвались тираны. Киренаик Аристипп, а затем и его последователи создали гедонизм и стоицизм, которые, различаясь между собой, тем не менее сходились в том, что рекомендовали наиболее разумным гражданам не вести общественно–политическую деятельность и, сконцентрировав их интересы на семье и друзьях, тем самым еще больше ослабили полисный строй, оставив его на откуп только необразованным и хамам. Попавший в юности под влияние идей Сократа, Исократ, а затем и Аристотель создали такую концепцию заменяющего собой вакханалию охлократии «идеального правителя–монарха», которая, воплотившись в Филиппе и Александре Македонских, под стенами Херонеи и Фив окончательно разгромила и сами Афины, и остатки Второго Афинского морского союза, и эллинские полисные демократии.

Началом же всего этого был Сократ...

И потому можно не сомневаться: имей возможность заглянуть в свое собственное будущее, афинское демократическое общество, не колеблясь, приговорило бы Сократа к смерти еще в самом начале его маевтической деятельности, уже в сороковые–тридцатые годы V века до н. э., когда к нему пришли его первые блестящие ученики – Критий, Хармид, Алкивиад.

Однако, как известно, в истории нет сослагательного наклонения, в ней все происходит именно так, как это случается. Презирающий политические основы и традиции родного демократического строя, не скрывающий этих и других своих оппозиционных взглядов, Сократ прожил очень долгую по меркам своего мира жизнь и подошел к черте, подводящей итог его земного существования в возрасте семидесяти лет, обладая всеэллинской известностью, окруженный благодарными учениками и верными друзьями.

Праздник покровителя Сократа, Аполлона – Делии, продолжался в Афинах целый месяц. Но, к сожалению, даже тридцать дней однажды заканчиваются. По легенде, когда корабль с религиозным посольством к богу Аполлону возвратился в Афины с Делоса и Сократ был обречен, в темницу к нему пришел

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
его друг Аполлодор. Он принес красивый шерстяной хитон и столь же дорогой гиматий и стал просить, чтобы Сократ выпил яд, одевшись в этот хитон и гиматий. Он говорил, что в такой одежде Сократа не будет стыдно положить в могилу и его тело будет убрано подобающим образом, как и положено лежать выдающемуся и уважаемому человеку своего времени. Таковы были слова Аполлодора. Сократ же остался невозмутим и, обратившись к сидящим рядом Критону, Симмию и Федону, сказал: «Высокого обо мне мнения этот Аполлодор, если может думать, будто, после того как я выпью эту заздравную чашу, он еще будет видеть Сократа. Ведь если он полагает, что тот, кто скоро будет распростерт у ваших ног на полу, – это я, он, очевидно совсем не знает меня [16].

Так, в самый последний день своей жизни, еще раз подчеркнув свое презрение к толпе и к мнению большинства, зафиксировав тезис о том, что настоящий философ должен отличаться от ее представителей решительно всем, и не дорожить какими-то там красивыми хитонами и гиматиями, Сократ по сути дает понять: его отказ бежать из тюрьмы на самом деле связан вовсе не с его уважением к законам родного полиса, а, скорее, с уважением к самому себе, с уважением самого себя за такое несходство с толпой, которое, в конечном итоге, и привело Сократа к казни.

Умирая, Сократ явно гордился собой. Он сумел прожить так, как он желал, и теперь ему было нужно только одно: умереть не тогда, когда ему прикажут, а когда он сам посчитает это для себя удобным и целесообразным. А поскольку затягивание процедуры испивания чаши с ядом автоматически делало бы Сократа таким, как все его предшественники, уподобляло бы его не философам, а людям толпы, верный себе и своим принципам, неожиданно для всех, Сократ сам торопит палача и самым заинтересованным образом получает от него необходимые инструкции.

Его предельно корректное, очень доброе, какое-то просветленное поведение в последний час жизни тронуло даже главу коллегии палачей, который, как передает Платон, поговорив с Сократом и даже извинившись перед ним, затем заплакал и ушел из тюрьмы, не выдержав приготовления к смерти этого добрейшего из всех людей Афин и последующего его превращения в остывающий труп.

Когда Сократ был полностью готов к принятию яда, Критон попросил его не спешить, так как до заката солнца было еще далеко. Более того, в афинской тюрьме вполне позволялось принимать отраву даже много позже назначенного времени исполнения приговора, смертникам позволяли хорошо поужинать, выпить вина, даже насадиться любовью. Однако Сократ отвечает на это тем, что ему нет смысла что-то там выгадывать и смешить самого себя, цепляясь за жизнь и дрожа над ее остатками. С этими словами, на несколько часов опережая положенное время казни, сохраняя полное спокойствие, Сократ взял чашу с цикутой, поднес ее к губам и выпил до дна, как говорили затем присутствующие на казни, спокойно и легко [17].

Друзья Сократа, сидевшие с ним рядом – Критон, Федон, Аполлодор, заплакали и заголосили. Сократ как мог постарался успокоить их, пристыдил их как мужчин, и они стихли. Как и было ему рекомендовано палачом, Сократ какое-то время ходил по камере, а затем, когда ноги стали плохо его слушаться, лег на ложе. Цианид медленно парализовывал тело философа, холод дошел уже до живота, и тут Сократ, обратившись к Критону, произнес последнюю просьбу: в благодарность за исцеление души Сократа от брэнного тела, следует обязательно принести богу Асклепию в дар петуха.

После этого Сократ вздрогнул, а его взгляд остановился. Один из величайших философов всех времен и народов умер...

Оценивая произошедшее в контексте того, о чем мы говорили в этой главе – контексте противопоставления невежественной толпы и разумного индивида, все описанное трудно назвать казнью. Скорее это было красиво обставленное самоубийство того, чье время – не только физическое, но и историческое, уже заканчивалось по тем обстоятельствам, что совершенно не зависели от приговора суда-гелиэи.

Умирая, Сократ остался выше своего общества, совершенно так же, как и когда он жил. Умирая, он просто еще раз подтвердил все свои тезисы уже не в теории, а в реальной практике. Умирая осужденным, но на самом деле Сократ сам приговорил свой гражданский коллектив на осуждение не только в глазах



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
современников, но и в глазах тысяч последующих поколений.

Согласно легенде, донесенной до нас Диогеном Лаэртием, после смерти Сократа афиняне осознали позор содеянного и раскаялись: они закрыли гимназии и палестры, Мелета осудили на смерть, остальных – на изгнание, а в честь Сократа воздвигли бронзовую статую работы Лисиппа, поместив ее в хранилище утвари для торжественных шествий; а когда Анит приехал в Гераклею, гераклеяцы в тот же день выгнали его вон [18].

Однако исторические источники этого не подтверждают: к сожалению, для того чтобы наступило время общественного раскаяния, обычно требуется, чтобы изменилось само общество, а для этого нужны целые десятилетия, а то и столетия. Поэтому, будучи объективными, нам следует все-таки признать, что после смерти Сократа Афины просто продолжили жить дальше. Точнее, уже неся в себе метастазы того, что мы сейчас называем кризисом полиса, доживать...

Сократ ничего этого уже не знал. Но, как минимум, он все равно знал то, что относилось непосредственно к его собственному восприятию в веках, знал то, что он сказал Гермодору, то, что мы не можем не процитировать в своей работе еще раз: «Мало того, если я буду предан казни несправедливо, то это будет позором для тех, кто предаст меня казни несправедливо: ведь если быть несправедливым позорно, то как же не позорно вообще что бы то ни было делать несправедливо? А для меня же позорного в том, что другие не могут по отношению ко мне ни судить, ни поступать справедливо?»

Как я вижу, и люди прежних времен оставляют о себе неодинаковую память в потомстве, вне зависимости от того, были ли они виновниками несправедливости или жертвами ее. Я знаю, что и я, если и буду предан казни, встречу сочувствие в людях, – не такое, как те, кто предаст меня казни, потому что – я в том уверен – всегда в мою пользу будут свидетельства людей, что я ни к кому никогда не относился несправедливо и никого не сделал хуже, а, напротив, всегда старался своих друзей сделать лучше» [19].

На этом мы завершаем наш анализ биографии и творчества великого Сократа Афинского. Нам остается лишь систематизировать все сказанное выше и, окинув взглядом все нюансы взаимоотношений выдающегося философа с несовершенным тогда (впрочем, так же, как и сейчас) демократическим обществом, прийти к тем нашим итоговым выводам, что будут соответствовать сформулированным в введении к работе нашим целям и задачам.

## Глава 20. Сократ и афинская демократия

В завершающей главе нашего исследования следует прямо ответить на тот вопрос, что являлся для нас все это время приоритетным: в чем же заключалась истинная суть того социального (и как производного от него идеологического и политического) конфликта между философом и афинским демократическим социумом, что привел к осуждению и фактическому самоубийству Сократа. Почему отношения между Сократом и афинской демократией оказались настолько непримиримыми, что закончились казнью внешне совершенно безобидного философа-моралиста?

Отвечая на этот вопрос, следует сразу же заметить: проведенное нами рассмотрение основных воззрений сына Софрониска явно показывает, что, действительно, формально являясь довольно отвлеченными и заглуженными в этику, на самом деле они вовсе не были какими-нибудь там миролюбивыми или гуманистическими. Более того, следует сказать и следующее: рассматривая жизненный путь Сократа именно таким образом, как это предпринято в данной работе – разделяя видимую, так сказать, официальную, сторону его биографии и существо его философских взглядов и их экстраполяцию в реальную жизнь полиса, в идеологическую и политическую ее сферы, легко заметить, что они, мягко говоря, не совпадают.

Поэтому для поиска окончательного ответа на наш главный вопрос, давайте сначала рассмотрим, как выглядит жизнь Сократа с точки зрения его официальной биографии, что фигурирует в источниках о действиях и поступках афинского философа. Так сказать, сначала создадим биографическую карту Сократа, которую мы затем сопоставим с его картой социально-политической.

Биографическая карта Сократа

1. Сократ родился в семье полноправных афинских граждан.
2. Сократ получил хорошее для своего времени образование.
3. Сократ всю свою жизнь занимался тем, что, общаясь с молодежью, заставляя ее задумываться о различных нравственных проблемах, учил искусству диалога и тем самым, по его словам, подготавливал к сложному искусству государственного управления.
4. За свою деятельность примерно в возрасте 40 лет Сократ был признан официальным рупором бога Аполлона – дельфийской пифией, в качестве мудрейшего из всех современников.
5. В первое десятилетие начавшейся Пелопоннесской войны Сократ трижды принимал участие в боевых действиях, проявил себя как храбрый воин, и даже спас по меньшей мере одного афинского гражданина – Алкивиада.
6. После этого, в 422 году, педагогическая деятельность Сократа была подвергнута разгромной критике в комедии Аристофана «Облака». Однако зрители не согласились с оценкой Сократа Аристофаном, и потому комедия заняла лишь второе место.
7. 420–406 годы до н. э. проходят в Афинах под знаком Алкивиада, талантливого ученика Сократа, несколько раз оказывающего Афинам существенную пользу, однако из-за чрезмерных амбиций и распушенности трагически закончившего свои дни в изгнании.
8. 411–410 годы до н. э. – Сократ никак не отнесся к так называемой тирании Четырехсот, в которой приняли участие многие его друзья и ученики.
9. 406 год до н. э. – являясь пританом городского Совета (Буле), Сократ отказывается ставить на голосование вопрос о казни десяти стратегов, косвенно повинных в гибели афинян, выпавших в море во время победного сражения в битве у Аргинусских островов. Несмотря на то, что сначала поведение Сократа вызывает сильнейшее общественное раздражение, спустя уже самое короткое время его взвешенная позиция была признана все-таки правильной.
10. 404 год до н. э. – Сократ мужественно отказывается выполнять указания тирании Тридцати, во главе которой находятся его собственные ученики – Критий и Хармид.
11. 404 – 399 годы до н. э. – продолжая свою привычную деятельность, Сократ конфликтует с одним из активных сторонников победившей демократии – Анитом. Дело заканчивается судебным обвинением Сократа в непочтительном обращении с полисными богами, введении новых богов, развращении молодежи.
12. Мужественно ведя себя на суде и будучи приговоренным к смертной казни, Сократ так же мужественно принимает свою смерть, ради уважения к законам своего города отказавшись от реальной возможности побега.

Как можно увидеть, представленная в таком виде биография Сократа может вызывать только искреннее уважение: Сократ – настоящий гражданин, истинный сын своего Отечества, человек, искренне любящий свою Родину и свой политический строй. Однако давайте посмотрим теперь на нее через так называемый «социальный фильтр» глазами являющегося политическим гегемоном Афин демоса, прежде всего глазами доминирующих на Народном собрании социальных низов. Создадим так называемую «социальнополитическую карту Сократа в глазах демоса», а затем сравним ее с биографической, осуществим их взаимное наложение.

Социально-политическая карта Сократа глазами демоса

1. Сократ родился в бедной семье, однако уже с самого детства попал в круг афинской аристократической элиты, быстро обзавелся там связями и по сути, отныне обслуживал именно этот социальный слой, обучая детей богачей и аристократов тому искусству логического диалога, благодаря которому они впоследствии побеждали простых афинян в политических дискуссиях.
2. Сократ обучался у признанного атеиста Анаксагора, впоследствии с позором

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
изгнанного из Афин и умершего на чужбине. Водил дружбу с гетерой-иностранкой Аспасией, сумевшей уйти от суда только благодаря личному заступничеству своего гражданского мужа Перикла.

3. Общаясь с молодежью, Сократ передавал ей следующие собственные убеждения:

- народное большинство является невежественной косной массой, не способной познать добродетель;
- имеющиеся в Афинах демократические политики приносят городу только вред тем, что они не ведут народ к лучшей жизни, а потакают невежественной толпе, следуют за ее прихотями, боясь сказать что-то против, и тем самым потерять народное расположение;
- демократическое избрание должностных лиц жребием является гибельным для города, так как никто не хотел бы избирать себе жребием на бобах врача или рулевого. Тем самым демократия – неправильная форма политического устройства, приводящая Афины к постоянным поражениям и невзгодам;
- править обществом имеют право только те немногие граждане, что имеют к этому божественный дар и получили специальное образование, по сути дела те, кто входил в афинскую элиту – аристократы и богачи;
- вообще, задача добродетельного человека состоит в том, чтобы заниматься не общественно-политической деятельностью, а самопознанием, самоограничением и совершением таких нравственных поступков, которые позволят индивиду сохранить верность своим принципам даже вопреки мнению народного большинства;
- стремящиеся к знаниям не должны считать авторитетами своих родителей и родственников, так как знания и добродетель не передаются по наследству. Молодежи следует учиться только у тех людей, что (типа самого Сократа) имеют для этого определенный божественный дар;
- поскольку нравственно совершенный индивид всегда выше своего общества, это означает, что в принципе он может быть к нему и не привязан. В случае конфликта со своим обществом он получает моральное право и возможность реализовать себя в любом другом обществе (как Алкивиад и Ксенофонт в Спарте), даже во враждебном для собственной страны;
- боги на самом деле не такие, какими их изображают в мифах и сказаниях. Это не беспрестанно ссорящиеся и прелюбодействующие антропоморфные существа, а некие божественные сущности (типа мирового Ума Анаксагора), которым на самом деле вовсе не нужны жертвы, приносимые людьми и полисами, но которые с интересом наблюдают за всем происходящим на Земле и иногда (в виде демония самого Сократа) ведут по жизни наиболее достойных;
- душа человека после смерти не находится отныне в Аиде (как это описывается в мифах), а по воле богов совершает многочисленные перерождения и таким образом копит в себе информацию, приобретенную в прошлых жизнях;
- Земля – это не тот плоский блин, как повествуется в официально признанных космогонических версиях. Земля – если взглянуть на нее сверху, похожа на мяч, сшитый из двенадцати кусков кожи и пестро расписанной разными цветами.

1. Пифией Сократ был признан мудрейшим из всех людей по запросу Херефонта, который за свои взгляды (близкие к атеизму) не раз подвергался в Афинах беспощадной критике в комедиях Аристофана.

2. Участвуя в военных походах, Сократ проявил себя скорее как совершавший странные поступки чужак, нежели как храбрый воин, убивавший врагов.

3. Разгромив вредную деятельность Сократа в своей комедии «Облака», Аристофан просто чересчур поторопился, так как многие афиняне еще не понимали, о ком идет речь, плохо знали суть учения Сократа. Однако позже позиция комедиографа была полностью поддержана демократическими кругами.

4. Ученик Сократа Алкивиад принес Афинам целый ряд бедствий: «дело гермокопидов», разгром Сицилийской экспедиции, Архидамова война, морские поражения от Лисандра. Его участие в свержении тирании четырехсот было не

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
принципиально: моряки, находящиеся на острове Самос, сами отказались  
признавать антидемократический переворот еще до прибытия Алкивиада.

5. 411–410 годы до н. э. – Сократ никак не отнесся к так называемой тирании  
Четырехсот, в которой приняли участие многие его друзья и ученики. А это  
означает, что по сути он ее поддерживал, во всяком случае относился к ней с  
симпатией.

