



Д.В. Панченко

СОКРАТ В «ХУЛИО ХУРЕНИТО» ИЛЬИ ЭРЕНБУРГА И ДР.
(Публикация самиздатской статьи 1980 года с послесловием
о Платоне, Бахтине и о том, каков был Сократ на самом деле)

Панченко, Дмитрий Вадимович
кандидат исторических наук
доцент Факультета свободных искусств и наук
Санкт-Петербургского государственного университета
доцент Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики в Санкт-Петербурге»
Галерная ул., 58-60, Санкт-Петербург, 190121
e-mail: dmpanchenko@mail.ru

Аннотация: Публикация состоит из двух частей, написанных в разное время. Первая представляет собой эссе, появившееся в самиздатском журнале «Метродор» в 1980 г. и посвященное отображению личности и философии Сократа в русской литературе, философии и филологии XX в. Вторая часть развивает интерпретацию феномена Сократа, предложенную в первой. Здесь в качестве центрального выступает вопрос о том, как соединить неколебимые убеждения Сократа, обуславливающие его поведение и поступки – вплоть до принятия смерти, с его заявлениями об отсутствии у него знания. Попытки свести сократовское незнание к притворству или же ограничить сферу его применения неким высшим знанием отвергаются, и философская позиция Сократа выводится из определенной, исторически сложившейся проблемной ситуации. Средствами логики и образа жизни Сократ ведет полемику с якобы доказанной универсальной склонностью людей к сугубо эгоистическому поведению; именно задачи этой полемики обусловили такие черты сократовской философии, как исследование общих понятий в рамках живого спора (диалога) с собеседником, принцип незнания, ирония, религиозная миссия; все они логически и психологически взаимосвязаны и обнаруживают

целостный комплекс. Причиной неоднократно возобновлявшегося интереса к Сократу, при том что его философская позиция неотторжима от определенной исторической ситуации, является художественный образ, созданный Платоном. Ведь нравственные истины имеют власть над нами гораздо более благодаря зрелищу личностей и совершаемых ими поступков, нежели отточенным формулировкам, взятым в отрыве от них.

Ключевые слова: Сократ, Платон, Бахтин, Илья Эренбург, Константин Сотонин, принцип незнания

Пусть читатель, которому выпало знакомиться с «Хулио Хуренито» по 9-томному собранию сочинений И. Эренбурга или по какому-нибудь другому позднему изданию, не припомнив, чтобы он где-нибудь на страницах романа встречал имя Сократа, не подумает, что упоминание об этом философе кануло туда же, куда канула глава о Великом Инквизиторе. Во всяком случае, в моем издании глава о Великом Инквизиторе есть, имени же Сократа, однако, нет. Тем не менее, Сократу в романе Эренбурга отводится некоторое место – может быть, даже весьма значительное.

Дело в том, что с личностью Сократа соотносится главный герой романа – Хулио Хуренито. С первых страниц (с титульного листа) и до последних Хуренито называется «Учителем». Но что это за Учитель? – «Я называю Хулио Хуренито просто, почти фамильярно Учителем, – читаем мы во “Вступлении”, – хотя он никогда никого ничему не учил». Хуренито имел почтенного предшественника. Сократ, чьи ученики основали несколько философских школ, говорил о себе: «Я решительно никогда не был ничьим учителем» (Платон, «Апология Сократа» 33 а). В чем же все-таки состояло учительство Хулио Хуренито, коль скоро он назван «Учителем»? – Он был провокатором. Хуренито с гордостью принимал это прозвище. «Провокатор, – говорил он, – это величайшая повитуха истории» («Вступление»). Эти слова заставляют вновь вспомнить о Сократе, его знаменитое сравнение своей деятельности с ремеслом повивальной бабки. А чем, как не провоцированием людей, претендующих на обладание какой-либо мудростью, занимался Сократ, можно сказать, всю свою зрелую жизнь?

Эти недвусмысленные параллели могут быть дополнены некоторыми менее определенными штрихами: разношерстность учеников; то, как оба принимают смерть (в обоих случаях смерть насильственная, и оба провоцируют своих убийц); подобно тому как по инициативе Сократа Федон, по имени которого назван знаменитый платоновский диалог, был некогда выкуплен из блудилища (этот анекдот сохранил Диоген Лаэртский – II, 9), так и один из учеников Хулио Хуренито оказывается кассиром в публичном доме, откуда его в конце концов «спасает» Учитель (гл. XVII–XVII); совершенно в духе сократовской иронии

выдержана, например, история с декларациями Лабарданского Правительства, которые пишет Хуренито (гл. XIV).

Итак, главный герой «Хулио Хуренито» соотносен с Сократом¹. Надо думать, этот факт имеет смысл учитывать для правильного понимания романа Эренбурга. Нас, однако, в паре Сократ – Хуренито будет сейчас интересовать не Хуренито, а Сократ – как он отражается в этом соотношении.

* * *

Акцент на «необучении», провокации и родовспомогательном искусстве совсем не тривиален для современных Эренбургу академических интерпретаций Сократа и сократического. Академическая наука, напротив, была занята попытками реконструкции некой цельной *системы* сократовских взглядов – системы, которую, стало быть, можно преподавать. Причем особое место (с опорой на одно суждение Аристотеля) отводилось здесь сократовским определениям общих понятий. Сократовская же ирония, провоцирование собеседников, уподобление своего способа философствования ремеслу повитухи и т. п. – все это воспринималось либо как черты личности Сократа, не относящиеся к его философии, либо как его метод – в отличие от системы. Вспомним знаменитую алкивиадовскую характеристику Сократа в платоновском «Пире»: Силен с дудкой в руках, за которым скрывается бог. Выражаясь метафорически, академическая наука, в соответствии с весьма характерным для XIX в. строем мысли, пренебрегающим «внешним», с тем чтобы скорее раскрыть «сущность», игнорировала силеновское начало в Сократе (которое, к слову сказать, так прекрасно ощутил в свое время Рабле – см. начало «Гаргантюа»).

Одна из описанного рода книг вышла на русском языке в 1923 г. в Берлине² (где на год раньше были отпечатаны «Необычайные похождения Хулио Хуренито и его учеников»). Книга эта написана как популярный биографический очерк, и автор ее, впоследствии академик, С.А. Жебелев, не стремится выйти за рамки этого жанра, хотя эрудиция пишущего не подлежит сомнению. Повторяю, книга Жебелева во многих отношениях типична. Исследование общих понятий автор, естественно, считает центром, вокруг которого вращается вся деятельность Сократа (с. 160) и, рассуждая по-своему последовательно, удивляется тому, что об исследовании общих понятий ничего не говорилось на суде (там же). С той же последовательностью он приходит к мысли (которая, думаю,

¹ Сократ явно подразумевается в гл. IV, в очередной речи-провокации Хуренито, в которой он восхваляет церковь: «Какой-нибудь мелкий афинский философишка уверял, что добро можно делать ради добра. Церковь сказала: “Нет. Ничего даром...”» и т. д. Этот намек на Сократа окончательно рассеивает сомнения в сознательном сближении Хуренито с греческим философом.

² *Zhebelev 1923*. Мы будем иметь в виду главным образом отечественную традицию.

удивит не только меня), что в установлении общих понятий обвинители Сократа усмотрели опасность для всего государства (с. 168).

Неудачен стиль Жебелева, превращающий личность Сократа в воплощение банальных добродетелей. Вот образцы подобного стиля: «Этика Сократа построена на любви к людям и стоит под знаменем ярко выраженного оптимизма» (с. 125); изречение «познай самого себя» стало «исповеданием веры Сократа». Подобным образом о Сократе писали сотни раз и до сих пор пишут. И именно так писать о нем нельзя. Стилистические промахи здесь принципиальны: они создают ложный интонационный контекст – контекст значимый, за которым в конечном счете должно стоять неадекватное восприятие предмета.

Показательно, что в своем изложении Жебелев ориентируется главным образом на «Воспоминания» Ксенофонта, который имел досадное обыкновение губить свой писательский дар плоским морализированием и плохо понимал сократовскую иронию. Справедливости ради следует отметить, что в книге С.А. Жебелева собран большой биографический материал, имеются, конечно, удачные наблюдения. Не знаю, искупают ли эти достоинства книги создаваемый ею ложный, односторонне педагогический, моралистический образ Сократа; я хотел только представить типичное сочинение о Сократе, современное роману И. Эренбурга.

* * *

Но 20-е годы в отечественной культуре были, как известно, временем преобладания ориентации на новаторство. Было бы странным, чтобы эта тенденция не коснулась восприятия одной из самых ярких фигур европейской истории. В 1925 г. появилась интересная книжка Константина Сотонина «Сократ. Введение в косметику». Книжка состоит из двух частей, первая – «для историков философии», вторая – «для людей, еще не слишком заплесневевших».

В отличие от жебелевской (и многих других) монументально серьезных интерпретаций сократического, у К. Сотонина Сократ предстает «наиболее смеющимся философом». Его философия неотделима от его личности. Ирония – основная черта не только личности Сократа, но и его мировоззрения. Невозможно подобрать Сократу лучшую характеристику, чем алкивиадовская в «Пире» (сатир Марсий). Сократ – и софист, и скептик, но только шутя. На самом деле он – ЦИНИК, т. е. тот, для кого нет ничего слишком серьезного. Все ценности релятивизируются. Жизнь и ничто в жизни не стоит слишком серьезного отношения. Жизнь следует заполнить как можно большим количеством радости. Сократовская серьезность – ХИТРОСТЬ. Люди не могли вытерпеть ВЕСЕЛО СМЕЮЩЕГОСЯ циника – циник стал ХИТРО ИЗДЕВАТЬСЯ, смеясь вдвойне. Процесс и смерть Сократа – его последнее издевательство и розыгрыш. Таковы в общих чертах идеи Сотонина (помимо косметики).

Можно только солидаризоваться с убеждением Сотонина в неотделимости философии Сократа от его личности. Справедлива и высокая оценка характеристики Сократа в «Пире»; Сотонин недооценивает, однако, того, что оборотной стороной Сократа-Марсия является Сократ божественный. Ирония Сократа – действительно важнейшая черта его личности и мировоззрения, но она не цинична. Ирония циника – это ирония человека, обладающего некоей законченной истиной: в жизни нет ничего серьезного; причем другие люди продолжают наивно полагать, что в жизни очень даже много серьезного. Такая ситуация порождает *дистанцию* между циником, обладателем истины, и прочими. Циник смеется, сам оставаясь вне сферы осмеяния, чего не скажешь о Сократе. Поэтому сократовская ирония не цинична и не издевательство никакое, поэтому она в принципе столь добродушна. Если, далее, Сократ – циник и релятивист, зачем он вечно вступает в споры и диалоги с другими людьми? Ибо, по замечанию М.М. Бахтина, «и релятивизм, и догматизм одинаково исключают всякий спор, делая его либо ненужным (релятивизм), либо невозможным (догматизм)»³. Такие диалоги действительно мыслимы лишь как издевательство – как и утверждает Сотонин. Но это утверждение вступает в решительное противоречие с платоновской «Апологией Сократа» – важнейшим из наших источников о жизни этого удивительного человека. Готов ли К. Сотонин пожертвовать этим сочинением? Во всяком случае, разговор о Сократе утратит тогда девять десятых своего смысла.

Наконец, обольщенный косметикой, К. Сотонин забыл о некоторых серьезных вещах, о чем, кстати, не забыл автор «Хулио Хуренито», хотя и подчеркнувший в Сократе (через соотнесенного с ним Хуренито) многие из тех же черт, что и К. Сотонин (помимо того, о чем уже шла речь, стоит отметить, что Хуренито нередко ведет себя в романе как истый циник); так, в гл. IV романа звучит намек на сократовское представление, согласно которому добро, с одной стороны, и польза – с другой, не являются чем-то противоположным, но что, напротив, нечто доброе не может вместе с тем не быть полезным и что нечто истинно полезное кому-нибудь никак не окажется следствием какого-то дурного поступка с его стороны, и не следует, таким образом, делать добро ради какой-либо выгоды, ради чего-либо, отличного от добра: добродетельный счастлив⁴.