6. 406 год до н. э. – являясь пританом городского Совета (Буле), Сократ на  
практике реализовал свое убеждение, что индивид выше всего общества,  
полностью парализовав работу Народного собрания, стремящегося осудить  
стратегов, командовавших флотом у Аргинусских островов. Тем самым он  
показал, что не сочувствует тысячам тех граждан, что потеряли в битве своих  
родственников, ставит свои личные принципы над интересами родного социума.

7. Во время тирании своих учеников, Крития и Хармида, имея к этому времени  
огромный общественный авторитет, вместо того, чтобы призвать людей к  
свержению Тридцати, Сократ ведет с тиранами какие-то там философские  
разговоры о том, о чем можно говорить с молодежью, а о чем нельзя, и никак  
за это ими не наказывается.

8. 404 – 399 годы до н. э. – продолжая свою привычную деятельность и  
рекомендуя сыну не брать в пример отца-демократа, Сократ конфликтует с  
самим этим отцом, одним из активных сторонников победившей демократии,  
Анитом, дело заканчивается обвинением Сократа, судом и смертным приговором.

9. Во время суда Сократ неоднократно обличает судей и присутствующих  
граждан в их недалёковидности, возвеличивает свою роль в жизни города и  
издевательски требует себе не наказания, а причисления к тем самым  
уважаемым гражданам, что получают право бесплатно обедать в здании  
городского Совета. Мужественно принимая свою смерть, дряхлеющий Сократ  
просто использует судебный приговор для того, чтобы красиво уйти из жизни.

При этом, вплоть до самой последней своей минуты, Сократ продолжает  
критиковать общественный строй Афин, оскорблять обвинениями в  
невежественности и несправедливости общественное большинство.

Итак, что же мы видим? Мы видим явное несовпадение той героически –  
«причесанной» биографии Сократа, по которой формируется современное  
представление об этом великом человеке, и того социально-философского ее  
восприятия, что было характерно для тех его современников, что входили в ту  
пеструю общественную группу, что называлась афинским демосом. И все это  
означает следующее: нравится это кому-то или нет, но, если честно называть  
вещи своими именами, ситуация выглядит следующим образом: Сократ являлся  
последовательным оппозиционером существующему в Афинах строю; сначала  
демократическому, затем охлократическому и даже немного тираническому. И  
именно это, собственно говоря, и привело его к открытому конфликту с  
реальностью демократического общества. А уж, собственно, гибель Сократа, с  
нашей точки зрения, следует все-таки записывать не на счет его полуса, а  
считать это собственным решением философа, продиктованным всеми теми  
обстоятельствами, что были нами уже рассмотрены выше.

Нет никаких сомнений в том, что социальная оппозиционность Сократа была  
прямым следствием того его идеализма, который носил скорее не философскую,  
а морально-этическую подоплеку. Осознавая генетически присущий себе  
творческий дар, действительно не интересуясь накоплением материальных благ  
и высоким общественным статусом, Сократ просто мечтал, чтобы все окружающие  
стали такими же, как он сам – творческими, интеллектуальными,  
высокоморальными, доброжелательными. Однако из истории мы уже знаем, что  
периодически возникая в том или ином обществе, морально-этический идеализм  
не только является верным показателем кризисности и даже пережиточности  
данного общества, но и обязательно становится наиболее беспощадным  
классовым оружием, каким, например, явились и гильотина Марата и  
Робеспьера, и револьвер Веры Засулич, и бомбы Халтурина и Кибальчича.

Не стало исключением и афинское общество эпохи Сократа. Придя примерно к  
тридцати годам жизни к созданию собственной философской, а по сути  
морально-этической концепции, посредством своих маевтических бесед активно  
вводя ее в общественное сознание, однажды Сократ (так, как это часто и  
бывает с выдающимися Творцами) просто потерял над ней свой контроль. Сделав  
ее общественным достоянием, Сократ подарил ее тем, кто увидел в ней не

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
столько гуманистические научно-теоретические построения, сколько (как Алкивиад и Критий) возможность изменения сиюминутной общественной практики в свою личную пользу, в пользу своего социального строя.

Так, оставаясь Творцом, Создателем своей концепции, неся за нее всю полноту и моральной и, как выяснилось позже, судебной ответственности, даже отказываясь признавать многих своих слушателей своими учениками, в общественном сознании Сократ все равно постепенно стал восприниматься как некий «мыслитель», который создал такую свою творческую лабораторию – «мыслительню», в которой вызревают не только подозрительные на вид абстрактные идеи, но и те вполне реальные люди, что попытаются вернуть их в общество примерно так, как сейчас детонатор вворачивается в ручную гранату.

При этом, подходя к нашему ответу на то, в чем же состояли те или иные конфликтные нюансы взаимоотношений между Сократом и его демократическим обществом, следует заметить, что после проведенного нами исследования было бы научно некорректным употреблять фразу «Сократ и афинская демократия». Ведь произведенный нами анализ эпохи Сократа и его собственной биографии явно свидетельствует о том, что за почти полвека творческого философствования сына Софрониска неоднократно менялась и сама афинская демократия (как социальный фон восприятия результатов мыслетворчества философа), так и сам Сократ. Подходя к ситуации диалектически, философски, можно даже было бы говорить о взаимоотношениях между афинскими демократиями и Сократами, которые десятилетие от десятилетия не только меняли отношения друг к другу, но и существенно изменялись внутренне.

Однако в рамках данной работы мы ограничимся тем, что просто отойдем от упрощенно-усредненного обобщающего подхода и попытаемся выделить те три основных этапа во взаимоотношениях Сократа и афинской демократии, что более или менее адекватно (по нашему мнению) передают суть внутренней эволюции и самого Сократа и демократии.

В этой связи, следует заметить, что сама по себе, терминологически, демократия – это не более чем форма определенным образом сконструированного властного устройства, социальное, политическое и идеологическое наполнение и содержание которого (а также экономическое и ментальное) в различных обществах и в различные исторические периоды их существования может меняться не только существенно, но и принципиально, даже радикально.

Так вот, с нашей точки зрения, в отношении Сократа и афинской демократии целесообразно выделить не менее трех этапов, более или менее удачно отражающих эволюцию как самого философа, так и имеющейся при его жизни афинской демократии. Вот они.

Три основных этапа взаимоотношений Сократа и афинской демократии

Этап первый, социально-комфортный для Сократа: эпоха от рождения Сократа (470/469 год до н. э.) до начала процессов над Фидием и Анаксагором (до середины 430-х годов до н. э.)

В этот период времени афинская демократия в целом сохраняла те традиции Солоновско – Клисфеновского периода, которые прекрасно переданы в стихах самого Солона:

«Сердце велит мне поведать афинянам эти законы:  
Что Беззаконье несет городу множество бед,  
На что Законность во всем и порядок и лад водворяет.  
Да и преступным она на ноги пути кладет,  
Гладит неровности, спесь прекращает, смиряет надменность,  
Бедствий цветок роковой сушит, не давши расцвести.  
Правду в неправых судах она вводит, дела укрощает  
Высокомерных людей, тушит великий раздор.  
Злобу жестокой вражды прекращает она, и повсюду  
Дружно и мудро при ней люди живут меж собой».  
«...Да, я народу почет предоставил, какой ему нужен –  
Не сократил его прав, не дал и лишних зато.  
Также подумал о тех я, кто силу имел и богатством  
Славился – чтоб никаких им не чинилось обид.  
Встал я, могучим щитом своим тех и других прикрывая,  
И никому побеждать не дал я неправо других» [1].

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
То есть то, что мы называем афинской демократией эпохи первой половины V века до н. э., по сути дела являлось продуктом социального компромисса, следствием усиления позиции торгово-промышленных слоев середняков. Но, при этом, по сути правлением той умной и умеренной афинской аристократии, которая в течение длительного времени:

- была способна к самоконтролю и социальному самоограничению;
- уважая тимократический цензовый принцип, без особых препятствий допускала к власти представителей как богатых, так и средних слоев общества, легко шла на межсословные браки, создавая тем самым очень широкий и внутренне целостный круг афинской правящей элиты;
- не жалела саму себя и всячески препятствовала возникновению в Афинах традиций политической корпоративности и тиранической узурпации власти.

В этот период времени правящая аристократическая и тимократическая

элита:

- с пониманием относилась к сократовской критике необразованного народного большинства;
- соглашалась с тем, что дар управления людьми и полисом доступен лишь избранным (и сами избранные, типа Перикла, в то время находящиеся еще у власти, с удовольствием смаковали свою избранность). Причем, тот факт, что этих аристократических «избранных» было в то время в афинском обществе много, позволяло останавливать тиранические замашки тех, кто мог посчитать себя либо «самым избранным», либо «единственно избранным».

(В этой связи напоминаем: Афинская демократия эпохи Солона- Клизфена – это система своевременного коллективного упреждения стремления отдельных властолюбивых индивидов к единоличной власти, перманентная корректировка политического курса полиса, регулярное профилактическое прореживание политической элиты судами и остракизмом на предмет своевременного «иссушения бедствий рокового цветка» политического эгоизма, которому общество и элита не позволяют расцвести и стараются погубить еще на корню);

- при этом терпимо воспринимала заявления Сократа о том, что управленческая доблесть не передается по наследству (так как образованные аристократы могли принимать жизнь такой, как она есть, и, действительно, видели, что далеко не все отпрыски богатых и аристократических семейств в состоянии продолжать героические дела своих великих отцов). Принимала хотя бы потому, что эта позиция помогала самой же аристократии преодолеть те тенденции к собственной узкоклассовой кастовости и солидарности, что автоматически делали ее уязвимой для критики других полисных общественных слоев, прежде всего со стороны постепенно усиливающегося благодаря деньгам Афинского морского союза среднего класса и низов демоса.

Данное восприятие правящей афинской элитой учения раннего Сократа обеспечивало не только благожелательное отношение к философу, но и его радушный прием в высших слоях общества (кружки Перикла и Каллия), и даже стремление многих аристократических отцов (Лисимаха, Никия, Лахета, Перикла и т. д.) отдавать своих сыновей на обучение именно к Сократу. Ведь взгляды Сократа, требовавшего от человека достижения высокой квалификации в обучении искусству управления обществом, как нельзя лучше ложились на традиции афинской аристократии, воспитавшей Клизфена, Аристина, Перикла, Ниния.

Эта эпоха максимального соответствия учения Сократа социальнополитическому устройству его демократически-аристократическому обществу продлилась до того момента, пока низы демоса не осознали свою классовую корпоративность и не окрепли настолько, чтобы перейти в наступление на остаточный демократический аристократизм и завоевать уже собственное политическое господство.

Суды над Фидием, Анаксагором и Аспасией в середине 430-х годов наглядно показали, что выросший под доброжелательным патронатом просвещенных аристократов типа Аристида – кимона-Перикла афинский демос не склонен проявлять аналогичную ответную толерантность и однозначно требует одного: своего полного политического доминирования. В Афинах, ускоряя начало

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Пелопоннесской войны, начинается такой внутренней социально-политический конфликт между союзом аристократов, богачей и середняков, с одной стороны, и разношерстными социальными низами – с другой, когда любая ментальная установка тут же так или иначе политически интерпретировалась, автоматически становилась идеологическим оружием. Социально-комфортная обстановка для выросшего и возмужавшего именно в аристократическом окружении Сократа заканчивалась...

Этап второй, социально-дискомфортный для Сократа, с тенденцией к постепенному ухудшению: эпоха от изгнания из Афин Анаксагора (середина 430-х годов до н. э.) до разгрома Тирании Тридцати (404 год до н. э.)

Мы уже достаточно много говорили об этом периоде. Обострившаяся с началом первых поражений в Пелопоннесской войне открытая социальнополитическая борьба между наступающими социальными низами и стремящимися отстоять свое вековое право на политическое лидерство аристократами и богачами, словно волны штормящего моря, швыряет афинскую демократию из стороны в сторону, от радикального охлократизма кожевника Клеона до аристократической стабильности Никия, от тиранических устремлений Алкивиада и Крития до в целом центристской позиции тирании Четырехсот. Однако, так же как и морские волны, все равно устремляются все-таки в сторону берега, так и это политическое буйство постепенно увлекало Афины в сторону такой демократии, которая, формально сохраняя внешнее сходство с предшествующей демократией аристократической (демократией сознательного социального равенства и разумного социального партнерства), постепенно меняла свою внутреннюю «социальную начинку», становилась демократией уже охлократической, временами завуалированной, а временами и совершенно нескрываемой диктатурой афинских социальных низов.

Можно допустить, что тезис Сократа о том, что управленческая доблесть не передается по наследству, в этот период времени вполне отражал и воззрения постепенно переходящего в политическое наступление афинского демоса, который находил в этом полезное для себя обоснование критики излишнего аристократизма афинской политической системы эпохи до реформ Эфиальта – Перикла, и стремился подчеркнуть, что он имеет не меньше прав на политическую власть, чем те, кто возводил свою родословную еще к Тесею, Эгею и Гераклу.

Социально востребованным явно оказался и тезис Сократа о богоизбранности отдельных высокоинтеллектуальных индивидов, самими богами (и соответствующими Учителями) выдвинутыми на управление обществом. Понимая, что их аристократический класс в целом проигрывает, и вернуть его гегемонию могут только сверх-личности, оттеснившие демос путем установления единоличного господства, такие персонажи, как Алкивиад, Критий, Хармид, Калликл и многие другие, с удовольствием взяли его на вооружение, не забывая награждать своего духовного наставника щедрыми дарами.

Судя по всему, эти отдельные, частично полезные для эпохи идеологической борьбы тезисы, которые легко вырывались противоборствующими сторонами из общего этического контекста мировоззрения Сократа, в течение какого-то времени скрывали общую оппозиционность идей философа, направленную явно против то постепенного, то стремительного усиления социально чуждого для него необразованного демоса. Кроме того, в тридцатые-двадцатые годы V века до н. э. социальные низы Афин еще не обладали всей полнотой знакомства с идеями Сократа и потому не могли оценить их общей опасности и для своей власти.

Надо полагать, именно из-за этой гениальной торопливости Аристофана, сумевшего еще заранее распознать всю опасность учения Сократа для гегемонии толпы-демоса, а также из-за того, что в среде судей на театральных выступлениях еще было слишком много таких аристократов, чьи дети учились у Сократа и доносили до них социально «свою» позицию Учителя, плюс Сократ в это же время участвовал в военных походах, оппозиционный философ и сумел спастись от судебных преследований в столь трудном для него 422 году до н. э., году выхода «Облаков».

Однако исторический вектор был уже неумолим. Афинская демократия эпохи расцвета, словно постепенно теряющая всю свою внутреннюю энергию крутящая юла, все больше заваливалась на бок и билась из стороны в сторону, постепенно фиксируясь в положении «полная деморализация аристократов и богачей, физическое истребление гоPLITского среднего класса и усиливающееся

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
политическое доминирование социальных низов». Осознавая свое историческое поражение, наиболее думающие представители аристократов и зажиточных всадников еще и еще раз пытаются выбрать из мировоззренческого арсенала Сократа то, что может пригодиться им в идеологической борьбе с демосом.

Так, одни беспощадно критикуют избрание полководцев–стратегов голосованием большинства, не смыслящего толком в военном искусстве (Лахет, Перикл–сын). Другие, используя сократовский тезис о богоизбранности тех, кому предназначено править, развивают его и доказывают, что эти люди вполне имеют право и проявлять насилие над остальными гражданами, не ведающими добродетели (Критий, Калликл, Ксенофонт). Третьи (как и сам Сократ) по–прежнему критикуют афинские правящие толпы и их неспособность принимать правильные решения простым большинством голосов за профессиональную непригодность и некомпетентность необразованных стратегов (типа обвинителя Сократа – демократа Анита).

В итоге, чаще всего сталкиваясь не столько с учением самого Сократа, сколько с его творческим антиохлократическим (что тогда объективно означало – антидемократическим) развитием, афинский демос начинает все больше и больше проникаться ненавистью к самому Сократу, чьи гуманистические этические идеи, трансформируясь в идеологию обороняющегося класса аристократии и богачей, постепенно превращались в боевое знамя самых различных социальных сил, оппозиционных демократии–охлократии.

И говоря об этом, нам не следует думать, что Сократ был совершенно не причастен к такому развитию событий. Как всякий умный и адекватный человек, судя по всему, он прекрасно видел и понимал социальную суть происходящего и морально был все–таки на стороне уходящего в прошлое социально и ментально близкого ему аристократического класса. Не принимая непосредственного участия в классовых битвах, тем не менее, он и не отговаривал от участия в них тех, кто был к этому морально готов. И именно поэтому источники не содержат никакой принципиальной социальномировоззренческой критики Сократом Алкивиада, Крития или Хармида.

Показательна и ситуация с «Анабасисом» Ксенофонта: опасаясь, что общение с персидским царевичем Киром может повредить Ксенофону в глазах государства, так как считалось, что кир усердно помогал лакедемонянам в войне против Афин, Сократ посоветовал ему направиться в Дельфы и попросить бога относительно того, можно ли его ученику Ксенофону уехать из Афин. По прибытии в Дельфы, Ксенофонт спросил Аполлона, не то, можно ли ему уехать, а какому богу он должен принести жертву и вознести молитву, чтобы со славой и пользой совершить задуманное путешествие и благополучно вернуться. Аполлон вещал ему: принести жертву богам, как положено в подобных случаях. По возвращении Ксенофонт рассказал о пророчестве Сократу. Выслушав его, Сократ стал укорять Ксенофонта за то, что тот не спросил бога, следует ли ему ехать, но, решив сам с собой, что ехать надо, спросил только о лучшем способе совершить путешествие. Однако, – сказал он, – раз уж ты именно так поставил вопрос, надо исполнить приказание бога. Итак, Ксенофонт принес жертву согласно повелению бога и отплыл сражаться сначала за интересы персидского царевича Кира, а затем за Спарту, причем и персы и лакедемоняне были яркими врагами Афин [2].