³ Нечто сходное говорит и платоновский Сократ, обращаясь к софистам Евтидему и Дионисиодору: «Не допуская ни прекрасного, ни доброго, ни белого, и ничего в таком роде, не признавая различия между одним и другим, вы, по вашим же словам, просто загораживаете людям уста» («Евтидем» 303 d–e).

⁴ Наши источники позволяют думать, что для Сократа это убеждение было не только аргументированной конструкцией, но и психологической реальностью.

* * *

Те линии в интерпретации Сократа и сократического, которые мы находим в «Хулио Хуренито», а затем у К. Сотонина, получили в дальнейшем яркое развитие у М. Бахтина в «Проблемах поэтики Достоевского». Первый вариант этой книги появился еще в те же 20-е годы, но тогда Бахтин считал сближение диалога Достоевского с платоновским неплодотворным. Поэтому страницы, посвященные Сократу, читатель найдет только в последующих изданиях книги. Мы приведем несколько выдержек из Бахтина о Сократе и сократическом диалоге (поскольку Бахтин говорит и о его устной, т. е. сократовской стадии).

«В основе жанра лежит сократическое представление о диалогической природе истины и человеческой мысли о ней. Диалогический способ искания истины противопоставлялся официальному монологизму, претендующему на обладание готовой истиной, противопоставлялся и наивной самоуверенности людей, думающих, что они что-то знают, то есть владеют какими-то истинами. Истина не рождается и не находится в голове отдельного человека, она рождается между людьми, совместно ищущими истину, в процессе их диалогического общения. Сократ называл себя “сводником”: он сводил людей и сталкивал их в споре, в результате которого и рождалась истина; по отношению к этой рождающейся истине Сократ называл себя “повивальной бабкой”, так как он помогал ее рождению. Поэтому и свой метод он называл “родовспомогательным”. Но Сократ никогда не называл себя единоличным обладателем готовой истины».

«Двумя основными приемами “сократического диалога” являлись синкриза и анакриза. Под синкризой понималось сопоставление различных точек зрения на определенный предмет. Технике такого сопоставления различных слов-мнений о предмете в “сократическом диалоге” придавалось очень важное значение, что вытекало из самой природы этого жанра. Под анакризой понимались способы вызывать, провоцировать слова собеседника, заставлять его высказать свое мнение, и высказать до конца, Сократ был великим мастером такой анакризы: он умел заставить людей говорить, облекать в слово свое темные, но упрямые предвзятые мнения, освещать их словом и тем самым разоблачать их ложность или неполноту; он умел вытаскивать ходячие истины на свет божий... Синкриза и анакриза диалогизуют мысль, выносят ее вовне, превращают в реплику, приобщают ее диалогическому общению между людьми».

Событие, которое совершается (или, точнее, воспроизводится) в сократическом диалоге, является «событием искания и испытания истины».

«Идея в “сократическом диалоге” органически сочетается с образом человека – ее носителя (Сократа и других существенных участников диалога). Диалогическое испытание идеи есть одновременно и испытание человека, ее представляющего».

Бахтин настаивает также на карнавальной основе сократического диалога. По его мнению, этот жанр «глубоко проникнут карнавальным мироощущением, особенно, конечно, на устной сократовской стадии своего развития... Народно-карнавальные “прения” смерти и жизни, мрака и света, зимы и лета и т. п. – прения, проникнутые пафосом смен и веселой относительности, не позволяющим мысли остановиться и застыть в односторонней серьезности, дурной определенности и однозначности, легли в основу первоначального ядра жанра... Самое сократическое открытие диалогической природы мысли и истины предполагает карнавальную фамильяризацию отношений между вступившими в диалог людьми, отмену всяческих дистанций между ними; более того, предполагает фамильяризацию отношения к самому предмету мысли, как бы он ни был высок и важен, и к самой истине. Некоторые диалоги у Платона построены по принципу увенчания-развенчания. Для “сократического диалога” характерны вольные мезальянсы мысли и образов. “Сократическая ирония” – это редуцированный смех».

Бахтин долго не имел возможности публиковать свои работы. В 60-е годы ситуация изменилась; затем пришла слава. Те люди (каждый знает, как много их числится по ведомству гуманитарных наук), которые прежде сообразовывали свои писания исключительно с волей начальства, заметили, что теперь некоторое значение приобрело и общественное мнение. Публика, радующаяся идеям Бахтина, противопоставляющим диалог готовой, раз и навсегда данной истине, веселый карнавальный смех – односторонней официальной серьезности, готова была, казалось, приветствовать любую работу ради одной уже тени этих идей. Началась профанация идей Бахтина, и реакция, как в таких случаях полагается, не заставила себя долго ждать. Недавно эта реакция получила, наконец, публичное выражение в статье М.Л. Гаспарова «М.М. Бахтин в русской культуре XX в.» (Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979), в которой взгляды Бахтина оцениваются критически. Ввиду этого имеет смысл на бахтинской интерпретации Сократа остановиться несколько подробней.

Характеристика, данная Бахтиным, реально демонстрирует органическое единство философии и жизни Сократа (тогда как другие чаще это единство декларируют, нежели оказываются способными его показать), причем именно органическое, а не так просто – что дела Сократа не расходятся с его словами. За Бахтина, далее, говорит тот факт, что Сократ ничего не писал, равно как и не произносил проповедей, т. е. принципиально отказывался от системно-монологического изложения своей философии; последняя, таким образом, оказалась действительно неотделимой от его личности и могла раскрыться только в общении с людьми.

Для наших целей безразличен многократно обсуждавшийся вопрос о достоверности платоновской «Апологии Сократа». Приведем одно, как кажет-

ся, неизбежное соображение. В сочинениях Платона просматривается тенденция достаточно четко указывать на время действия диалогов между Сократом и его собеседниками и на ситуацию, в которой они происходят. Причем часто и то, и другое исключает присутствие Платона в качестве очевидца. Бывает, что действие диалога относится ко времени, когда Платон был еще мал или вообще не родился (например, «Протагор», «Хармид»), в иных случаях обстановка исключает третьих лиц («Федр», «Менексен»), часть диалогов носит явно условный характер («Тимей», «Критий», «Политик»), в некоторых диалогах собеседники упоминают события, произошедшие или которые могли произойти лишь после смерти Сократа («Менон», «Менексен»). Поэтому, когда Платон говорит: «Я был тут», следует думать, что он подчеркивает достоверность своего изложения. «Апология Сократа» – единственное произведение Платона, в котором он прямо указывает на свое присутствие как очевидца.

В своей защитительной речи Сократ рассказывает судьям, в чем состоит его мудрость: она заключается в сознании Сократом своего незнания; другие лица полагают, что знают какие-то истины, Сократ же сознает свое невежество – вероятно, поэтому Пифия назвала его мудрейшим из смертных. Бахтин ничего не говорит об этом важнейшем сократовском принципе. Однако сократовский принцип незнания действительно может быть понят лишь как *реплика* (вот ты, Анит, знаешь, как управлять государством, вот вы, граждане афиняне, знаете, как надо воспитывать молодых людей, вот ты, Гиппий, можешь основательно рассуждать о любом предмете, я же знаю, что ничего не знаю...). Это не только гносеологический, но и этико-политический принцип, противостоящий и официальному, и обыденному, и софистическому всезнайству. С этим принципом непосредственно связано и испытание людей. Именно из него вытекает фамильярное отношение к предмету мысли, самохарактеристики в духе амбивалентных снижений («сводник», «повитуха»). Это принцип иронический: мудрость в неведении. Также и определение общих понятий может быть объяснено исходя из сократовского принципа незнания: целью направленных на это поисков окажется заставить собеседника, как говорит Бахтин, высказаться до конца (т. е. точно), осветить словом мысль и тем самым разоблачить претензию на обладание готовой истиной (это, разумеется, для Сократа и способ движения к истине).

ОДНАКО в иных существенных отношениях интерпретация Бахтина находится в резком противоречии с нашими источниками. Мы видим, что в подавляющем большинстве случаев Сократ манипулирует собеседниками, а не ищет истину в диалоге с ними. Следовательно, трудно приписать Сократу представление о диалогической природе истины и человеческой мысли о ней. Странно также помыслить Сократа как режиссера площадных диалогов, гораздо правдоподобнее думать, что он, в духе своего времени, был просто заядлый спорщик.

Вызывает также сомнение мысль о карнавальной основе сократического диалога, особенно на его устной стадии (литературной мы сейчас не будем касаться), не говоря уже о том, что сама генеральная идея Бахтина нуждается в проверке: насколько то, что он называет карнавальным мироощущением, является карнавальным *генетически*; с этой позиции оказывается труднообъяснимым и глубокий конфликт между Сократом и аттической комедией, родственной сократическому (согласно Бахтину) по карнавальной основе.

Если теперь дать общую оценку бахтинской интерпретации фигуры Сократа (коль скоро мы уж взялись оценивать), то можно сказать, что общая характеристика Сократа как «диалогического» философа в том виде, в каком мы находим ее у Бахтина, не выдерживает проверки источниками, зато его частные характеристики представляются удачными и верными. Как нам кажется, они получили теперь более прочное основание (сократовский принцип незнания), взятое из наших источников.

* * *

В заключение уместно подчеркнуть, что только такой подход к Сократу, который действительно предполагает неотделимость философии Сократа от его жизни, представляется плодотворным. По крайней мере, это предупредит такие эксцессы, как (отнюдь не лишённая остроумия) статья И.Д. Рожанского «Загадка Сократа» (1972). Рожанский (вослед Жигону) подвел некий итог традиционному пониманию Сократа – вернее все-таки, худшим традициям такого понимания. Выделив три основные заслуги Сократа, как они преподносятся в традиционных курсах истории философии (отказался от исследования природы и перешел к этическим вопросам; заявил, что в основе морального поведения лежит знание; исследуя добродетель, стал устанавливать общие понятия), и настаивая на сомнительности как принадлежности этих заслуг Сократу, так и всех попыток что-либо добавить к этим трем положениям, Рожанский делает вывод: никакого учения Сократа вообще не было, и история греческой философии может обойтись без Сократа.

Итак, Рожанский, встав на позиции традиционных курсов, вскрывает изнутри их несостоятельность в том, что касается Сократа. Его аргументы, правда, уязвимы и с этих позиций. В частности, он не видит самостоятельную важность установления общих понятий именно в этической области. Но в целом он справедливо фиксирует контраст, наличествующий в весьма многочисленных ученых сочинениях, между декларациями о «великом поворотном пункте истории» (так еще Гегель выразился о Сократе) и тем, что сообщается о философии Сократа.

Вывод Рожанского о философии Сократа (что никакого учения не существовало) не столь уж парадоксален, как кажется его автору. Действительно, никакого учения Сократа как законченной системы взглядов, могущей суще-

ствовать независимо от личности их носителя, «вообще не было». Да ведь и сам Сократ подчеркивал, что не был ничьим учителем и что его мудрость заключается в сознании собственного незнания. Рожанский, однако, не оценил этого принципиального своеобразия сократического. Он ничего не говорит о сократовском принципе незнания, почти ничего – о сократовской иронии, о провоцировании собеседников, испытании их, сократовском даймонионе и проч. Все это, считает Рожанский, «существенно прежде всего для характеристики личности Сократа, но к философии в собственном смысле отношения не имеет». Естественно, что при таком подходе от внимания исследователя ускользает тот факт, что Сократ создал новый стиль философствования и, что еще важнее, *особого философского поведения*.

Снова вспомнив о «Хулио Хуренито», заметим следующее. Неудивительно, что воссоздание фигуры Сократа художественными средствами нередко удается лучше, чем научными. Причина здесь в том же единстве, нерасторжимости сократовской философии и личности. Однако последнее слово в вопросе о том, как было на самом деле, остается за наукой.

Послесловие о Платоне, Бахтине и о том, каков был Сократ на самом деле

Приведенный выше текст первоначально появился в 1980 г. в самиздатском (машинописном) журнале «Метродор» (вып. VIII. С. 62–76)⁵. Поскольку тогдашнему автору было двадцать с небольшим, нынешнему кажется уместным присоединить послесловие, которое коснется трех моментов: интерпретации Сократа Бахтиным, сути философской позиции Сократа и нерасторжимости сократовской философии и личности.