Вспомним еще один факт. По словам обвинителя Мелета, Сократ часто цитировал место из Гомера о том, что Одиссей, встречая воина знатного рода, предлагал ему быть лидером и садиться не с народом, а на своем почетном месте, а вот если встречал громко кричащего мужа из народа, то скипетром его ударял и грозно бранил его: «Сядь, злополучный, недвижно и слушай, что скажут другие, те, кто мудрее тебя, ты ж негоден к войне и бессилен, и никогда ни во что не считался в бою, ни в совете». И эти стихи, по словам Мелета, Сократ толковал в том смысле, будто поэт одобряет, когда бьют простолюдинов и бедняков [3].

Комментируя же это место обвинения, Ксенофонт заступается за Сократа такими словами: «Однако на самом деле Сократ говорил, что людей, ни словом, ни делом не приносящих пользы, не способных помочь в случае надобности ни войску, ни государству, ни самому народу, особенно если сверж того они еще и наглы, необходимо всячески обуздывать, как бы богаты они ни были» [4].

И, как нам представляется, даже такого рода защита явно свидетельствует о том, что Сократ действительно считал необходимым социально и политически обуздывать тех, кто не имел собственного комплекта тяжелого вооружения и



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
плохо разбирался и в больших финансах и в большой политике.

Таким образом, считая, что власть не должна попадать к тем, кто не прошел соответствующего жизненного пути, не имел должного элитарного образования, был беден и потому падок на сиюминутные меркантильные обещания демагогов, Сократ, хоть и исподволь, завуалированно, опосредованно, руками своих учеников и собеседников, на самом деле, все равно принимал участие в той жесткой борьбе за власть, что разгорелась в Афинах в последней четверти V века до н. э. А поскольку он находился на стороне исторически проигравшей, оппозиционной постепенно берущим власть в свои руки социальным низам, неудивительно, что хоть и с небольшим опозданием, но кара победителей не минула и самого Сократа.

Наступал третий, последний для Сократа, этап его взаимоотношений с той афинской демократией, которая на глазах изживала в себе остатки влияния аристократов и среднего класса, окончательно превращалась в открытую охлократию, политическую гегемонию паразитически настроенных социальных низов.

Этап третий, социально-чуждый для Сократа: эпоха от разгрома тирании Тридцати (404 год до н. э.) до смерти Сократа

Детально разбирать этот этап не представляется целесообразным. После гибели Крития и свержения тирании Тридцати политическая власть окончательно переходит в руки социальных низов. Начинается та характерная для таких периодов истории эйфория победителей, которая при кажущейся сугубой субъективности, на самом деле носит совершенно объективный характер: ведь в ходе репрессий и того, что позже обычно называется «перегибами на местах», победивший социальный слой окончательно уничтожает тех, кто может нести потенциальную опасность для нового строя, особенно идеологов.

Так, ту борьбу за защиту своего идеологического пространства, что так неудачно повели с Сократом тираны, пытавшиеся запрещать философу разговаривать с молодыми людьми, теперь блестяще завершили демократы-охлократы. Незадолго до дела Сократа, сразу после свержения тиранов, в архонство Евклида (403/2 год до н. э.) в Афинах был принят показательный декрет некоего Архина, введший ионийский алфавит как основу школьного обучения. С учетом того, что в Афинах и так был принят именно ионийский алфавит, можно не сомневаться в том, что данный декрет имел сугубо политический характер. С одной стороны, он, возможно, на самом деле наносил удар по тем попыткам некоторых грамматиков учить эфевов, скажем, лаконскому алфавиту. С другой, он просто должен был отрезвляюще воздействовать на тех людей, кто пытался вносить в сферу образования хоть какие-то там нововведения. Его социальный смысл как бы гласил: «Сфера воспитания и образования подрастающего поколения является идеологически приоритетной для новой власти, и потому людям, не получившим специального для этого благословления, больше заниматься общением с юношеством строжайше запрещено!».

Мы уже знаем, что, начав вести маевтические беседы с сыном Анита, тем самым Сократ как бы перешел ту незримую черту, которая являлась границей, защищающей идеологию победивших социальных низов, идеологию той самой невежественной толпы, которую так хлестко характеризовал в своих речах первый афинский философ.

Как бы ни защищали Сократа в своих впоследствии написанных «Апологиях» и «Воспоминаниях» Платон и Ксенофонт, они защищали своего Учителя все-таки с классовых позиций исторически и политически проигравшего класса аристократии. Несмотря на их стремление всячески обелить того, кто своим общением с ним сделал их впоследствии великими, зажег в них божественный огонь разума, их диалоги не могли скрыть противоречия между взглядами Сократа и политической реальностью последних десятилетий его жизни. Они однозначно свидетельствуют нам о явной, последовательной и непримиримой оппозиционности Сократа не столько демократии вообще, сколько той демократии, под внешней вывеской которой в Афинах скрывалась охлократия, гегемония социальных низов.

Поэтому, завершая эту главу и эту работу, отвечая на поставленный во введении вопрос о взаимоотношениях Сократа и афинской демократии, и о том социальном подтексте, что привел его к конфликту с ней и последующей гибели, нам следует отметить следующее.

## Выводы работы

Для начала, оценивая ситуацию в целом, следует заметить справедливость замечания римского философа–стоика Сенеки, который констатировал: «Не существует государства, которое может вытерпеть

истинного мудреца, нет мудреца, который вытерпел бы реальное государство» [5]. То есть тот логический посыл, которым руководствовался Сократ, а именно – «все неразумное не заслуживает уважения» [6], являлся заведомо оппозиционным совершенно любому политическому строю. И это так, хотя бы потому, что Сократ еще имел в своем распоряжении того многовекового (записанного) исторического опыта, который свидетельствует, что при построении политических систем люди руководствуются не столько логическими подходами, сколько своим пониманием той социальной целесообразности, которая чаще всего противоречит и логике и общепринятым морально–нравственным установкам человечества.

Поэтому, отмечая в целом оппозиционное отношение Сократа как философа–этика «неправильному», с его точки зрения, демократическому политическому устройству афинского общества, следует тут же заметить, что сама степень этой оппозиционности и критичности, в течение полувека активной творческой работы Сократа очень сильно различалась.

Так, в течение первого, выделяемого нами социально комфортного периода, от рождения Сократа (470/469 год до н. э.) до начала процессов над Фидием и Анаксагором (до середины 430-х годов до н. э.), она являлась в целом доброжелательной и позитивной. Указывая демократически– аристократическому обществу того времени его «проблемные точки», фактически показывая ему те неблагоприятные тенденции, что ждут его в случае «неправильной» эволюции, первичная оппозиционность Сократа не являлась антагонистической. Она просто должна была способствовать самосовершенству общества, а также (благодаря маевтике Сократа) готовить для него тех новых лидеров – «аристократов духа», что повели бы его в светлое будущее.

В течение выделяемого нами второго, социально дискомфортного, для Сократа периода от изгнания из Афин Анаксагора (середина 430-х годов до н. э.) до разгрома тирании Тридцати (404 год до н. э.), тревожно реагируя хоть и на постепенную, однако все–таки быструю и заметную трансформацию политического строя из демократически–аристократического в демократически–охлократический, не имея возможности каким–то образом прямо повлиять на ситуацию, и год за годом накапливая внутреннее раздражение за происходящее, Сократ совершенно однозначно переходит в лагерь непримиримых противников данной трансформации, противников гегемонии невежественной толпы афинских социальных низов.

В это время он уже начинает восприниматься постепенно побеждающим охлосом как идеологически опасный «мыслительщик», однако его спасает как честное выполнение своего воинского долга (биографическая карта), так и принципиальное неучастие в публично–политических дискуссиях и гражданских конфликтах. Тем не менее, личное участие в борьбе за власть таких ярких учеников Сократа, как Алкивиад, Критий и Хармид, постепенно показывает демосу все–таки потенциальную опасность как учения Сократа, так и его последователей (пусть даже и отклоняющихся от генеральной линии учителя).

Поскольку именно на данный период жизни Сократа пришелся пик его творческого взлета, и он лучше всего освещен в сократических воспоминаниях его великих последователей, то однозначная оппозиционность Сократа именно этой новой исторически–конкретной, охлократической модификации афинской демократии, обычно полнее всего рассматривается в историографии, и, собственно говоря, позволяет некоторым исследователям приходиться к выводу о принципиальной неспособности философа принять для себя демократию вообще, как форму политического устройства общества.

Однако, с нашей точки зрения, это не совсем так: справедливо критикуя демократию как политическую систему, тем не менее, полное неприятие Сократ проявлял только к такому этапу ее эволюции, когда она стремилась к охлократии или тирании. А поскольку вектор истории Афин неумолимо вел город к тотальной охлократии, к полной и безоговорочной победе социальных низов, неудивительно, что конфликт мыслителя и его социального ландшафта однажды достиг критической фазы.

И тогда, в ходе выделяемого нами третьего, социально-чуждого для Сократа этапа, от разгрома тирании Тридцати (404 год до н. э.) до смерти Сократа (399 года до н. э.), видимо, полностью потеряв надежду на возвращение комфортного для него демократическо-аристократического строя его молодости, отдавая себе отчет в приближении естественной кончины, Сократ фактически перестает скрывать свою оппозиционность демократическо-охлократическому строю. И философ тут же становится жертвой встречного вектора такой «зачистки» социальными низами того идеологического пространства, при которой они могли бы уже не бояться новых попыток социально оппозиционных им сил вернуть обратно аристократическо-тимократическую «политику отцов».

Таким образом, с нашей точки зрения, в осуждении Сократа сыграли свою роль сразу два именно встречных фактора: уже не скрываемое раздражение Сократа тем, что один из богатейших полисов Эллады, имеющий тем более длительные аристократические традиции, управляется городскими низами, четко совпало со стремлением этих самых низов наказать мировоззренчески и идеологически опасного вольнодумца, одного за другим пестующего и выпускающего в большую политику тиранически настроенных индивидов.

В связи с этим, следует солидаризироваться с мнением выдающегося исследователя творчества Сократа и Платона А. Ф. Лосева: «Сократ своими с виду простыми и невинными вопросами разоблачал не просто пошлость обывательских представлений, но и ни на чем не основанную самоуверенность сторонников тогдашнего демагогического режима. В конце концов оказалось, что он решительно всем стоял поперек дороги. Что было с ним делать? Противостоять его общегреческой популярности было совершенно невозможно. Еще менее возможно было для его многочисленных собеседников побеждать его в бесконечных спорах.

Его долго терпели и долго смотрели сквозь пальцы на его с виду добродушную, но по существу своему разрушительную деятельность. И вот случилось то странное и непонятное, что и по сей день удивляет всех, начиная с верного ученика Сократа – Ксенофонта: власти, считая себя демократическими, не выдержали добродушной иронии Сократа и ему был вынесен судебный приговор – такой, какого до сих пор еще никогда не выносили в Афинах в случаях отвлеченных идейных разногласий. Было решено его казнить» [7].

И соглашаясь с А. Ф. Лосевым, стоит только несколько поправить его фразу: «...власти, считая себя демократическими, не выдержали добродушной иронии Сократа.». Во-первых, ирония Сократа на двух последних этапах его жизни, уже явно не была столь добродушной, что было когда-то в начале его творческого пути. А во-вторых, те самые власти, что осудили его на смерть, считали себя демократическими только в том смысле, что они выражали политическое господство тех социальных низов, которые в тот исторический отрезок времени монополизировали когда-то гордое право называться афинским демосом.

Подчеркивая же то, что сама по себе демократия – это такая форма власти, которая отражает политически мирное и компромиссное сосуществование различных социальных слоев, имеющих примерно равные возможности защищать свои жизненные и экономические интересы именно политическим путем, стоит еще раз зафиксировать: вполне принимая именно такую демократию, критикуя отдельные ее изъяны достаточно добродушно, Сократ наотрез отказывался принимать такое устройство, которое, формально называясь по-прежнему демократией, на самом деле являлось демократически задрапированной деспотией всего одного класса – осознавшего в конце V века до н. э. свою корпоративную общность афинского паразитического люмпен-пролетариата.

Поскольку же именно социальный конфликт проаристократически настроенного Сократа с чуждой ему невежественной и агрессивной люмпенской массой, собственно говоря, и стал истинной причиной его судебного преследования и осуждения, научно корректно было бы различать

оппозицию Сократа той демократии, что на самом деле фактически являлась охлократией, и в целом нормальное отношение к той демократии, что в первой половине V века до н. э. имела компромиссно-классовое наполнение под эгидой афинской аристократии. И это вносимое нами различие еще больше оттеняет истинную социальную подоплеку «дела Сократа»: являясь в целом

благожелательным к демократии со значительным аристократическим, элитарным

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
наполнением, имея желание просто совершенствовать эту систему (правда, в сторону большего аристократизма), Сократ занял откровенно непримиримую позицию по отношению к демократии–охлократии, внешне очень напоминающую демократию прежнюю, но уже имеющую совершенно иное, люмпенское социальное наполнение.

А так как факт формального наличия в обществе демократии вовсе не означает прекращения борьбы за идеологическое единомыслие [8], а наличие официально осужденного идеологического врага всегда является фактором полезным для поддержания живучести той или иной общественнополитической системы, своим индивидуальным мыслетворчеством вырабатывающий почти столько же идеологием, как и все афинское демократическое сообщество в целом, Сократ оказался для него настолько опасен, что в итоге, был обречен идти на такой суд, где наказание для себя он заранее определил уже сам...

## Заключение

Завершая этим заключением свое исследование отношений Сократа и его демократического общества (которое в разное время являлось по–разному демократическим), хочется выразить свое мнение, что лучше всего атмосферу этого общества, равно как и специфику взаимоотношений с ним Сократа, воспроизводят автобиографические воспоминания его ученика Платона, отраженные в его «Письмах», подлинность большей части которых в наши дни уже никто не подвергает сомнению.

В этой связи, особое внимание привлекает так называемое седьмое «Письмо», фрагмент из которого мы сейчас процитируем. Платон в нем пишет родственникам и друзьям своего друга Диона Сиракузского: «Когда я был молод, я испытал то же, что обычно переживают многие: я думал, как только стану самостоятельным человеком, тотчас же принять участие в общегосударственных делах. Однако вот что выпало мне на долю в делах государственных: так как тогдашний государственный строй со стороны многих подвергался нареканиям, произошел переворот, во главе которого стоял пятьдесят один человек, из них одиннадцать распорядились в городе, десять – в Пирее, остальные же тридцать обладали неограниченной властью. Некоторые из них были моими родственниками и хорошими знакомыми. Они тотчас же стали приглашать к себе и меня, считая это для меня вполне подходящим образом. Я же будучи молод, не видел в этом ничего необычного. Ведь я был убежден, что они отвратят государство от несправедливости, и обратив его к справедливому образу жизни, сумеют его упорядочить, и потому с большим интересом наблюдал за ними: что они будут делать? И вот я убедился, что за короткое время эти люди заставили нас увидеть в прежнем государственном устройстве золотой век! Вот один из примеров: старшего моего друга, дорогого мне Сократа, которого я, не обинуясь, могу назвать справедливейшим из живущих тогда людей, они вознамерились послать вместе с другими за кем–то из граждан, чтобы насильно привезти его и затем казнить, – конечно, с той целью, чтобы и Сократ принял участие в их деяниях, хочет он этого или нет. Но он не послушался их, предпочитая подвергнуться любой опасности, чем стать соучастником тех нечестивых деяний. Так вот, видя все это и многое другое в этом же роде, я вознегодовал и устранился от всех этих зол.

Немного времени спустя пала тирания Тридцати и весь этот государственный строй. Вновь, но уже более сдержанно стала меня увлекать жажда общественной и государственной деятельности. Но и тогда, поскольку времена были смутные, происходило многое, что могло вызывать чье–то негодование, и потому нет ничего удивительного, что отдельные лица особенно сильно мстили своим врагам во время переворота. Однако те, что вернулись тогда в Афины, проявили большую терпимость. Но по какому–то злому року некоторые тогдашние властители снова вызвали в суд моего друга Сократа, предъявив ему нечестивейшее из обвинений, менее всего ему подходившее: одни выставили его на суд как безбожника, другие же произнесли обвинительный приговор и казнили того, кто сам не пожелал в свое время принять участие в нечестивом обвинении против одного из друзей– изгнанников, когда и сами изгнанники были в тягостном положении.

Я видел все это, а также людей, которые ведут государственные дела, законы и царящие в государстве нравы, и, чем больше я во все это вдумывался и становился старше, тем все более трудной задачей мне стало казаться правильное ведение государственных дел. Без друзей и верных товарищей казалось мне невозможным чего–либо достичь, а найти их, даже если бы они существовали, было не так легко, ведь наше государство уже не жило по

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
обычаем и привычкам наших отцов, найти же других людей так запросто невозможно. Писанные законы и нравы поразительно извратились и пали, так что у меня, вначале исполненного рвением к занятию общественными делами, когда я смотрел на это и видел, как все пошло вразброд, в конце концов потемнело в глазах.

Но я не переставал размышлять, каким путем может произойти улучшение нравов и особенно всего государственного устройства; что же касается моей деятельности, я решил выждать подходящего случая. В конце концов, относительно всех существующих теперь государств я решил, что управляются они плохо, ведь состояние их законодательства почти неизлечимо и ему может помочь разве только какое-то удивительное стечение обстоятельств. И восхваляя подлинную философию, я был принужден сказать, что лишь через нее можно постичь справедливость в отношении как государства, так и частных лиц. Таким образом, человеческий род не избавится от зла до тех пор, пока истинные и правильно мыслящие философы не займут государственные должности или властители в государствах по какому-то божественному определению не станут подлинными философами» [1].

Нельзя сказать, что постановка проблемы в данном письме является чем-то принципиально необычным и отличается от того, что мы видели и до и после эпохи Сократа, породившей вследствие кризиса демократии Платона так же, как и пень срубленного дерева становится площадкой для роста опять. Историческая практика показывает, что определенный морально-психологический шок от проникновения в реальную-сущностную, а не благообразно-внешне-приглаженную политику испытали очень многие (если не все) великие люди во все времена и во всех странах.

И в их письмах и высказываниях, так же как и в письме Платона, мы видим безграничную скорбь тех образованных, энергичных и порядочных людей, которые, с одной стороны, остро желали применить себя в политической жизни своего государства, а с другой – понимали все несовершенство его политического и общественного устройства, принципиальным моментом которого являлось то, что преференции в реальной политике имели вовсе не честные, благородные и романтические, а корыстные, продажные, наглые, безжалостные и несправедливые. С учетом же того обстоятельства, что мы живем сейчас в том времени, что отстоит от эпохи Сократа более чем на два тысячелетия, и уже можем анализировать не только современную картину мира, но и Средневековье, Новое и Новейшее время, нам правомерно отказаться от горьких сетований о том, что социально-политическое устройство любого общества устроено «как-то не так» и в нем процветают только нечестивцы, люди алчные, подлые (и т. д. и т. п.), а вот все честные и благородные оттеснены от реального политико-управленческого процесса и вынуждены философствовать где-то там, на заднем дворе истории.

В принципе, исходя из накопленного исторического материала, мы уже имеем право признать: в силу переплетения целого ряда сложнейших субъективных и объективных обстоятельств, политика (как сфера управления обществом) – это такой специфический вид деятельности, в которой мораль всегда проигрывает личной, групповой, классовой или общегосударственной целесообразности, а то, что современникам всегда кажется «загниванием и разложением» любого государственного устройства, на самом деле является естественной и ежедневно происходящей его эволюцией.

И то обстоятельство, что как бы сильно ни «разлагались» те или иные государственные устройства, в итоге, они все равно сохраняют свою внутреннюю и внешнюю устойчивость, и даже в случае государственных переворотов на смену одной «гниющей» правящей группировки приходит, в принципе, аналогичная, означает: то, что людьми, живущими «здесь и сейчас», вписанными в конкретные реалии своего времени воспринимается как «гнилость строя», на самом деле является постоянно воспроизводимым нормальным для политики явлением. Просто таким образом внешне отражается внутренний процесс борьбы между собой объективных социальнополитических закономерностей и корыстно-тщеславных субъективных устремлений отдельных индивидов.

Всю свою долгую жизнь Сократ пытался выявить, вычленив из искусства государственного управления ту самую квинтэссенцию, которая является сутью политики, и, овладев которой, люди смогли бы сохранять стабильность демократии и охранять ее от перекосов в сторону олигархии, охлократии или тирании. Однако в этом-то, с нашей точки зрения, и состояла вся трагичность

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
личности Сократа: считая себя в какой-то степени божественно вдохновленным эталоном идеального человека, Сократ ошибочно уверовал, что методом правильного воспитания такого рода «штучных продуктов» можно создать сколько угодно. А создав и воспитав их в отрыве от контекста жизни их родителей (их социальных слое), расставив их затем на высшие государственные посты, можно достичь идеального государственного устройства... [2]

Сейчас мы уже лишены определенной исторической наивности. Пройдя в историческом процессе и утопии, и антиутопии, и революции, и контрреволюции, мы знаем, что глубоко порядочные и при этом социально активные мудрецы типа Сократа – продукт все-таки именно штучный и потому уже не верим в создание идеального государства, управляемого слоем высокоморальных правителей-философов. Но это, как уже было сказано, мы знаем сейчас, поглядывая на историю несколько свысока, из точки отсчета, отстоящей от эпохи Сократа почти на два с половиной столетия. И, собственно говоря, в этом-то, с нашей точки зрения, и заключается весь трагизм уже нашей жизни – трагизм неверия в возможность создания такой идеальной политической системы, где правители будут править уже не исходя из своих личных амбиций, а исходя из интересов общества в целом. А вот Сократ, в своей исторической наивности, возможно, был счастливее нас: он в возможность создания идеальной политической системы все-таки верил.

Друг и поклонник Сократа Алкивиад, выражая мнение обычных граждан, однажды заметил: «Я думаю, мой Сократ, что афиняне, да и все остальные эллины редко задаются вопросом, что справедливо, а что несправедливо, они считают, что это само собой ясно. Поэтому, отложив попечение о справедливости, они заботятся лишь о пользе дела. Ведь справедливое и полезное, как я полагаю – это не одно и то же: скольким людям, чинившим величайшую несправедливость, это принесло выгоду, в то время, как другим, хоть и вершившим справедливые дела, по-моему, не повезло» [3].

Данную констатацию вполне можно примерять на любое общество, в том числе на современное: во все времена большинство людей просто живет, мало рефлексируя по поводу справедливости и несправедливости, житейски понимая под справедливостью все то, что приносит пользу только им самим, не вдаваясь в осмысление того, что же такое «справедливое» и «несправедливое» в принципе, как категории. И тем не менее, все это простое большинство трудно в чем-то обвинить: общество может существовать и развиваться, только двигаясь, только действуя, в том числе и не всегда понимая, куда и зачем оно движется, зачем оно действует.

В этом смысле, можно увидеть: историко-философский прогресс

выражается, в том числе, и в том, что со временем общество глубоко осознало специфичность своего устройства, выражающегося в том, что в нем нет необходимости иметь либо сразу всех умных и философски рассуждающих, либо только всех примитивно-активных: общество внутри специализировано, и в нем на самом деле одинаково полезны как отвлеченные теоретики-моралисты, так и сугубые приземленные прагматики. Собственно, в этом-то и выражается та самая внутриобщественная специализация, противоречивое единство которой как раз и обеспечивает исторический прогресс человечества, как суммы конфликтующих между собой индивидов, сама возможность выживания которых в целом обеспечивается как раз тем, что их много и они все-таки находят такие способы самоорганизации, при котором не уничтожают друг друга полностью.

Поэтому, оценивая принципиальную сущность конфликта Сократа с его обществом как социальную, как конфликт аристократически настроенного философа-гуманиста с добившимися политического господства в демократических Афинах социальными низами, нам следует видеть еще и конфликт высокоинтеллектуального индивида (принимającego свой творческий дар за подарок богов) и пресловутой «толпы».

Говоря же об этом, следует понимать: просто в эпоху Сократа до понимания оборотной стороны этого на самом деле диалектически- конфликтного единства общество еще не дошло: отдельные

высокоинтеллектуальные индивиды типа самого Сократа язвительно высмеивали «серость» общества в целом, регулярно тыкали носом обычных граждан в иллюзорность их представлений о мире, а обиженные на это граждане раздражались на чрезмерных «умников» и всеми способами стремились

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
«поставить их на место». И антиобщественным в этом смысле вполне могло представляться поведение как раз именно Сократа...

Впрочем, главное даже не в этом. Дело в том, что видя общую серость гражданской массы, высокоинтеллектуальные индивиды, в целом обгоняющие свое время, нередко теряли всякое желание участвовать в реальной жизни породившего их социума, были не просто аполитичны (и учили этому молодежь), но и вызывая непригодны к жизни в самом родном обществе, причем эту непригодность даже навязывали своим последователям (отсюда Антисфен и затем все учение киников).

Непригодность Сократа к жизни, обеспечение его существования (и существования его семьи) только за счет его богатых друзей стало в Афинах притчей во языцах. И если сообщение самого Сократа о том, что когда ему выпал жребий заседать в Совете и ему досталось собирать голоса граждан, он вызвал общий смех, так как не знал, как это делается [4], вызывает сейчас только добрую улыбку, то можно представить себе как это раздражало самих афинян, когда их судьбами целый день распоряжался тот, кто все осмеивал и ничего не знал практического. И если мы сейчас можем быть недовольны некомпетентностью тех или иных министров, то можно представить себе, какую волну протеста вызвало бы заседание кабинета министров под руководством такого вот социального неумехи Сократа.

Трудно сказать, понимал ли сам Сократ то, что его отвлеченные самокопания, к которым он активным образом привлекал наиболее интеллектуальную молодежь Афин, были не только антиобщественны по своей сути, не просто отвлекали молодых граждан от участия в реальной общественной и политической жизни, но и объективно снижали боеготовность полиса, создавали в нем совершенно недопустимый в военный период времени идеологический «раздрай».

Взять к примеру еще одну ситуацию. В беседе с юношей, у которого отец погиб в Пелопоннесской войне, рассуждая о том, что провоцирует войны, Сократ говорит следующую фразу, явно шокирующую общественное мнение его времени: «Думаю также, что у тех, кто пал при Танагре, – у афинян, лакедемонян и беотийцев, а также у тех, кто позже погиб при Коронее (среди них был и твой отец Клиний), спор шел не о чем ином, как о справедливом и несправедливом, и именно этот спор был причиной смертей и сражений» [5]. И после этого Сократ говорит нечто явно пренебрежительное в сторону своего сражающего народа: «Назовем ли мы знатоками какого-либо предмета людей, столь сильно расходящихся по поводу этого предмета (войны и мира. – прим. автора), что в пылу спора они чинят друг другу крайние насилия?». И тут же называет их невеждами [6].

Представим себе некоего философа, который в самый разгар битвы за Сталинград или Москву, стал бы публично рассуждать о том, что же такое справедливость и стоит ли «из-за какого-то там коммунизма или фашизма» губить жизни миллионов людей: можно не сомневаться в том, что поведение данного человека было бы расценено как вызывающе-антиобщественное и очень жестко осуждено в любом из воюющих государств. Отсюда нам нетрудно понять тех афинян, которые теряли своих отцов и братьев в тех сражениях Пелопоннесской войны, которые являлись для Сократа (во всяком случае в пылу дискуссий) не более чем спором об отвлеченных понятиях. Без какого-либо учета гибели вполне реальных людей, у которых оставались безутешные родственники, чья безутешность легко могла быть направлена на тех, кого кто-нибудь решил бы обвинить в той порче молодых бойцов, что якобы и привела к военному поражению Афин.

Таким образом, подводя итог нашему анализу философствования великого Сократа, следует заметить: ни в коем случае не оспаривая грандиозный гений сына Софрониска, тем не менее следует помнить, что любое мыслетворчество всегда разворачивается в рамках реального исторического времени, оно тем или иным образом вписано в его контекст, и либо удачно соотносится с его веяниями, либо идет им вразрез. Совершенно однозначно являясь прогрессом в развитии человеческой мысли в целом, очень многие высказывания, оценки и идеи Сократа были по сути асоциальны,

противоречили задачам афинского общества при любом его социальном наполнении., оценивались им как общественно опасные, разрушительные для полисной идеологии и морали, губительны для того духа полисного демократического единства, на котором зиждились античные полисы.

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Впрочем, не будем забывать, что именно конфликт индивидуального и социального, впервые так обостренно выявившийся именно в биографии Сократа Афинского – это как раз один из тех самых движителей прогресса разума, ради которого собственно и жил и трагически погиб великий афинский насмешник и мыслитель.

Оценивая в данной работе Сократа как первого мыслителя, который пришел к мысли о том, что идеальным общественным строем является только такой, где у власти находятся люди высокоинтеллектуальные, высокоэтические и добродетельные, в завершение нужно отметить, что тем самым Сократ сформулировал еще одну очень серьезную и не разрешимую и по сей день общественную проблему: каким образом эти «избранные» люди должны приходить к власти, каков механизм их допущения, если можно так выразиться, к рулю общества?

Сам Сократ на этот вопрос так и не ответил... Его идейный последователь Платон нашел выход в том, что в его идеальном государстве был придуман некий «социальный сепаратор», мирным образом определявший судьбу человека и его общественный статус, исходя из его мыслительного и волевого потенциала, полученного при рождении. Потом были десятки иных вариантов, вплоть до импульсивного «тварь я дрожащая или право имею!?» Федора Достоевского, агрессивного арийского «аристократа духа» Ницше и справедливо-постреливающего в сторону «социально плохих» Эрнесто Че Гевары. Нет ответа на этот вопрос и по сей день.

А раз так, значит, мы можем быть уверены: в своем стремлении улучшить свое общество, даже вопреки общественному же желанию, на смертельно опасный конфликт с ним будут обречены еще сотни и тысячи нравственно высоких интеллектуалов. Пример же Сократа, который не побоялся не просто довести свой конфликт с обществом до логической развязки, но и принципиально принял яд тогда, когда он в принципе мог бы этого избежать, впервые заставил общество задуматься: «А что делать, если все наиболее умные последуют примеру Сократа, поссорившись с обществом, покончат собой и оставят на Земле одну торжествующую серость?».

Задумавшись всерьез об этом, предположив, что к интеллектуальному и нравственному богатству отдельных своих членов следует относиться все-таки чуть бережнее и толерантнее, общество тем самым значительно поумнело. И в том, что наше современное общество, по-прежнему оставаясь довольно жестким к мыслящим не так, как социально господствующее демократическое большинство (или скрытно управляющее им элитарное меньшинство), тем не менее позволяет им хоть как-то публично высказываться и тем самым, в конфликте и в диалектических противоречиях двигать общественный Прогресс, на самом деле есть очень большая заслуга именно Сократа Афинского.

Потому, давайте будем помнить этого действительно великого Человека, мужественно принявшего свою смерть, в том числе и за то, чтобы человечество однажды вышло в космос и действительно убедилось: «Земля, если взглянуть на нее сверху, похожа на мяч, сшитый из двенадцати кусков кожи и пестро расписанный разными цветами» [7].

Примечания

Введение

1. Зберовский А. В. Осмысление власти в общественном сознании в период расцвета античных демократических полисов. Красноярск: Изд-во КрасГАУ, 2006. С. 92.
2. Зелинский Ф. Ф. Эллинская религия. Минск: Экономпресс, 2003. С. 90.
3. Рассел Б. История западной философии. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1994. С. 94.
4. Чистякова Н. А. Сказание об аргонавтах, его история и поэма «Аргонавтика» Аполлония Родосского // Заключительная статья к Аполлонию Родосскому «Аргонавтика». М.: Наука, 2001. С. 145.
5. Звиревич В. Т. Философия древнего мира и средних веков. М.: Академ. проект, 2004. С.121.



Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
6. Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Сочинения в 4 томах. М.: Мысль, 1990. С.14.

7. Нерсисянц В. С. Сократ. М.: Наука, 1977; Кессиди Ф. Х. Сократ. Ростов н/Д: Феникс,

1999.

8. Льюис Дж. Г. Античная философия от Евклида до Прокла. Минск, 1998. С. 3–9.

9. Богомолов А. С. Античная философия. М.: Изд-во МГУ, 1985. С. 123; Асмус В. Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, 1998. С. 68–69.

10. Аникевич А. Г. Яковлев В. Г. Власть: социально-философский анализ. СПб., 2001.

С. 212.

11. Биография Сократа и его философские взгляды блестяще изложены в следующих произведениях: Жебелев С. А. Сократ. Берлин, 1923; Нерсисянц В. С. Сократ. М.: Наука, 1977; Кессиди Ф. Х. Сократ. Ростов н/Д: Феникс, 1999. Однако в данных работах социальная и политическая жизнь афинского общества рассматривается очень бегло.

12. Диоген Лаэртский. II, 5. 40.

13. Соболевский С. Ксенофонт, его жизнь и сочинения // Сопроводительная статья к изданию: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993. С. 275–281; Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Сопроводительная статья к изданию сочинений Платона: Платон. Сочинения. Т. I. М.: Мысль, 1990. С. 12–22.

14. Платон. Теэтет. 143 а.

15. Платон. Пир. 172 с.

16. Диоген Лаэртский. II, 12, 121; II, 13, 123.

17. Диоген Лаэртский. II, 6.48.

18. Диоген Лаэртский. III, 36.

19. Немировский А. И., Ильинская Л. С., Уколова В. И. Античность: История и культура. Т. I. М.: Терра, 1999. С. 197.