Влияние Бахтина на интерпретацию феномена Сократа осталось, по видимому, незначительным, но интересно, что диалогическое начало в сократическом недавно подчеркнул видный немецкий философ и историк науки Юрген Миттельштрасс, который пришел к этому своим путем⁶. Что же, платоновский Сократ неотделим от ситуации спора и разговора, а Ксенофонов Сократ подтверждает реальность такого платоновского. Диалог – форма неторопливого обсуждения, позволяющая рассмотреть вопрос с разных сторон и в разных аспектах: диалог философичен. К тому же слова о диалогической

⁵ Об этом журнале см.: Takhtadzhyan 1993, Panchenko 1995, Zhmud 1998, Poselyagin (forthcoming).

⁶ Mittelstrass 2014: 93–112; здесь говорится о «диалогическом знании» и «диалогическом разуме». В письме от 12 мая 2016 г. Юрген Миттельштрасс подтвердил мое предположение, что его мысль шла совершенно независимо от Бахтина. В свое время очень интересную интерпретацию сократовских диалогов предложил А.В. Подосинов (Podossinov 1985).

природе истины отсылают нас к уважительному представлению о другом как собеседнике; и это весьма приятно для тех, кто не привык навязывать другим свое мнение, но хорошо знает, что такое быть объектом идейного давления. Однако если фраза «истина рождается в спорах» не режет слух, то фраза «истина рождается в диалоге» звучит удивительно. Когда политики говорят: «Надо вести диалог», мы знаем, что речь идет о кризисе, из которого не видно выхода. Диалог придуман, чтобы попридержаться взмысленных коней; он относится скорее к цивилизованному образу жизни, нежели непосредственно к выяснению истины. Таковы и философские диалоги – Цицерона и итальянских гуманистов. Другое дело, что Бахтин вел полемику с притязанием советского официоза на обладание раз и навсегда установленной истиной, и его читатель должен был увидеть, что подобное притязание заведомо неверно, коль скоро истина по природе диалогична (вариант: полифонична). В позиции Бахтина была своя правота.

Как бы ни относиться к тезису о диалогической природе истины, Сократу ее открытие было приписано зря. Послушаем, что он говорит в «Апологии» своим судьям:

«Я вам предан, афиняне, и люблю вас, но слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока я дышу и остаюсь в силах, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю: “Ты лучший из людей, раз ты афинянин, гражданин величайшего города, больше всех прославленного мудростью и могуществом, не стыдно ли тебе заботиться о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей не заботиться и не помышлять, чтобы она была как можно лучше?” И если кто из вас станет спорить и утверждать, что он заботится, то я не отстану и не уйду от него тотчас же, а буду его расспрашивать, испытывать, уличать, и, если мне покажется, что в нем нет доблести, а он только говорит, что она есть, я буду попрекать его за то, что он самое дорогое ни во что не ценит, а плохое ценит дороже всего. Так я буду поступать со всяким, кого только встречу, с молодым и старым, с чужеземцами и с вами — с вами особенно, жители Афин, потому что вы мне ближе по крови. Могу вас уверить, что 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, и молодого, и старого, заботиться прежде и сильнее всего не о теле и не о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше (29 d – 30 a)»⁷.

⁷ Здесь и на протяжении всего текста «Апология Сократа» цитируется в переводе М.С. Соловьева.

Ясно как белый день, что у Сократа были определенные твердые убеждения – сформировавшиеся, а не подлежащие нахождению в предстоящем диалоге, – и что и его повседневный образ жизни, и его готовность умереть вытекают из этих убеждений.

Бывает, что и в диалоге Сократ надеется прийти к однозначно истинным представлениям:

«Я знаю наверное, что если ты подтвердишь мнения, какие высказывает моя душа, значит, это уже истинная правда» (Gorg. 486 e)⁸.

И тут возникает парадокс: как соединить неколебимые убеждения Сократа с его столь же определенными заявлениями об отсутствии у него знания? Над этим, конечно же, бились, и, пожалуй, самую влиятельную попытку разрешить этот парадокс представил Грегори Властос⁹.

Легко усмотреть, рассуждает Властос, что мы употребляем такие слова, как «знаю», с разным значением в разных ситуациях, и то же самое можно сказать о греках. Ранние философы, будучи заняты установлением истин, охотно подчеркивают, что подлинное знание недостижимо. В таких контекстах подразумевается исключаящее ошибку, совершенно надежное знание. Когда Сократ говорит о своем незнании, он имеет в виду знание такого рода. Вместе с тем сократовское искусство полемики и аргументации позволяет подчас прийти к положениям, которые выглядят безупречно обоснованными и в этом смысле образуют знание, хотя и менее высокого уровня.

Рассуждение Властоса вполне применимо к ряду платоновских контекстов и в особенности к яркому пассажи из «Горгия»:

«Я не согласен, Калликл, что самое позорное на свете – несправедливо терпеть пощечины, или попасть в руки мучителей, или оказаться обворованным (...) чинить любую несправедливость против меня или моего имущества – и позорнее, и хуже для того, кто ее чинит, чем для меня, потерпевшего. Что дело обстоит именно так, как я утверждаю, уже выяснилось в ходе нашей беседы и скреплено – хотя это и прозвучит, пожалуй, чересчур резко – железными, несокрушимыми доводами. Во всяком случае до сих пор они казались вполне надежными, и пока ты их не опровергнул – ты или кто другой, еще более пылкий, – любой, кто выскажет суждение, отличное от моего, не может быть прав. Что до меня, я все время твержу одно: как обстоит дело, в точности мне неизвестно, но до сих пор, как вот и нынче, я ни разу не встретил человека, который был бы в состоянии высказаться по-иному, не попав при этом впросак» (508 e – 509 a).

⁸ «Горгий» цитируется в переводе С.П. Маркиша.

⁹ Vlastos 1985.

При ближайшем рассмотрении мы обнаруживаем, однако, что наиболее важное ускользает от нашего понимания. Интерпретация, предложенная Властосом, превращает сократовское незнание в какое-то подобие гипотетического, научного знания. Нам, ученым это, конечно, приятно, но ведь Сократ настойчиво говорил не об ограниченности и условности нашего знания, а именно о его отсутствии применительно к самым важным вещам. И это не фантом – сократовское незнание произвело на современников сильное впечатление, оно засвидетельствовано знавшими его лично Эхином и Платоном. Да и с сократовским знанием, по версии Властоса, дело обстоит не вполне благополучно. Если к столь поразительной и полезной истине, что чинить несправедливость для человека хуже, чем ее претерпеть, Сократ пришел путем тщательно аргументированного рассуждения, то почему не записал его на благо согражданам?