20. Например: Зберовский А. В. Некоторые проблемы в социально-философском осмыслении понятия «демократия» // Вестник КрасГАУ. 2005. № 7. С. 288–295; Зберовский А. В. Агональность античной полисной демократии как способ нейтрализации опасных тенденций, имманентно присущих власти // Вестник КрасГАУ. 2006. № 11. С. 254–263; Зберовский А. В. Античная демократия как результат общественного недоверия к политической власти // Проблемы демократии: история и современность: мат-лы науч. конф. с международ. участием. Красноярск: Изд-во КГПУ, 2006. С. 235–239.; Зберовский А. В. Социальная оценка философской деятельности Сократа // Вестник КрасГАУ. 2006. № 12. С. 312–317; Зберовский А. В. Идеальный политик во взглядах Сократа // Вестник КрасГАУ. 2006. № 14. С. 273–281; Зберовский А. В. Трагичность в социально-философском осмыслении устройства афинской демократии в творчестве позднего Платона // Вестник КрасГАУ. 2006. № 15. С. 340–344; Зберовский А. В. Нюансы биографии молодого Сократа: опыт историкофилософской реконструкции // Вестник КрасГАУ. 2007. № 1. С.288–292; Зберовский А. В. Социальный смысл критики Сократа в комедиях Аристофана // Вестник КрасГАУ. 2007. № 3. С.260–266.

Глава 1

1. Плутарх. Фемистокл, 2–3; Аристид, 1–2.

2. Зберовский А. В. Античная демократия как результат общественного недоверия к политической власти // Проблемы демократии: история и современность: мат-лы науч. конф. с международ. участием. Красноярск:

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Изд-во КГПУ, 2006. С. 239–240.

3. Зберовский А. В. Некоторые проблемы в социально-философском осмыслении понятия «демократия» // Вестник КрасГАУ. 2005. № 7. С. 293–294.

4. Аристотель. Афинская полития. I, 9, 24.

5. Строгоцкий В. М. Полис и империя в классической Греции. Н. Новгород, 1991. С. 31.

6. Зберовский А. В. Агональность античной полисной демократии как способ нейтрализации опасных тенденций, имманентно присущих власти // Вестник КрасГАУ. 2006. № 11. С. 254.

## Глава 2

1. Имя «Сократ» неоднократно встречается у Платона и Ксенофонта. Например: Ксенофонт. Анабасис. I, 1, 11; I, 2, 3.

2. Элиан. Пестрые рассказы. II, 25; Платон. Кратил. 405 а – с.

3. Платон. Алкивиад Первый. 121 а.

4. Аристотель. Афинская полития. I, 21.

5. Платон. Лахет. 180 е.

6. Зберовский А. В. Нюансы биографии молодого Сократа: опыт историко-философской реконструкции // Вестник КрасГАУ. 2007. № 1. С. 290.

7. Плутарх. Фемистокл. 1.

8. Ксенофонт. Домострой. 4, 3.

9. Ксенофонт. Домострой. 5, 17; 6, 7 – 10.

10. Фролов Э. Д. Факел Прометея. Л.: Изд-во ЛГУ, 1981. С. 5–11.

11. Плутарх. Алкивиад. 2.

12. Платон. Критон. 52 b – 53 а.

13. Элиан. Пестрые рассказы. XIII, 12.

14. Фукидид. История Пелопоннесской войны. II, 35, 46; Платон. Менексен. 235 е –

236 b.

15. Афиней. Пирующие софисты. XIII, 576 с – 577 с.

16. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. III, 11, 1.

17. Афиней. Пирующие софисты. XIII, 575 а – f.

18. Ксенофонт. Домострой. 3, 15.

19. Платон. Пир. 220 а – b.

20. Платон. Пир. 220 с – d.

## Глава 3

1. Платон. Пир. 215 с–216 с.

2. Ксенофонт. Пир. 4, 19.

3. Ксенофонт. Пир. 5.

4. Платон. Теэтет. 143 e – 144 a.
5. Элиан. Пестрые рассказы. ХТТТ. 27.
6. Платон. Лахет. 181 b.
7. Платон. Пир. 220 e – 221 c.
8. Элиан. Пестрые рассказы. IX, 29.
9. Элиан. Пестрые рассказы. IX, 7.
10. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. I, 3, 6.
11. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. I, 6, 2.
12. Диоген Лаэртский. II, 5, 27.
13. Ксенофонт. Пир. 3, 9.
14. Элиан. Пестрые рассказы. IX, 29.
15. Диоген Лаэртский. II, 5, 27.
16. Элиан. Пестрые рассказы. III, 28.
17. Ксенофонт. Домострой. 2, 3.
18. Ксенофонт. Домострой. 2, 13.
19. Диоген Лаэртский. II, 5, 34.
20. Элиан. Пестрые рассказы. VII, 10.
21. Элиан. Пестрые рассказы. IX, 29.
22. Диоген Лаэртский. II, 5, 25.
23. Элиан. Пестрые рассказы. IX, 35.
24. Элиан. Пестрые рассказы. X, 14.
25. Платон. Гиппий Большой. 282 a – 283 b.
26. Диоген Лаэртский. II, 8, 65.
27. Платон. Пир. 174 a; Диоген Лаэртский. II, 5, 28.
28. Диоген Лаэртский. II, 12, 121.
29. Диоген Лаэртский. II, 8, 74.
30. Диоген Лаэртский. II, 5, 2.7
31. Элиан. Пестрые рассказы. XI. 12.
32. Ксенофонт. Пир. 2, 10.
33. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. 2, 3.
34. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. I, 3, 11 – 14: I, 5, 1 – 5.
35. Платон. Пир. 194 d.
36. Платон. Пир. 213 c – e.
37. Платон. Горгий. 481 d – 482 b.
38. См. диалоги Платона «Лисид», «Евтифрон». Также: Ксенофонт Воспоминания о Сократе. I, 10; Домострой. XI, 15.

- Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)
39. Платон. Апология Сократа. 17 d.
  40. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. I, 1, 10 – 11.
  41. Ксенофонт. Домострой. 7, 1; Платон. Алкивиад Второй. 138 a.
  42. Диоген Лаэртский. II, 6, 48.
  43. Ксенофонт. Пир. 3, 2.
  44. Платон. Протагор. 347 c – e.
  45. Платон. Пир. 214 a.
  46. Платон. Евтидем. 295 c – 296 b.
  47. Платон. Гиппий Меньший. 364 b.
  48. Платон. Протагор. 334 d – 337 c.
  49. Платон. Гиппий Меньший. 372 b – c.
  50. Платон. Теэтет. 145 d.
  51. Платон. Евтидем. 272 c.
  52. Платон. Евтидем. 272 b – c.
  53. Платон. Пир. 174 a.
  54. Лосев А. Ф., Тахо – Годи А. А. Платон. М., 1977. С.19.
  55. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. 2, 4.
  56. Ксенофонт. Пир. 4, 44.
  57. Платон. Пир. 172 b.
  58. Ксенофонт. Пир. 3, 10.
  59. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. III, 11, 17.
  60. Платон. Апология Сократа. 33 c.
  61. Платон. Пир. 173 a – c; Платон. Пир. 215 c – 216 c.
  62. Элиан. Пестрые рассказы. II, 30.
  63. Диоген Лаэртский. II, 12. 121.
  64. Диоген Лаэртский. II, 7, 60.
  65. Диоген Лаэртский. II, 8, 65.
  66. Диоген Лаэртский. II, 10, 106.
  67. Диоген Лаэртский. II, 9, 105.
  68. Льюис Дж. Г. Античная философия от Евклида до Прокла. Минск, 1998. С.3–9.
  69. Диоген Лаэртский. III, 35 – 36.
  70. Диоген Лаэртский. III, 34.
  71. Платон. Апология Сократа. 37 e.

#### Глава 4

1. Платон. Горгий. 500 c.

- Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)
2. Ксенофонт. Домострой. 2,15–18.
  3. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. IV, 7, 3 – 6.
  4. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. I, 1, 12.
  5. Чанышев А. Н. Философия Древнего мира. М., 2003. С. 286.
  6. Диоген Лаэртский. 2, 2, 7.
  7. Диоген Лаэртский. 2, 2, 7 – 11.
  8. Платон. Федон. 96 а – е.
  9. Платон. Федон. 97 с – 99 е.
  10. Платон. Федон. 99 а – 100 а.
  11. Диоген Лаэртский. II, 4, 16–17.
  12. Платон. Кратил. 402 в.
  13. Платон. Кратил. 409 в.
  14. Диоген Лаэртский. II, 13, 123.
  15. Диоген Лаэртский. II, 12, 121.
  16. Диоген Лаэртский. 2, 2, 7.
  17. Платон. Алкивиад Первый. 129 а.
  18. Чанышев А. Н. Философия Древнего мира. М., 2003. С. 286.
  19. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. I, 1, 16.
  20. Платон. Горгий. 508 е.
  21. Платон. Горгий. 482 в – с.
  22. Платон. Гиппий Большой. 304 с – е.
  23. Платон. Протагор. 361 в – d.
  24. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. IV, 4, 6 – 7.
  25. Платон. Горгий. 489 в.
  26. Платон. Теэтет. 161 в.
- Глава 5
1. Платон. Апология Сократа. 33 с.
  2. Платон. Лисид. 211 е.
  3. Платон. Апология Сократа. 31 d–e.
  4. Платон. Алкивиад Первый. 103 в.
  5. Платон. Евтидем. 272 е.
  6. Диоген Лаэртский. II, 8, 65.
  7. Платон. Феаг. 129 а – с.
  8. Платон. Феаг. 129 d.
  9. Платон. Феаг. 129 d.
  10. Платон. Феаг. 130 а – е.

11. Платон. Апология Сократа. 40 b – c.
12. Об этом: Кессиди Ф. Х. Сократ. Ростов-н/д: Феникс. 1999. С.204–209.
13. Кессиди Ф. Х. Сократ. Ростов-н/д: Феникс, 1999. С. 208.
14. Платон. Пир. 174 a – 175 b.
15. Платон. Федон. 96 b.
16. Платон. Горгий. 488 a.
17. Фукидид. История Пелопоннесской войны. I, 20.
18. Мерлин В. С. Лекции по психологии мотивов человека. Пермь, 1971. С. 15.
19. Небылицын В. Д. Психофизиологические исследования индивидуальных различий. М., 1976.
20. Русалов В. М. Биологические основы индивидуально-психологических различий. М., 1979. С. 304–305.
21. Ярошевский М. Г. Наука как предмет психологического исследования // Проблемы научного творчества в современной психологии. М., 1971. С. 7–45.
22. Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э. Л.: Изд-во ЛГУ, 1985. С. 124; 128–149.
23. Шихирев П. Н. Современная социальная психология. М., 2000. С. 27–28.
24. Чанышев А. Н. Философия Древнего мира. М., 2003. С. 286.

#### Глава 6

1. Платон. Апология Сократа. 31 d – e.
2. Платон. Горгий. 487 c – d.
3. Диоген Лаэртский. II, 5, 22.
4. Платон. Алкивиад Первый. 129 a.
5. Платон. Апология Сократа. 21 c.
6. Платон. Апология Сократа. 22 b – e.
7. Платон. Апология Сократа. 23 a.
8. Платон. Теэтет. 149 a – 150 d.
9. Платон. Теэтет. 149 a – 150 e.
10. Платон. Теэтет. 157 d.
11. Платон. Ион. 530 a – 531c.
12. Платон. Ион. 531 d – 532 b.
13. Платон. Ион. 542 a – 542 b.
14. Платон. Гиппий Большой. 285 d – e.
15. Платон. Алкивиад Второй. 140 a – c.
16. Платон. Горгий. 459 e – 460 e.
17. Платон. Лахет. 190 c – b.
18. Платон. Лахет. 194 a – c.

19. Платон. Лахет. 199 b – c.
20. Платон. Лахет. 200 c.
21. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. IV, 2, 19.
22. Платон. Алкивиад Первый. 116 e.
23. Платон. Гиппий Меньший. 376 b.
24. Платон. Протагор. 333 c.
25. Платон. Евтифрон. 11 b.
26. Платон. Менон. 84 a – c.
27. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. IV, 2, 40.
28. Платон. Ион. 535 a.
29. Платон. Хармид. 164d – e.
30. Платон. Горгий. 482 e.
31. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. IV, 6, 14 – 15.
32. Платон. Кратил. 391 a.
33. Платон. Гиппий Большой. 287 a.
34. Платон. Лахет. 187 e – 188 c.
35. Платон. Пир. 179 d; Воспоминания. 81 d4; Теэт. 150 d.
36. Подосинов А. В. К проблеме сократовского диалога // Античная культура и современная наука. М.: Наука, 1985. С. 25.
37. Льюис Дж. Г. Античная философия от Евклида до Прокла. Минск, 1998. С. 15.
38. Платон. Менон. 80 a – b.

#### Глава 7

1. Нерсисянц В. С. Сократ. М., 1977. с.17.
2. Платон. Кратил. 428 d.
3. Платон. Менон. 81 b.
4. Платон. Кратил. 399 e – 400 b.
5. Платон. Кратил. 401 c.
6. Платон. Горгий. 505 b.
7. Платон. Алкивиад Первый. 130 b – e.
8. Платон. Лисид. 217 b.
9. Платон. Хармид. 156 e.
10. Платон. Хармид. 157 a.
11. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. IV, 3, 12.
12. Платон. Менон. 81 c – e.
13. Платон. Менон. 85 c.
14. Платон. Алкивиад Первый. 132 c – 133 c.

15. Платон. Алкивиад Первый. 133 е.
16. Платон. Алкивиад Первый. 131 б.
17. Платон. Менон. 99 d – 100 с.
18. Платон. Менон. 96 е – 98 а.
19. Платон. Менон. 99 а.
20. Платон. Ион. 533 d – 536 а.
21. Более подробно об этом: Зберовский А. В. Социальная оценка философской деятельности Сократа // Вестник КрасГАУ. 2006. № 12. С. 312–317.

#### Глава 8

1. Платон. Алкивиад Первый. 122 b-d.
2. Платон. Менон. 86 с-е.
3. Платон. Апология Сократа. 23 а-с.
4. Платон. Апология Сократа. 28 а – 29d.
5. Платон. Апология Сократа. 21 d-е.
6. Платон. Евтидем. 279 d – 280е.
7. Платон. Лахет. 180 с.
8. Платон. Лисид. 204 е.
9. Платон. Хармид. 153 d.
10. Платон. Хармид. 156 а.
11. Платон. Лахет. 180 е – 181 а.
12. Платон. Евтидем. 272 е – 273 б.
13. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. III, 11, 17.
14. Платон. Апология Сократа. 37 е.
15. Платон. Протагор. 315 а.
16. Платон. Апология Сократа. 33 а-с.
17. Платон. Менон. 96 а-99а.
18. Платон. Менон. 100 а-с.
19. Платон. Феаг. 122 а-с; 128 б.
20. Платон. Феаг. 128 с.
21. Платон. Лахет. 200 с-201 с.
22. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. IV, 1, 2–5.
23. Платон. Алкивиад Первый. 105 а-е.
24. Платон. Алкивиад Второй. 141 с.
25. Платон. Феаг. 124 б-125 а.
26. Платон. Алкивиад Второй. 142 d.
27. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. I, 2, 45–47.



28. Платон. Алкивиад Первый. 105 а-е.
29. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. 3. 7.
30. Платон. Менексен, 234 в.
31. Платон. Алкивиад Второй. 150 d -151c; Алкивиад Первый. 135 d.
32. Платон. Алкивиад Первый. 118 с-119 в.
33. Платон. Протагор. 319 а-320 в.
34. Платон. Менон. 93 а-94 с.
35. Ксенофонт. Домострой. 21, 12.
36. Платон. Горгий. 452 d.
37. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. I, 2, 41-46.
38. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. I, 2, 1.
39. Платон. Евтидем. 285 в-с.
40. Платон. Евтидем. 283 d-е.
41. Платон. Гиппий Большой. 284 в.

Глава 9

1. Элиан. Пестрые рассказы. IX. 7; диоген лаэртский. II, 5. 22.
2. диоген лаэртский. II, 5. 27; II, 5. 36.
3. Ярхо В. Н. Комментарий к изданию Аристофана: Аристофан. Комедии. Т. I. М., 1983.
- с. 397.
4. Аристофан. Всадники. 220-230; 590-640.
5. Аристофан. Всадники. 1350-1360.
6. Аристофан. Всадники. 1320-1330.
7. Аристофан. Всадники. 560-580.
8. Аристофан. Всадники. Эксод, 1370-1380.
9. Аристофан. Облака. 90-110.
10. Аристофан. Облака. 100-110.
11. Аристофан. Облака. 170-180.
12. Аристофан. Облака. 170-180.
13. Аристофан. Облака. 190-230.
14. Аристофан. Облака. 240-320.
15. Аристофан. Облака. 330-340.
16. Аристофан. Облака. 350-360.
17. Аристофан. Облака. 360-420.
18. Аристофан. Облака. 980-1000.
19. Аристофан. Облака. 1040-1080.

20. Аристофан. Облака. 1080–1100.
21. Аристофан. Облака. 1200.
22. Аристофан. Облака. 1280.
23. Аристофан. Облака. 1400.
24. Аристофан. Облака. 1470–1480.
25. Аристофан. Облака. 1500–1510.
26. Элиан. Пестрые рассказы. II, 13.
27. Ксенофонт. Домострой. 3, 7.
28. Аристофан. Осы. 1030–1060.
29. Платон. Лахет. 181 b: пир. 221 b.
30. Ксенофонт. Пир. 6. 6.
31. Ксенофонт. Пир. 6. 7.
32. Ксенофонт. Пир. 6. 8.
33. Диоген Лаэртский. II, 5, 36.
34. Ксенофонт. Пир. 7. 2–5.
35. Немировский А. И., Ильинская Л. С., Уколова В. И. Античность: История и культура. Т. I. М.: Терра, 1999. С. 197.
36. Ксенофонт. Пир. 9, 1.
37. Платон. Апология Сократа. 18 a-19 e.
38. Аристофан. Птицы. 1070–1080.
39. Платон. Пир. 181 a-e.; 182 d.
40. Платон. Пир. 182 b-d.
41. Платон. Пир. 185 d; 189 a.
42. Аристофан. Облака. 970–980.
43. Платон. Пир. 189 d-191 e.
44. Платон. Пир. 192 a-b.
45. Аристофан. Облака. 1080–1100.
46. Платон. Пир. 202 e-204 b.
47. Платон. Менон. 99 d-100 c.
48. Платон. Пир. 223 c-d.
49. Аристофан. Птицы. 1280–1290.
50. Аристофан. Птицы. 1550–1560.
51. Аристофан. Птицы. 1490–1500.
52. Зберовский А. В. Социальный смысл критика Сократа в комедиях Аристофана // Вестник КрасГАУ. 2007. № 3. С. 265.

- Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)
1. Зберовский А. В. Оппозиционность Сократа афинской демократии в диалоге Платона «Горгий» // Вестник КрасГ АУ. 2006. № 13. С. 350–351.
  2. Маринович Л. П. Греческое наемничество IV века до н. э. и кризис полиса. М.: Наука, 1975. С. 23–54; 178–215.
  3. Аристотель. Афинская полития. I, 10, 28.
  4. Юстин. IV, 7–11.
  5. Аристотель. Афинская полития. I, 11, 29.
  6. Ксенофонт, Греческая история. II, 20, 2; Аристотель. Афинская полития. 34, 3; Дидор, XIII, 107; Юстин, V, 8, 3–5; Плутарх. Лисандр, 14.
  7. Ксенофонт. Греческая История. II, 3, 2.
  8. Корнелий Непот. О знаменитых иноземных полководцах. Фрасибул, 3.
  9. Аристотель. Афинская полития. I, 41, 3.
  10. Зберовский А. В. Агональность античной полисной демократии как способ нейтрализации опасных тенденций, имманентно присущих власти. // Вестник КрасГАУ. 2006. № 11. С. 262.
  11. Глускина Л. М. Эйсфора в Афинах IV века до н. э. // ВДИ. 1961. № 2. С. 24–25; Глускина Л. М. Проблемы социально-экономической истории Афин IV века до н. э. Л., 1975. С. 142.
  12. Глускина Л. М. О специфике греческого классического полиса в связи с проблемой его кризиса // ВДИ. 1973. № 2. С. 27–42.

#### Глава 11

1. Кузьмин М. Н. Переход от традиционного общества к гражданскому // Вопр. филос. 1997. № 2. С. 57.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях, изречениях и изречениях знаменитых философов. I, 77.
3. Стобей, IV, 1, 48.
4. Антология кинизма. М.: Наука, 1984. С. 225.
5. Исократ. О мире, 120.
6. Ксенофонт. Киропедия. II, 2, 24–27.
7. Платон. Горгий. 526 a–b; Апология Сократа. 36 с.
8. Геродот. История. III, 80–82.
9. Фукидид. История Пелопоннесской войны. III, 83. 8: Платон. Алкивиад Второй. 142 с: Исократ. Об упряжке. 16, 38.
10. Аристофан. Плутос. Агон. 570.
11. Платон. Критий. 120 e–121 с.
12. Зберовский А. В. Осмысление власти в общественном сознании в период расцвета античных демократических полисов. Красноярск: Изд-во КрасГАУ, 2006. С. 64.
13. Фролов Э. Д. Греческие тираны. Л.: Изд-во ЛГУ, 1972. С. 3.
14. Геродот. История. I, 60: Аристотель. Афинская полития. XIV, 4.
15. Аристотель. Риторика. I, 35. 1358, a.
16. Аристофан. Осы. 490.

- Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)
17. Андокид. Речи. I, 97–98.
  18. Плутарх, Перикл.
  19. Платон. Апология Сократа. 22 а.
  20. Элиан. Пестрые рассказы. III, 47.
  21. Ксенофонт. Анабасис. V, 8, 25.
  22. Элиан. Пестрые рассказы. XIII, 38.
  23. Исократ. Речи. XVIII, 9–10.
  24. Лосев А. История античной диалектики. М., 1972. С. 31.
  25. Монтескье. О духе законов // О свободе. Антология западно-европейской либеральной мысли. М.: Наука, 1995. С.76–77.
  26. Вебер М. Избранное. М.: Юрист, 1994. С. 433.
  27. Зберовский А. В. Общественный гнев как специфический способ манипулирования общественным сознанием в античных демократических полисах // Вестник КрасГАУ. 2004. № 5. С. 205.
  28. Аристотель. Риторика. XI, 14, 1400 а.
  29. Аристотель. Политика. II, 5, 12, 1269 а.
  30. Дигесты Юстиниана. Избранные фрагменты. М., 1984. С. 33.
  31. Аристотель. Политика. I, 17, 15, 1255 а.
  32. Френкин А. А. Введение в политическую философию // Полис. 1994. № 1. С. 154.
  33. Плутарх. Никий. 11.
  34. Фролов Э. Д. Греческие тираны. – ЛГУ., – Ленинград, – 1972. – С. 15.
  35. Лукиан. Икароменипп. 16.
  36. Антология кинизма. М.: Наука, 1984. С. 225.
  37. Аристотель. Политика. V, 4, 1–3.
  38. Плутарх. Никий. 4.
  39. Плутарх. Никий. 4.
  40. Лисий. Речи. XXV, 3.
  41. Элиан. Пестрые рассказы. III, 36.
  42. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. II, 9, 1–8.
  43. Демосфен. Речь. XXV, 40, 52.
  44. Кант И. Сочинения. Т. VI. М., 1966. С. 9.
  45. Плутарх. Наставления по управлению государством. XV, е.: 812 с.
  46. Цицерон. За Бальба. 6, 16: Плутарх. Наставления. 15 е: Непот Корнелий. Тимофей. 3: Аппиан. Гражданские войны. I, 20.
  47. Аристотель. Афинская полития. III, 8.
  48. Сенека. О гневе. 3, 2.
  49. Спенсер Г. С. Личность и государство // О свободе. Антология западноевропейской либеральной мысли. М.: Наука, 1995. С. 423.

50. Катон. Фрагменты. 93.
51. Катон. Фрагменты. 198 е.
52. Исократ. Ареопагитик. 26 – 27.
53. Катон. Фрагменты. 1.
54. Вебер М. Город // Избранное. М.: Юрист, 1994. С. 298–315.
55. Ксенофонт Греческая История. II, 13, 6.
56. Фукидид. История Пелопоннесской войны. VIII, 48, 4: Плутарх. Алкивиад. 25; 6.
57. Аристофан. Всадники. 1120–1130.
58. Зберовский А. В. «Бремя власти» в общественном сознании в античных демократических полисах // Вестник КрасГАУ. 2002. № 1. С.131–139.
59. Зберовский А. В. «Жажда власти» и «обреченность» в сознании политической элиты античных полисах // Вестник КрасГАУ. 2004. № 6. С. 246–247.

#### Глава 12

1. Ксенофонт. Агесилай. I, 36.
2. Ксенофонт. Агесилай. VIII, 2.
3. Ксенофонт. Пир. 4, 30–32.
4. Элиан. Пестрые рассказы. II, 16.
5. Ксенофонт. Домострой. II, 6–7.
6. Ксенофонт. Апология Сократа. II, 1, 9.
7. Элиан. Пестрые рассказы. IX, 19.
8. Лосев А. Ф. Горгий // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. I. М.: Мысль, 1990. С. 797.
9. Платон. Горгий. 449 a-b.
10. Платон. Горгий. 452 d-e.
11. Платон. Горгий. 454 d-455 a.
12. Платон. Горгий. 455 b-456 a.
13. Платон. Горгий, 458 e-459 b
14. Платон. Горгий. 462 b-464 a.
15. Платон. Горгий. 464 b-465 c; 480 a-481 b.
16. Платон. Горгий. 481 c.
17. Платон. Горгий. 502 e.
18. Платон. Горгий. 503 c.
19. Платон. Горгий. 514 a; 515 e.
20. Платон. Горгий. 516a a-c.
21. Платон. Горгий. 516 d-e.

22. Платон. Горгий. 514 b-с.
23. Платон. Горгий. 517 с-518 е.
24. Платон. Горгий. 519 а-520 а.
25. Платон. Горгий. 512е -513 с.
26. Платон. Менон. 91 с.
27. Платон. Алкивиад Первый. 131 b.
28. Платон. Феаг. 126 с-d.
29. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. III, 7, 6-7.
30. Ксенофонт. Домострой. 4, 3.
31. Плутарх. Алкивиад. 7.
32. Платон. Алкивиад Первый. 134 b-135 b.
33. Зберовский А. В. Оппозиционность Сократа афинской демократии в диалоге Платона «Горгий» //Вестник КрасГАУ. 2006. № 13. С.358.

#### Глава 13

1. Платон. Горгий. 504 е.
2. Платон. Горгий. 521 а-b.
3. Платон. Горгий. 521 е-522 b.
4. Ксенофонт. Анабасис. II, 6, 16-20.
5. Ксенофонт. Анабасис. V,8.1-22.
6. Платон. Апология Сократа. 39 b.
7. Ксенофонт. Киропедия. VII, 5, 75-78.
8. Платон. Апология Сократа. 39 d.
9. Зберовский А. В. Идеальный политик во взглядах Сократа // Вестник КрасГАУ. 2006. № 14. С.280.
10. Зберовский А. В. Социальная оценка философской деятельности Сократа // Вестник КрасГАУ. 2006. № 12. С.316.
11. Элиан. Пестрые рассказы. IV, 10.

#### Глава 14

1. Миль Д. С. О свободе. Антология. С. 390.
2. Аристотель. Политика. V, 7, 4. 1308 а.
3. Аристотель. Политика. III, 1, 5, 1275 а: VI, 1, 8-10, 1318 а.
4. Аристотель. Политика. IV, 12, 11. 1300 а: II, 5, 6. 1261 в.
5. Плутарх. Аристид. 5-7.
6. Кессиди Ф. Х. Философия истории Фукидида и современность // Вопр. филос. 2005. № 7. С.131.
7. Аристотель. Политика. V, 7, 14. 1309 а.
8. Аристотель. Риторика, I, 9, 35, 1366 b; V, 7, 14, 1309 b.

- Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)
9. Псевдо – Ксенофонт. Афинская полития. I, 1–2.
  10. Фукидид. История Пелопоннесской войны. III, 37. II, 40.
  11. Платон. Менексен. 238 d–e.
  12. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. IV, 1, 2.
  13. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. IV, 2, 11.
  14. Платон. Протагор. 318 e; 319 a–320 b.
  15. Платон. Менон. 91 a.
  16. Ксенофонт. Киропедия, I, 1, 1.
  17. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. III, 6, 14.
  18. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. III, 6, 16–18.
  19. Платон. Горгий. 514 c–515 b.
  20. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. III, 4, 12.
  21. Элиан. Пестрые рассказы. III, 8.
  22. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. III, 4, 1–7.
  23. Аристотель. Афинская полития. I, 48–54.
  24. Куманецкий. К. История культуры древней Греции и древнего Рима. М., 1990. С. 94.
  25. Зберовский А. В. Социальная оценка философской деятельности Сократа // Вестник КрасГАУ. 2006. № 12. С.315.
  26. Naunes D. Greek art and idea of freedom. London. 1984. P. 8–9.
  27. Леббон Г. Психология толп. М., 1994. С. 157, 235, 238.
  28. Фукидид. История Пелопоннесской войны. III, 42.
  29. Исократ. О мире. 13.
  30. Diels. В 49.
  31. Элиан. Пестрые рассказы. II, 6.
  32. Элиан. Пестрые рассказы. XIV, 8.
  33. Платон. Лахет. 184 c–e.
  34. Элиан. Пестрые рассказы. II, 1.
  35. Платон. Алкивиад Второй. 139 c–d.
  36. Платон. Алкивиад Второй. 145 b–146 b.
  37. Платон. Протагор. 352 b–d.
  38. Платон. Протагор. 353 a–b.
  39. Платон. Евтидем. 307 a–c.
  40. Платон. Гиппий Большой. 284 d–e.
  41. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. I, 2, 9.
  42. Зберовский А. В. Социальная оценка философской деятельности Сократа // Вестник КрасГАУ. 2006. № 12. С.316.

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
43. Маринович Л. П. Гражданин на празднике великих Дионисий и полисная идеология // Человек и общество в античном мире. М.: Наука, 1998. С. 361: Об этом же: Нерсисянц В. С. Сократ. М., 1980.

44. Аристофан. Женщины в Народном Собрании. Пролог. 220.

45. Фукидид. История пелопонесской войны. I, 71, 3.

46. Манхейм К. Идеология и утопия. М.: Юрист, 1994. С. 13.

47. Псевдо – Ксенофонт. Афинская полития. I, 1.

48. Утченко С. Л. Политические учения древнего Рима. М., 1977. С. 64 – 65.

#### Глава 15

1. Шуман А. Н. Эллинское язычество и социальные институты античности // Зелинский Ф. Ф. Эллинская религия. Минск: Экономпресс, 2003. С.26.

2. Аникевич А. Г., Яковлев В. Г. Власть: социально-философский анализ. СПб., 2001. С.212.

3. Платон. Менон. 89 с.

4. Платон. Менон. 90 а-в.

5. Ксенофонт. Защита Сократа на суде. 29–30.

6. Платон. Менон. 90 с-е.

7. Платон. Менон. 91 а-с.

8. Платон. Менон. 92 а-в.

9. Платон. Менон. 92 е-93 а.

10. Платон. Менон. 93 в-94 е.

11. Платон. Менон. 94 е.

12. Платон. Менон. 99 е.

13. Платон. Апология Сократа. 24 с-25 е.

14. Зберовский А. В. Социальная оценка философской деятельности Сократа // Вестник КрасГАУ. 2006. № 12. С.316.

#### Глава 16

1. Асмус В. Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, 1998. С.65–68;  
Богомолов А. С. Античная философия. М.: Изд-во МГУ, 1985. С.108–126;  
Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа, 1991.

2. Диоген лаэртский. IX, 8, 52; Диодор. 12, 53, 2.

3. Платон. Протагор. 318 е-319 а.

4. Платон. Горгий. 449 а-в.; 452 d-е.

5. Платон. Евтидем. 273 d – 274 b; 304 b.

6. Платон. Протагор. 318 е-319 а.

7. Платон. Протагор. 319 а-е; 323 а.

8. Платон. Протагор. 320 с-323 а; 324 а.

9. Подосинов А. В. К проблеме сократовского диалога // Античная культура и современная наука. М.: Наука, 1985. С.22–23.



- Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)
10. Платон. Алкивиад Первый. 113 d.
  11. Платон. Гиппий Большой. 284 d-e.
  12. Платон. Феаг. 126 c-d.
  13. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. IV, 2, 2-7.
  14. Платон. Алкивиад Первый. 118 c.
  15. Платон. Алкивиад Первый. 119 a-e; 120 b-d.
  16. Ксенофонт. Домострой. 21,12.
  17. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. II, 1, 1-7.
  18. Диоген Лаэртский. II, 12, 121.
  19. Диоген Лаэртский. II, 13, 123.
  20. Ксенофонт. Защита Сократа на суде. 20-21.
  21. Платон. Евтифрон. 3 c-e.
  22. Об этом: Зберовский А. В. Социальная оценка философской деятельности Сократа // Вестник КрасГАУ. 2006. № 12. С.312-316.
  23. Аникевич А. Г. Яковлев В. Г. Власть: социально-философский анализ. СПб., 2001.

с.32.

#### Глава 17

1. Платон. Хармид. 153 e-155 c.
2. Платон. Хармид. 159 b – 161 a.
3. Платон. Хармид. 161 b.
4. Платон. Хармид. 159 e.
5. Платон. Хармид. 162 c – 164 c.
6. Платон. Хармид. 164 d – e.
7. Платон. Хармид. 166 a – e.
8. Платон. Хармид. 167 a.
9. Платон. Хармид. 167 c – e.
10. Платон. Хармид. 169 c – d.
11. Платон. Хармид. 170 a.
12. Платон. Хармид. 173 d.
13. Платон. Хармид. 173 c – 174 b.
14. Платон. Хармид. 174 c – 175 a.
15. Платон. Хармид. 176 b – d.
16. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. 3, 7.
17. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. 1, 2.
18. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. I, 2, 14-17.
19. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. I, 2, 40-47.

20. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. I, 2, 31–32.
  21. Элиан. Пестрые рассказы. II, 11.
  22. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. I, 2, 32–33.
  23. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. I, 2, 33–38.
  24. Платон. Апология. 32 b–c.; диоген лаэртций. II, 5, 22.
  25. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. II, 7, 2.
  26. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. III, 5, 1 – 4.
  27. Элиан. Пестрые рассказы. II, 9.
  28. Корнелий Непот. О знаменитых иноземных полководцах. Фрасибул, 3.
  29. Ксенофонт. Греческая история. II, 4, 43; Аристотель. Афинская полития. 39, 6; Юстин. V, 10, 11.
  30. Ксенофонт. Греческая история. III, 1, 4.
  31. Аристотель. Афинская полития. 40, 2.
  32. Доватур А. И. Рабство в Аттике в VI–V века до н. э. Л.: Наука, 1980. С. 27.
  33. Глускина Л. М. Афинские метеки в борьбе за восстановление афинской демократии в конце V века до н. э. // ВДИ. 1958. № 2. С.70–89; Глускина Л. М. Проблемы социально-экономической истории Афин IV века до н. э. Л., 1975. С.52.
  34. Афинеи. Пирующие софисты. XIII, 575 a–f.
  35. Корнелий Непот. О знаменитых иноземных полководцах. Хабрий. 3; Тимофей 3 4.; Элиан. Пестрые рассказы. XII, 52.; III, 47.
  1. Трухина Н. Н. Афины в V веке до н. э. // Комментарии к изданию Корнелия Непота «О знаменитых иноземных полководцах». М.: Изд-во МГУ, 1992. С.153.
  2. Плутарх. Алкивиад. 39.
  3. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. IV, 8, 6–10.
  4. Платон. Евтифрон. 5 e – 6 e.
  5. Платон. Евтифрон. 6 e – 8 a.
  6. Платон. Евтифрон. 12 a – 13 c.
  7. Платон. Евтифрон. 13 c – 14 c.
  8. Платон. Евтифрон. 15 a.
  9. Платон. Гиппий Большой. 291 d – 293 c.
  10. Аристофан. Всадники. 1170–1180.
  11. Аристофан. Птицы. 1690–1700.
- Глава 18
1. Диоген лаэртций. II, 5, 40.
  2. Платон. Менон. 90 a – 95 a.
  3. Платон. Менон. 94 e.

4. Платон. Менон. 94 е.
5. Ксенофонт. Защита Сократа на суде. 30.
6. Аристотель. Афинская полития. I, 27,5.
7. Ксенофонт. Греческая История. II, 3, 42; Аристотель. Афинская полития. I, 34.
8. Осинский И. Н. Рыцари истины. Минск, 1989. С.100.
9. Аристофан. Лягушки. 1300.
10. Andocidis. De mysteriis 94 // Andocidis oratoriones. Lipsiae, 1913.
11. Диоген Лаэртский. II, 5, 19.
12. Диоген Лаэртский. II, 5. 40.
13. Платон. Евтифрон. 3 с – е.
14. Ксенофонт. Защита Сократа на суде. 2; 9.; Воспоминания о Сократе. IV, 8, 4–10.
15. Ксенофонт. Защита Сократа на суде. 33.
16. Лосев А. Ф. Тахо – Годи А. А. Платон. М., 1977. с.39.
17. Платон. Апология Сократа. 17 с.
18. Платон. Апология Сократа. 28 b–18 е.
19. Нерсисянц В. С. Сократ. М.: Наука, 1977; Кессиди Ф. Х. Сократ. Ростов-н/Д: Феникс, 1999.
20. Ксенофонт. Защита Сократа на суде. 10–14.
21. Ксенофонт. Защита Сократа на суде. 15–19.
22. Ксенофонт. Защита Сократа на суде. 20–21.
23. Платон. Апология Сократа. 21 с – 22 b – е.
24. Платон. Апология Сократа. 28 а – 29 d.
25. Платон. Апология Сократа. 30 b – с.
26. Платон. Апология Сократа. 23 d – е.
27. Платон. Апология Сократа. 24 а – 27 е.
28. Аристофан. Лягушки, 1110–1120.
29. Платон. Апология Сократа. 26 с – е.
30. Платон. Апология Сократа. 27 с – е.
31. Платон. Апология Сократа. 30 d – 31 с.
32. Платон. Апология Сократа. 32 а – е.
33. Платон. Апология Сократа. 35 b.
34. Платон. Апология Сократа. 29 b.
35. Диоген Лаэртский. 9, 8, 51.
36. Платон. Апология Сократа. 31 d – е.
37. Платон. Апология Сократа. 33 а.

38. диоген лаэртский. II, 3, 42.
39. Платон. Апология Сократа. 36 е.
40. Ксенофонт. Защита Сократа на суде. 22–23.
41. Платон. Апология Сократа. 36 b – d.
42. диоген лаэртский. II, 3, 42.
43. Платон. Апология Сократа. 39 b – d.
44. Ксенофонт. Защита Сократа на суде. 24 – 27.
45. Платон. Апология Сократа. 40 а.
46. Платон. Апология Сократа. 42 а.
47. Лурье С. Я. «Скованный Прометей» Эсхила и афинская демократия. // Античное общество. М.: Наука, 1967. С.291.
48. Исократ. Против софистов. 30.
49. Исократ. Против софистов. 246.
50. Зберовский А. В. Социальная оценка философской деятельности Сократа // Вестник КРАСГАУ. 2006. № 12. С.316.

#### Глава 19

1. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. IV, 8, 1–3.
2. Платон. Критон. 44 а – с.
3. Платон. Критон. 44 с.
4. Платон. Критон. 44 с–d.
5. Платон. Критон. 47 а.
6. Платон. Критон. 47 – 48.
7. Платон. Критон. 49 а – е.
8. Платон. Критон. 49 е – d.
9. Платон. Федон. 64 а.
10. Платон. Федон. 64 а.
11. Платон. Федон. 64 с.
12. Платон. Федон. 65а; 82 с.
13. Платон. Федон. 99 b.
14. Платон. Алкивиад Второй. 139 с – d.
15. Платон. Алкивиад Первый. 132 а – с; 135 е.
16. Элиан. Пестрые рассказы. I, 16.
17. Платон. Федон. 117 b–с.
18. диоген лаэртский. II, 3. 43.
19. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. IV, 8, 4–10.

#### Глава 20

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
1. Солон. фрагмент 3; фрагмент 5. Цитировано по: Фролов Э. Д. Рационализм и политика в архаической Греции // Город и государство в древних обществах. Л.: Изд-во ЛГУ, 1982. С.29.

2. Ксенофонт. Анабасис. III, 1, 4–8.

3. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. I, 2, 58 – 59.

4. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. I, 2, 59 – 60.

5. Сенека. О досуге. 8,1 – 4.

6. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. I, 2, 55.

7. Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. I. М.: Мысль, 1990. С.14.

8. Зберовский А. В. Общественный гнев, как специфический способ манипулирования общественным сознанием в античных демократических полисах // Вестник КрасГАУ. 2004. № 5. С.207.

#### Заключение

1. Платон. Письмо Седьмое, 324 a–326 b.

2. Зберовский А. В. Трагичность в социально–философском осмыслении устройства афинской демократии в творчестве позднего Платона // Вестник КрасГАУ. 2006. № 15. С.343–344.

3. Платон. Алкивиад Первый. 113 d.

4. Платон. Горгий. 474 a.

5. Платон. Алкивиад Первый. 112 c.

6. Платон. Алкивиад Первый. 112 d.

7. Платон. Федон. 110 c.

#### Список использованной литературы

1. Амелин, В. Н. Социология политики / В. Н. Амелин. – М.: Аспент Пресс, 1992. – 320 с.

2. Андреев, Ю. В. Раннегреческий полис (гомеровский период) / Ю. В. Андреев. – СПб.: Гуманитарная академия, 2003.

3. Аникевич, А. Г. Власть: социально–философский анализ / А. Г. Аникевич, В. Г. Яковлев. – СПб., 2001.

4. Арский, Ф. Н. Демосфен / Ф. Н. Арский. – М.: Наука, 1977. – 230 с.

5. Асмус, В. Ф. Платон / В. Ф. Асмус. – М.: Наука, 1975. – 416 с.

6. Асмус, В. Ф. Античная философия / В. Ф. Асмус. – М., 1999. – 376 с.

7. Ахманов, А. С. Логическое учение Аристотеля / А. С. Ахманов. – М.: Мысль, 1960. –

374 с.

8. Ашин, Г. К. Философская составляющая элитологии / Г. К. Ашин // Вопр. филос. – 2004. – № 7.

9. Барулин, В. С. Социальная философия / В. С. Барулин. – М.: Изд-во МГУ, 1993. –

369 с.

- Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)
10. Бергер, А. К. Политическая мысль древнегреческой демократии / А. К. Бергер. – М.: Мысль, 1966. – 463 с.
  11. Блондель, Ж. Политическое лидерство: путь к всеобъемлющему анализу / Ж. Блондель. – М.: Политиздат, 1992. – 492 с.
  12. Богомолов, А. С. Аничная философия / А. С. Богомолов. – М., 1985. – 434 с.
  13. Боннар, А. Греческая цивилизация / А. Боннар. – М.: Искусство, 1995. – 670 с.
  14. Бузескул, В. Афинская Полиция Аристотеля как источник для истории государственного строя Афин до конца V века до н. э. / В. Бузескул. – Харьков, 1895. – 437 с.
  15. Бурдые, П. Социология политики / П. Бурдые. – М.: Политиздат, 1993. – 327 с.
  16. Василенко, И. А. О возможностях политической герменевтики / И. А. Василенко // Вопр. филос. – 1999. – № 6. – С. 65–84.
  17. Вебер, М. Избранное / М. Вебер. – М.: Юрист, 1994. – 702 с.
  18. Винничук, Л. Люди, нравы и обычаи древней Греции и древнего Рима / Л. Винничук. – М.: Высшая школа, 1988. – 496 с.
  19. Волчек, Е. З. Философия / Е. З. Волчек. – Минск: Экоперспектива, 1998. – 342 с.
  20. Восленский, М. Номенклатура / М. Восленский. – М.: Политиздат, 1990. – 537 с.
  21. Гаджиев, К. С. Философия власти / К. С. Гаджиев, В. В. Ильин, А. С. Панарин, А. В. Рябов. – М., 1993.
  22. Гаджиев, К. С. Политическая наука / К. С. Гаджиев. – М.: Высшая школа, 1994. – 374 с.
  23. Гаджиев, К. С. Масса. Миф. Государство / К. С. Гаджиев // Вопр. филос. – 2006. – № 6.
  24. Глушкина, Л. М. Афинские метеки в борьбе за восстановление афинской демократии в конце V века до н. э. / Л. М. Глушкина // ВДИ. – 1958. – № 2.
  25. Глушкина, Л. М. О специфике греческого классического полиса в связи с проблемой его кризиса / Л. М. Глушкина // ВДИ. – 1973. – № 2. – С. 27–42.
  26. Глушкина, Л. М. Эйсфора в Афинах IV века до н. э. / Л. М. Глушкина // ВДИ. – 1961. – № 2. – С. 24–25.
  27. Глушкина, Л. М. Проблемы социально-экономической истории Афин IV века до н. э. / Л. М. Глушкина. – Л., 1975.
  28. Гозман, Л. Я. Шестопап Е. Б. Политическая психология / Л. Я. Гозман, Е. Б. Шестопап. – Ростов-н/Д: Феникс, 1996. – 445 с.
  29. Голосов, Г. В. Сравнительная политология / Г. В. Голосов. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995. – 416 с.
  30. Горан, В. П. Древнегреческая мифологема судьбы / В. П. Горан. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 1990. – 271 с.
  31. Грин, Д. Шапиро И. Объяснение политики с точки зрения рационального

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
выбора:

Почему так мало удалось узнать? / Д. Грин, И. Шапиро // Политические исследования. – 1994. – № 4. – С.15 – 34.

32. Гулиа, Г. Перикл / Г. Гулиа. – М.: Художественная литература, 1973. – 382 с.

33. Гусейнов, А. А. Проблема происхождения нравственности / А. А. Гусейнов // Философские науки. – 1964. – № 3.

34. Гусейнов, А. А. Философия. Мораль. Политика / А. А. Гусейнов. – М.: Академкнига, 2002.

35. Гуторов, В. А. Античная социальная утопия / В. А. Гуторов. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. – 289 с.

36. Демидов, А. И. Рациональность власти и ее эволюция от текста к образу / А. И. Демидов // Вопр. филос. – 2005. – № 8.

37. Дегтерев, А. А. Основы политической теории / А. А. Дегтерев. – М.: Высшая школа, 1998. – 239 с.

38. Дилигенский, Г. Г. Социально – политическая психология / Г. Г. Дилигенский. – М.: Высшая школа, 1994. – 375 с.

39. Доватур, А. И. Социальная и политическая терминология в «Афинской Политии» Аристотеля / А. И. Доватур // ВДИ. – 1958. – № 3. – С.72.

40. Доватур, А. И. «Политика» и «Полития» Аристотеля / А. И. Доватур. – М. – Л., 1965. – 328 с.

41. Доватур, А. И. «Средний» государственный строй в «Политике» Аристотеля и историческая действительность / А. И. Доватур // Античное общество. – М.: Наука, 1967.

42. Доватур, А. И. Рабство в Аттике в VI–V вв. до н. э. / А. И. Доватур. – Л.: Наука, 1980. – 133 с.

43. Доватур, А. И. Аристотель о социальных причинах изменения афинского государственного строя в 60–30-х годах V века до н. э. / А. И. Доватур // Древний

Восток и античный мир. – М.: Изд-во МГУ, 1980.

44. Доватур, А. И. Феогнид и его время / А. И. Доватур. – М.: Наука, 1989. – 205 с.

45. Дробницкий, О. Г. Моральная философия / О. Г. Дробницкий. – М., 2002. – 384 с.

46. Жебелев, С. А. Греческая политическая литература и Политика Аристотеля. Послесловие к «Политике» Аристотеля / С. А. Жебелев. – М., 1911.

47. Жебелев, С. А. о «тирании Тридцати» в Афинах / С. А. Жебелев // ВДИ. – 1940. – № 1. – С.30–32.

48. Зайцев, А. И. Аристотель об отношении «Законов» Платона к его государству / А. И. Зайцев // Античное общество. – М.: Наука, 1967.

49. Зайцев, А. И. Культурный переворот в Греции в VIII–V вв. до н. э. / А. И. Зайцев. – М.: Наука, 1985. – 305 с.

50. Зайцев, А. И. Свобода воли и божественное руководство в гомеровском эпосе / А. И. Зайцев // ВДИ. – 1987. – № 3. – С. 45 – 72.

51. Зберовский, А. В. Публий Деций Мус младший и политическая борьба в Риме  
Страница 247

Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
на рубеже IV–III веков до н. э. / А. В. Зберовский  
// Социально-идеологические проблемы античности и средних веков: сб. ст. –  
Красноярск: Изд-во КГПУ, 1995. – С.19 – 28.

52. Зберовский, А. В. Ранние античные представления о происхождении человека, власти, законов / А. В. Зберовский // Личность, творчество, современность: сб. ст. – Красноярск: КВШМ, 1998. – С. 112–126.

53. Зберовский, А. В. Парадоксальность античной полисной философии власти / А. В. Зберовский // Проблемы обществоведения: сб. тез. ст. – Красноярск: КГАЦМ, 1999. – С.8–9.

54. Зберовский, А. В. Семейные традиции в политической жизни раннего Рима / А. В.

Зберовский // Социально-идеологические проблемы античности и средних веков: сб. ст. – Красноярск: Изд-во КГПУ, 1999. – С.15 – 55.

55. Зберовский, А. В. «Время власти» в общественном сознании в античных демократических полисах / А. В. Зберовский // Вестник КрасГАУ. – 2002. – № 1. – С.131–139.

56. Зберовский, А. В. Общественный гнев как специфический способ манипулирования общественным сознанием в античных демократических полисах / А. В. Зберовский // Вестник КрасГАУ. – 2004. – № 5. – С.201–208.

57. Зберовский, А. В. «Жажда власти» и «обреченность» в сознании политической элиты античных полисов / А. В. Зберовский // Вестник КрасГАУ. – Красноярск, 2004. – № 6. – С.239–248.

58. Зберовский, А. В. Некоторые проблемы в социально-философском осмыслении понятия «демократия» / А. В. Зберовский // Вестник КрасГАУ. – 2005. – № 7. – С.288–295.

59. Зберовский, А. В. Агональность античной полисной демократии как способ нейтрализации опасных тенденций, имманентно присущих власти / А. В. Зберовский // Вестник КрасГАУ. – 2006. – № 11. – С.254–263.

60. Зберовский, А. В. Античная демократия как результат общественного недоверия к политической власти / А. В. Зберовский // Проблемы демократии: история и современность: мат-лы науч. конф. с международ. участием. – Красноярск: Изд-во КГПУ, 2006. – С. 235–239.

61. Зберовский, А. В. Социальная оценка философской деятельности Сократа / А. В. Зберовский // Вестник КрасГАУ. – 2006. – № 12. – С.312–317.

62. Зберовский, А. В. Идеальный политик во взглядах Сократа / А. В.