Многие из новейших толкователей тем не менее пошли по пути, проложенном Властосом, различая, в том или ином варианте, слабое и сильное знание. Скотт Сенн в недавней работе бросил вызов всей этой линии интерпретации¹⁰. В известной мере возвращаясь к точке зрения, господствовавшей до Властоса, Сенн призывает нас не принимать сократовское незнание всерьез. И надо сказать, ему превосходно удается показать, что Сократу не только свойственны неколебимые нравственные позиции, но и представление о собственной способности последовательно избегать несправедливых поступков и давать на этот счет вполне содержательные советы тем, кто готов слушать. Однако рассуждения Сенна становятся менее убедительны, когда дело доходит до того, чтобы объяснить нам: *что же, Сократ обманывает судей, когда заявляет им о своем незнании?* И мы совсем не получаем ответы на вопросы о том, зачем Сократу нужен принцип незнания, как он связан с его философской позицией. В интерпретации Сенна сократовский принцип незнания дробится и измельчается: Сократ прибегает к нему то ради педагогических целей, то – чтобы завуалировать насмешку, то потому, что ему и вправду еще во многом хотелось бы разобраться. Словом, Сенн не столько разрешает парадокс, сколько отменяет его. Когда сократовский принцип незнания сводят к совокупности разнородных частных случаев и функций, мы чувствуем, что что-то тут не так.

Что же мы пока выяснили? С одной стороны, следует признать правоту таких ученых, как Скотт Сенн или, скажем, Майкл Форстер¹¹, которые напомнили, что Сократ не только втягивает других людей в беседы, споры, диалоги, связанные с поиском истины, но и сам выступает носителем и, можно даже сказать, пропагандистом определенных нравственных убеждений. С другой

¹⁰ Senn 2013.

¹¹ Forster 2007.

стороны, ни эти ученые, ни Властос, ни те, с кем все они спорили и кого опровергали, не дали убедительного ответа на вопрос о том, как соединить все это с заявлениями Сократа об отсутствии у него знания.

Между тем представляется, что подход, намеченный мной в 1980 г., открывает путь и для ответа на этот вопрос, и для раскрытия *целостности* сократовской философии. Относительно этой целостности поясню, что в работах последних десятилетий она представляет проблему не в том смысле, что к ней то и дело возвращаются, не достигнув успеха, а в том, что к ней, скорее, не обращаются вовсе¹². Сократовское незнание, сократовская ирония, исследование общих понятий, статус Сократа как зачинателя этической философии – эти и другие вопросы обсуждаются преимущественно обособленно, что, с одной стороны, вполне соответствует научным традициям, а с другой – едва ли может привести к адекватному пониманию феномена Сократа.

Итак, я написал тогда: «Сократовский принцип незнания может быть понят лишь как *реплика*». Действительно, сократовская философская позиция получает смысл, лишь взятая как элемент *полемики*. И реплика, и полемика принадлежат к контексту определенной ситуации, а поскольку Сократ – фигура историческая, а его «реплика» выступает как явление скорее типичное, нежели единичное, то речь должна идти об *исторической ситуации*. Забегая вперед, скажем так: сократовский принцип незнания теснейшим образом связан с той особой исторической ситуацией, когда знание (или то, что называлось знанием) использовалось против тех нравственных убеждений, которых держался Сократ и которые при этом в известной мере совпадали с правилами, передававшимися из поколения в поколение.

А именно философия Сократа существенным образом связана с открытием относительности человеческих представлений и установлений. Наука и философия досократиков продемонстрировала мощь логической аргументации. Поставим себя на место любознательных греков V века. Мы видим своими глазами, что солнце и луна величиной в стопу или локоть или же большой круглый щит, а на самом деле, говорят нам, они являются громадными телами. Но почему мы не должны верить своим глазам? Да потому, что увиденное глазами следует оценить в свете доводов разума. Будем наблюдать солнце на восходе – сколько воды в водяных часах утечет за то время, что понадобится диску подняться из-за горизонта на всю свою видимую величину. Сравним это с тем количеством воды, что вытечет за время, которое понадобится солнцу, чтобы вернуться к точке восхода, то есть за сутки. Фалес, основатель греческой науки и философии, определил это отношение весьма близко к истине:

¹² Ср.: Nancy 2016; Bussanich, Smith 2013; Morrison 2011; Ahbel-Rappe, Kamtekar 2006.

семьсот двадцать к одному. Следовательно, за сутки солнечный диск проделает путь в семьсот двадцать собственных величин. И если солнце, будучи размером в стопу или локоть, за сутки прошло расстояние в семьсот двадцать стоп или локтей – судите сами, к сколь нелепому выводу вы пришли¹³. Парменид, утверждающий, что никакое движение в действительности невозможно, выжил из ума? Тогда объясните, держась чертежа, предложенного его учеником Зеноном, каким образом Ахиллес сможет догнать черепаху.

Те же поколения, при которых складывались наука и философия досократиков, были свидетелями масштабных социально-политических преобразований: менялась власть, менялись законы, во имя равноправия устанавливалась демократия. К мысли об относительности общественных установлений и правил подводило также накопление сведений о чужеземных народах и странах. Выяснилось, что народы, в том числе и впечатлявшие греков своим могуществом, богатством, своими сооружениями, могут существенно различаться между собой в отношении того, как они заключают браки, относятся к добрачным отношениям, почитают старших, какой путь на тот свет полагают для умерших, что думают о богах (персы, пишет Геродот, не воздвигают статуй богам; Зевсу они приносят жертвы на вершинах гор и весь небесный свод называют Зевсом – I, 131).