Зберовский // Вестник КрасГАУ. – 2006. – № 14. – С.273–281.

63. Зберовский, А. В. Трагичность в социально-философском осмыслении устройства афинской демократии в творчестве позднего Платона / А. В. Зберовский // Вестник КрасГАУ.

– 2006. – № 15. – С.340–344.

1. Зберовский, А. В. Нюансы биографии молодого Сократа: опыт историко-философской реконструкции / А. В. Зберовский // Вестник КрасГАУ. – 2007. – № 1. – С.288–292.

2. Зберовский, А. В. Социальный смысл критики Сократа в комедиях Аристофана / А. В. Зберовский // Вестник КрасГАУ. – 2007. – № 3. – С.260–266.

3. Звиревич, В. Т. Философия древнего мира и средних веков / В. Т.

Звиревич. – М.: Академический проект, 2004.

4. Зельин, К. К. Борьба политических группировок в Аттике в VI веке до н. э. / К. К. Зельин. – М.: Наука, 1964. – 315 с.

5. Ильенков, Э. В. Философия и культура / Э. В. Ильенков. – М.: Политиздат, 1989. – 248 с.



- Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)  
1991.  
463 с.
6. Ильин, М. В. Власть / М. В. Ильин, А. Ю. Мельвиль // Политические исследования. – 1997. – № 6.
7. Исаева, В. И. Античная Греция в зеркале риторики. Исократ / В. И. Исаева. – М.: Наука, 1994. – 255 с.
8. Калашников, В. Л. Античная философия / В. Л. Калашников, В. П. Кнехт. – М.: Владос, 1997. – 417 с.
9. Кемеров, В. Е. Введение в социальную философию / В. Е. Кемеров. – М.: Аспект пресс, 1996. – 215 с.
10. Кемеров, В. Е. Концепция радикальной социальности / В. Е. Кемеров // Вопр. филос. – 1999. – № 7. – С. 5–31.
11. Кессиди, Ф. Х. Сократ / Ф. Х. Кессиди. – М.: Мысль, 1976. – 220 с.
12. Кессиди, Ф. Х. Древнегреческая демократия и возникновение диалектики / Ф. Х. Кессиди // Античная культура и современная наука. – М.: Наука, 1985.
13. Кессиди, Ф. Х. Философия, диалог и диалектика в Древней Греции классического периода / Ф. Х. Кессиди // Проблемы античной культуры: сб. ст. – М.: Наука, 1986. – С.18 – 23.
14. Кессиди, Ф. Х. От мифа к логосу. Становление греческой философии / Ф. Х. Кессиди. – СПб.: Алетейя, 2003.
15. Кессиди, Ф. Х. Философия истории Фукидида и современность / Ф. Х. Кессиди // Вопр. филос. – 2005. – № 7.
16. Кимилев, Ю. А. Наука и религия: Историко–культурный очерк. От Анаксимандра до Коперника / Ю. А. Кимилев, Н. Л. Полякова. – М.: Наука, 1988. – 187 с.
17. Ключова, М. Л. Этика как апология жизни (от рационализма к экзистенциализму) / М. Л. Ключова // Вопр. филос. – 2005. – № 10.
18. Кнабе, Г. С. Древний Рим: история и повседневность / Г. С. Кнабе. – М.: Искусство, 1986. – 204 с.
19. Колобова, К. М. Очерки истории древней Греции / К. М. Колобова, Л. М. Глускина.  
– Л.: Наука, 1958. – 472 с.
1. Корзун, М. С. Социально–политическая борьба в Афинах в 444 – 435 гг. до н. э. – БГУ., – Минск, – 1975. – 16 с.
2. Кравченко, И. И. Рациональное и иррациональное в политике / И. И. Кравченко // Вопр. филос. – 1996. – № 3. – С. 57 – 83.
3. Кравченко, И. И. Политические и другие социальные ценности / И. И. Кравченко // Вопр. филос. – 2005. – № 2.
4. Кравчук, А. Перикл и Аспазия / А. Кравчук. – М.: наука, 1991. – 271 с.
5. Крапивенский, С. Э. Социальная философия / С. Э. Крапивенский. – Волгоград: Изд-во ВГУ, 1995. – 285 с.
6. Куманецкий, К. История культуры древней Греции и древнего Рима / К. Куманецкий. – М.: Высшая школа, 1990. – 351 с.
7. Леббон, Г. Психология толп. – Институт психологии РАН / Г. Леббон. – М., 1998.  
– 293 с.

- Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)
1. Лосев, А. Ф. История античной эстетики в VI томах / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1963–1976.
  2. Лосев, А. Ф. Платон / А. Ф. Лосев, А. А. Тахо – Годи. – М., 1977.
  3. Лосев, А. Ф. Античная философия истории / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1977. – 536 с.
  4. Лосев, А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993.
  5. Лурье, С. Я. Геродот / С. Я. Лурье. – М. – Л., 1947.
  6. Лурье, С. Я. Очерки по истории античной науки / С. Я. Лурье. – М. – Л., 1947.
  7. Лурье, С. Я. «Скованный Прометей» Эсхила и афинская демократия. // Античное общество / С. Я. Лурье. – М.: Наука, 1967.
  8. Лурье, С. Я. Демокрит / С. Я. Лурье. – Л., 1970. – 249 с.
  9. Льюис, Дж. Г. Античная философия от Евклида до Прокла / Дж. Г. Льюис. – Минск, 1998.
  10. Майерс, Д. Социальная психология / Д. Майерс. – СПб.: Питер, 1997. – 684 с.
  11. Макаренко, В. П. Политическая психология / В. П. Макаренко. – Ростов-н/д, 1991.
  12. Максимова, М. И. Ксенофонт и его «Анабасис» / М. И. Максимова // Ксенофонт «Анабасис». – Л.: Наука, 1951.
  13. Манхейм, К. Диагноз нашего времени / К. Манхейм. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.
  14. Маринович, Л. П. Греческое наемничество IV века до н. э. и кризис полиса / Л. П. Маринович. – М.: Наука, 1975. – 272 с.
  15. Мерлин, В. С. Лекции по психологии мотивов человека / В. С. Мерлин. – Пермь, 1971. – 287 с.
  16. Месяц, С. В. Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании» / С. В. Месяц // Вопр. филос. – 2004. – № 7.
  17. Миль, Д. С. О свободе // О свободе (Антология западно-европейской либеральной мысли) / Д. С. Миль. – М.: Наука, 1995. – С.288–393.
  18. Момджян, К. Х. Социум. Общество. История / К. Х. Момджян. – М.: Наука, 1994. – 240 с.
  1. Монтескье. О духе законов // О свободе (Антология западно-европейской либеральной мысли) / Монтескье. – М.: Наука, 1995. – С.73–98.
  2. Нахов, И. М. Историческое значение кинической философии / И. М. Нахов // Античное общество. – М.: Наука, 1967.
  3. Немировский, А. И. Античность: История и культура. Т. I. / А. И. Немировский, Л. С. Ильинская, В. И. Уколова. – М.: Терра, 1999. – 351 с.
  4. Нерсисянц, В. С. Сократ / В. С. Нерсисянц. – М.: Наука, 1977.
  5. Нерсисянц, В. С. Политические учения древней Греции / В. С. Нерсисянц. – М.: Наука, 1978. – 321 с.

- Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)
6. Нерсесянц, В. С. Сократ / В. С. Нерсесянц. – М.: Инфра, 1996.
  7. Панарин, А. С. Философия политики / А. С. Панарин. – М., 1996.
  8. Паркинсон, С. Н. Законы Паркинсона / С. Н. Паркинсон. – М.: Политиздат, 1990. – 327 с.
  9. Подосинов, А. В. К проблеме сократовского диалога / А. В. Подосинов // Античная культура и современная наука. – М.: Наука, 1985.
  10. Поппер, К. Открытое общество и его враги. В II томах / К. Поппер. – М.: Культурная инициатива, 1992.
  11. Понто, Р. Методы социальных наук / Р. Понто, М. Гравитц. – М.: Наука, 1972. – 350 с.
  12. Разумович, Н. Н. Политическая и правовая культура Древней Греции / Н. Н. Разумович. – М.: Наука, 1989. – 377 с.
  13. Рассел, Б. История западной философии / Б. Рассел. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 1994. – 317 с.
  14. Рожанский, И. Д. Анаксагор / И. Д. Рожанский. – М.: Наука, 1972. – 215 с.
  15. Руденский, Е. В. Социальная психология / Е. В. Руденский. – Новосибирск: Изд-во НГАЭИУ, 1999. – 221 с.
  16. Русалов, В. М. Биологические основы индивидуально-психологических различий / В. М. Русалов. – М., 1979.
  17. Санистебан, Л. С. Основы политической науки / Л. С. Санистебан. – М., 1992.
  18. Сафуанов, Ф. Именем народа или мифы идеологии и структуры политического сознания / Ф. Сафуанов // Диалог. – 1994. – № 2. – С. 36–58.
  19. Сидоров, И. Т. Власть и политика / И. Т. Сидоров. – Красноярск, 1994. – 94 с.
  20. Соболевский, С. И. Аристофан и его время / С. И. Соболевский. – М., 1957.
  21. Соколов, В. В. Рецензия на книгу Ф. Кессиди. «От мифа к логосу. Становление греческой философии» / В. В. Соколов. – СПб., 2003. // Вопр. филос. – 2004. – № 9. – С. 181–182.
  22. Соловьев, А. И. Культура власти / А. И. Соловьев. – М.: Правда, 1992. – 263 с.
  23. Столович, Л. Н. Человек есть мера всех вещей / Л. Н. Столович // Античная культура и современная наука. – М.: Наука, 1985.
  24. Строгецкий, В. М. Полис и империя в классической Греции / В. М. Строгецкий. – Н. Новгород: Изд-во НГПИ, 1991. – 245 с.
  25. Тахо – Годи, А. А. Греческая мифология / А. А. Тахо – Годи. – М.: Искусство, 1989. – 302 с.
  26. Тойнби, А. Постижение истории / А. Тойнби. – М.: Прогресс, 1991. – 730 с.
  27. Трухина, Н. Н. Политика и политики «золотого века» римской Республики / Н. Н. Трухина. – М.: Изд-во МГУ, 1986. – 289 с.

- Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)
28. Утченко, С. Л. Кризис и падение Римской Республики / С. Л. Утченко. – М.: Наука, 1965. – 288 с.
29. Утченко, С. Л. Древний Рим: События. Люди. Идеи / С. Л. Утченко. – М.: Мысль, 1969. – 347 с.
30. Философия культуры как теоретическая дисциплина / под. ред. М. С. Кагана. – СПб.: Лань, 1999. – 285 с.
31. Френкин, А. А. Введение в политическую философию / А. А. Френкин // Полис. – 1994. – № 1. – С.5–37.
32. Фролов, С. С. Социология / С. С. Фролов. – М.: Наука, 1994. – 255 с.
33. Фролов, Э. Д. Обоснование тиранической формы правления в «Гиероне» Ксенофонта / Э. Д. Фролов // Античное общество. – М.: Наука, 1967.
34. Фролов, Э. Д. Греческий тираны / Э. Д. Фролов. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1972. – 247 с.
35. Фролов, Э. Д. Рационализм и политика в архаической Греции / Э. Д. Фролов // Город и государство в древних обществах. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1982.
36. Фролов, Э. Д. Рождение греческого полиса / Э. Д. Фролов. Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. –
143. Фролов, Э. Д. Факел Прометея / Э. Д. Фролов. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. – 437 с.
145. Фролов, Э. Д. Ксенофонт и его «Киропедия» / Э. Д. Фролов // Ксенофонт. Киропедия. – М.: Наука, 1993. – С. 243–268.
146. Хейзинга, И. Человек играющий / И. Хейзинга. – М.: Прогресс, 1992. – 447 с.
147. Хьел, Л. Теории личности / Л. Хьел, Д. Зиглер. – СПб.: Питер, 1997. – 608 с.
148. Цыганков, А. П. Современные политические режимы: структура, типология, динамика / А. П. Цыганков. – М.: Высшая школа, 1995. – 231 с.
149. Чанышев, А. Н. Аристотель / А. Н. Чанышев. – М.: Мысль, 1987. – 401 с.
150. Чанышев, А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии / А. Н. Чанышев. – М.: Наука, 1991. – 510 с.
151. Чанышев, А. Н. Философия Древнего мира / А. Н. Чанышев. – М., 2003. – 420 с.
152. Чудинова, И. М. Основы политологии / И. М. Чудинова. – Красноярск: Изд-во КГПУ, 1995. – 275 с.
153. Шанин, Ю. В. Функции агонистической терминологии в диалогах Платона / Ю. В. Шанин // Античная культура и современная наука. – М.: Наука, 1985.
154. Шаронов, В. В. Основы социальной антропологии / В. В. Шаронов. – СПб.: Лань, 1997. – 188 с.
155. Шестопал, Е. Б. Личность и политика / Е. Б. Шестопал. – М.: Владос, 1988. – 239 с.
156. Шестопал, Е. Б. Какой видят власть российские избиратели в год выборов? / Е. Б. Шестопал // Выборы. Еженедельник информационного агентства Postfactum. – 1995. – № 9. – С. 21–40.
157. Шестопал, Е. Б. Образ власти в России: желания и реальность / Е. Б. Шестопал // Полис. – 1995. – № 4. – С. 17–38.
158. Шихирев, П. Н. Современная социальная психология / П. Н. Шихирев. – М., 2000. – С.27–28.

- Сократ и афинская демократия. А. В. Зберовский [filosoff.org](http://filosoff.org)
159. Шишова, И. А. Раннее законодательство и становление рабства в античной Греции / И. А. Шишова. – Л.: Наука, 1991. – 223. с.
160. Штраус, Л. Введение в политическую философию / Л. Штраус. – М., 2000. – 331 с.
161. Шуман, А. Н. Эллинское язычество и социальные институты античности / А. Н. Шуман // Зелинский Ф. Ф. Эллинская религия. – Минск: Экономпресс, 2003.
162. Яйленко, В. П. Общность коммуникативной и социальной терминологии архаической Греции и раннего Рима: историко-лингвистический аспект / В. П. Яйленко // ВДИ. – 1993. – № 3. – С. 56–81.
163. Ярошевский, М. Г. Наука как предмет психологического исследования / М. Г. Ярошевский // Проблемы научного творчества в современной психологии. – М., 1971. – 264 с.

#### Использованные источники

1. Антисфен / Антология кинизма. – М., 1984.
2. Аппиан. Гражданские войны. – Л., 1971.
3. Апполодор. Мифологическая библиотека. – М., 1993.
4. Аристотель. Политика. Афинская полития. – М.: Мысль, 1997.
5. Аристотель. Сочинения в IV томах. – М., 1975–1984.
6. Аристофан. Комедии. – М., 1983.
7. Арриан. Поход Александра. – СПб., 1993.
8. Афинея. Пир софистов / Поздняя греческая проза. – М., 1960.
9. Гераклит / Материалисты древней Греции. – М., 1955.
10. Геродот. История. – М., 1990.
11. Демокрит. Тексты. – М., 1970.
12. Демосфен. Речи. – М., 1994.
13. Дигесты Юстиниана. – М., 1984.
14. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1986.
15. Еврипид. Трагедии. – М., 1980.
16. Исократ. Письма. Речи. – Ораторы Греции. – М., 1985.
17. Катон Старший. Земледелие. – М. – Л., 1950.
18. Ксенофонт. Киропедия. Агесилай Великий. – М., 1990.
19. Ксенофонт. Греческая история. – СПб.: Алетейя, 19
20. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – М.: Наука. 1993.
21. Ливий Тит. История Рима от основания Города. – М., 1988–1993.
22. Непот Корнелий. О знаменитых иноземных полководцах. – М.: МГУ, 1992.
23. Олимпиодор. Жизнь Платона // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1986.
24. Павсаний. Описание Эллады.
25. Платон. Сочинения в III томах. – М., 1968–1972.

26. Плутарх. Сравнительные жизнеописания в III томах. – М., 1961–1964.
27. Плутарх. Застольные беседы. – Л., 1990.
28. Саллюстий Крисп. Сочинения. – М., 1981.
29. Сенека. Трагедии. – М., 1983.
30. Сенека. Нравственные письма к Луцилию. – М., 1993.
31. Солон. Стихи //Антология античной лирики. – М., 1980.
32. Софокл. Драмы. – М., 1990.
33. Страбон. География. – М., 1993.
34. Флор Луций Анней. Эпитомы. – Воронеж, 1975.
35. фрагменты ранних греческих философов. – М.: Наука, 1989.
36. Фукидид. История Пелопоннесской войны. – М., 1990.
37. Цицерон Марк Туллий. Диалоги. О государстве. О законах. – М.: Наука, 1975.
38. Цицерон Марк Туллий. Диалоги. О старости. О дружбе. Об обязанностях. – М.: Наука, 1993
39. Цицерон Марк Туллий. Речи. – М., 1993.
40. Элиан. Пестрые рассказы. – М.: Наука, 1964.
41. Эсхил. Трагедии. – М., 1989.
42. Эсхин. Речи //ВДИ. – 1962. – № 4; 1963. – № 1.
43. Юстин. Эпитома сочинения Помпея Трога «История Филиппа» // ВДИ. – 1955. – №

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!