Смелые умы, проникнувшись благодаря науке и философии оптимизмом в отношении возможностей логической аргументации, нашли шокирующее применение новому политическому опыту и новым знаниям: они доказывали, что все человеческие законы и даже религия не более чем человеческие изобретения, что они, говоря тогдашним языком, существуют «по установлению», а не «по природе». Для одних в этом открытии была радость нового, более глубокого понимания вещей; для других – основание принизить значение устоявшихся общественных норм. Поведение в собственных интересах, доказывали эти последние, свойственно человеку «по природе», тогда как привычка считаться с другими людьми восходит к «установлению» и поддерживается недостатком силы и решимости. Загляните к себе в душу, говорили они, и представьте, что бы вы делали, если бы у вас была шапка-невидимка или какие-нибудь другие гарантии безнаказанности. Критики традиционных норм взывали к *самоочевидности эгоцентризма*. Поскольку в Афинах, превращавшихся при жизни Сократа в империю, не было недостатка в энтузиастах проводить политику с

¹³ О Фалесе и соотношении размеров диаметра солнца и его орбиты см.: Panchenko 2016: 787. При том что в книге Гераклита фигурировало речение «солнце величиной в стопу», я убежден, что проблема, решаемая Сократом в Аристофановых «Облаках», – «на сколько стоп блошиных блохи прыгают» (v. 145), – пародирует достижение греческой астрономии; по соседству и пародийное сравнение Сократа с Фалесом (v. 180).

точки зрения права сильного, неудивительно, что новые идеи приобрели здесь особое влияние и значение. Здесь же, в условиях демократии, искусство убеждать других своими речами и рассуждениями получило наибольшее распространение и наиболее утонченное развитие.

Однако искусство полемики и аргументации было применено против самих новых умников человеком, ощущавшим, что пренебрежение другими людьми и устоявшимися правилами вовсе не делает его счастливым. И именно эта полемика, тотчас покажем мы, вызвала к жизни исследование общих понятий, иронию, диалог и принцип незнания.

Поскольку предполагаемые истинные, как и ложные, цели человеческих усилий выражены в общих понятиях (таких, как «благо», «польза», «процветание») и в таких же понятиях выражено то, за что людей хвалят или порицают («мужество», «справедливость», «благоразумие», «наглость», «бесстыдство»), Сократ обратился к исследованию такого рода общих понятий, *чтобы поколебать их мнимую самоочевидность*. Раз за разом ему удавалось показать, что с логической точки зрения далекоидущие выводы были поспешными (так, в платоновском «Горгии» выясняется, что наибольшим благом, которое обретет отвергающий все моральные препоны супермен, будет чесотка: столь вожаденное удовольствие почесаться будет удовлетворяться немедленно и постоянно!). Чтобы установление парадоксального факта, что человек на самом деле может не знать того, что, казалось бы, всем известно, выглядело по-настоящему убедительным, это раз за разом должно было быть продемонстрировано в беседе, споре (*диалоге*) с живым, а не воображаемым собеседником; подобный опыт не имело смысла декларировать в виде философского трактата. Закономерно, что человек, ставивший под сомнение то, что «знают все» (а какой же нормальный человек не знает, что такое «мужество», «справедливость» или «благо»?!), должен был, чтобы не выглядеть невыносимо заносчивым, прикидываться простоватым (сократовская *ирония*) и заявлять о своем фундаментальном *незнании*.

Вместе с тем полемический опыт и здравый смысл должны были привести Сократа к заключению, что в нравственной области нет непреложных доказательств, что кого-либо убедить здесь можно, скорее, примером, что в спорах о принципах человеческого поведения требуется поведенческий ответ. Соответственно, ответ Сократа на нигилистический релятивизм (который, разумеется, не следует слишком прямолинейно идентифицировать с софистическим движением) оказывается двойным – логическим (нигилистические выводы, претендующие на то, что они выстроены на самоочевидных вещах, не являются достоверным знанием) и поведенческим (своим образом жизни Сократ доказывает, что человек может быть счастлив, не обладая богатством, властью и не совершая какую бы то ни было несправедливость).

Итак, Сократ средствами логики и образа жизни ведет полемику с якобы доказанной универсальной склонностью людей к сугубо эгоистическому поведению¹⁴; причем выясняется, что отдельные стороны этой полемики – принцип незнания, исследование общих понятий в рамках живого спора (диалога) с собеседником, ирония – логически и психологически взаимосвязаны, обнаруживают целостный комплекс.

Включая поведенческую составляющую в описание того, как Сократом решается *философская*, этическая проблема, не будем недооценивать логическую: полемика, которую ведет Сократ, необходимым образом сопряжена с аргументацией¹⁵. Вместе с тем, причисляя Сократа к роду философов, не следует доискиваться до какой-то системы его взглядов, в обычном понимании таких вещей, или до какого-то стержневого принципа его философии, вроде открытия диалогической природы истины.

И вот *доказательство*: попробуйте стать новым Сократом – разгуливать по улицам и, хитровато улыбаясь, глубокомысленно повторять: «А я, в отличие от вас, знаю лишь то, что ничего толком не знаю»!

Возвращаясь к тому целостному комплексу, который образуют сократовские заявления и повадки, заметим, что тут не вполне ясен статус сократовского «ремесла повивальной бабки». С одной стороны, Майлз Берниет привел веские доводы в пользу того, что мы имеем дело с литературным изобретением Платона¹⁶; с другой – намек на это ремесло можно усмотреть в «Облаках» Аристофана, v. 135–137¹⁷.

Вместе с тем имеется еще одна составляющая сократовской философской позиции, которая в этот комплекс непринужденно вписывается и на которой следует задержаться. Это его религиозная миссия.

Вспомним, что он говорит в «Апологии» о своей могущей показаться докучливой заботе о согражданах, чтобы души их были как можно лучше: «Могу

¹⁴ У Сократа не было причин ограничивать применение своего метода полемикой с жизненной стратегией, в центре которой были поставлены удовольствие и выгода; он мог быть применен к любому случаю социальной самоуверенности, к любой претензии на обладание знанием и, далее, к любому представлению, кажущемуся самоочевидным (например: «бояться смерти – это не что иное, как приписывать себе мудрость, которой не обладаешь (...) ведь никто не знает ни того, что такое смерть, ни даже того, не есть ли она для человека величайшее из благ» – Apol. 29 a).

¹⁵ Хью Бенсон (Benson 2003) подкрепляет восходящее к древности представление о Сократе как основателе этической *философии* с несколько другой стороны: Сократ исходит из чуждого традиционным представлениям положения, что в области нравственных вопросов должны существовать специалисты, чье мнение важнее, чем мнение прочих людей, даже если последние составляют большинство.

¹⁶ Burnyeat 1977.

¹⁷ Forster 2007: 11 f.

вас уверить, что так велит бог, и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу». Там же, в «Апологии», Сократ рассказывает судьям, что жить так, как он живет, его побудил ответ, данный Дельфийским оракулом на вопрос его друга Херефонта, есть ли человек мудрее Сократа. Такого не оказалось, а поскольку Сократ вовсе не считал себя мудрым, он стал проверять справедливость слов бога, вступая в беседы с людьми, считавшимися мудрыми. Со временем он пришел к мысли, что бог, очевидно, хотел указать на то, сколь ничтожна человеческая мудрость, и что Сократ чуть мудрее других тем, что вполне сознает это. Я и посейчас, говорит Сократ, «брожу повсюду – все выискиваю и допытываюсь по слову бога, нельзя ли мне признать мудрым кого-нибудь из граждан или чужеземцев; и всякий раз, как это мне не удается, я, чтобы подтвердить изречение бога, всем показываю, что этот человек не мудр» (23 b).

Некоторые на основании этого рассказа видят в Сократе пророка, служителя Аполлона¹⁸. Но так не получится. История, в которой ответ, данный Херефонту, выступает в качестве ключевого события в жизни Сократа, должна быть хотя бы отчасти фиктивной: чтобы Херефонт посмел задать богу вопрос, есть ли человек мудрее Сократа, тот уже должен был проявить себя на философском поприще; причем ни у Платона, ни где-либо еще не видно указаний на переворот в философском мировоззрении Сократа. Представимо, конечно, что ответ оракула мог послужить толчком для особой публичной активности Сократа, но любые такого рода нюансы не отменяют сути: свое служение богу Сократ описывает в том числе как настойчивое стремление убедить сограждан, чтобы они заботились не о деньгах, чтобы их было как можно больше, но о душе, чтобы она была как можно лучше, а об этом в изречении оракула не было ни слова! При этом следует иметь в виду, что для современников Сократа такого рода идеи были совсем не столь хорошо знакомыми, какими они (пока еще) являются для нас; они, скорее, были весьма неожиданными, отчасти идущими даже вразрез с традиционной системой ценностей¹⁹.

Положим, Сократ, как затем Платон, не допускал, что от божества может исходить что-либо несправедливое, лживое, злонамеренное, и имел представление о благочестии, отличное от большинства современников (все это весьма вероятно)²⁰, тем не менее *религиозная миссия Сократа выступает не столько*

¹⁸ Forster 2007.

¹⁹ Классической работой остается (Adkins 1960), даже если контраст между традиционной греческой системой ценностей и новоевропейской в ней подчас получает преувеличенное выражение.

²⁰ Ряд ценных соображений на этот счет можно найти у Грегори Властоса (Vlastos 1991: 157–178).

как исток, сколько как оформление его философской деятельности – наряду с сократовской иронией, сократовским юмором, сократовским незнанием. С одной стороны, человек должен иметь моральное право, чтобы испытывать встречных сограждан и чужеземцев; попытка уразуметь значение слов бога служила здесь оправданием и санкцией. С другой стороны, Сократ, конечно, сумел бы привести те или иные доводы в пользу таких убеждений, как то, что «человеку, который приносит хотя бы маленькую пользу, следует принимать в расчет не жизнь или смерть, а смотреть во всяком деле только на то, делает ли он что-то справедливое или несправедливое» (Apol. 28 b), или то, что порядочный человек, занимаясь общественными делами, «спешил бы на помощь справедливым и считал бы это самым важным» (Apol. 32 e), но тем не менее человек его опыта и ума должен был сознавать, что такого рода убеждения не могут корениться лишь в усилиях разума, что в них заключена и какая-то другая природа, и ненавязчивый намек на высший авторитет, стоящий за такого рода представлениями, оказывался подходящей условностью, *конвенцией*, принимаемой культурой, – подобной той, следуя которой эпические поэты утверждали, что их знания об отдаленных временах и удивительных событиях получены ими из божественного источника, именуемого Музой; подобной той, к которой прибегает Парменид, излагая свою логически изощренную, но противоречащую чувственному опыту философию как откровение, полученное от некой богини. Сократ не мог сослаться на чувство внутренней правоты – такой идеи не было в греческой культуре, она лишь смутно брезжила, ее подобие появляется у таких тонких и глубоких людей, как Софокл (в «Филоктете», поставленном за десять лет до суда над Сократом): на чувстве внутренней правоты конвенция не выстраивалась. В сходном духе следует понимать и сократовскую отсылку к внутреннему голосу, обозначение которого словом *даймонион* указывает на его божественную природу и который, что характерно, лишь отклоняет Сократа от того, что он, бывало, вознамерится сделать, «а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет» (Apol. 31 d).

Конвенция – это понятие, позволяющее если не до конца разрешить, то, по крайней мере, существенно прояснить коллизию между сократовским знанием и незнанием. Seriously ли Сократ говорит о своем незнании, обманывает, шутит? Ответ дается по аналогии: серьезно ли Гомер и Гесиод ссылаются на Музу или Муз как источник знания? Хотят ли они обмануть слушателей, выдавая свои вымыслы за нечто, узанное от существ высшей природы? Ни то, ни другое – они всего лишь прибегают к жанровой условности. Их слушателям интересна как бы правда, а не заведомый вымысел относительно того, кто участвовал в Троянской войне или в каком порядке рождались боги, а таким знанием могут обладать лишь существа высшего порядка; дар стихосложения, отличающий поэтов от прочих смертных, как бы дает оправдание допущению,

что поэты получили знания от таких существ. Нацеленность на решение философских и нравственных задач, возникших перед Сократом в определенной идейной, исторически сложившейся ситуации, подсказала ему принцип незнания как неотъемлемую часть его метода. Сократ был искренним в том смысле, что природа того нравственного чувства, из которого он исходил, не была ему вполне ясна (ясна ли она автору и читателям этих строк?). Занят он был делом серьезным и трудным, какой-либо личной выгоды не преследовал, так что в особых обстоятельствах диалогического исследования истины – обстоятельствах своего рода высокой интеллектуальной *игры* – мог позволить себе некоторое лукавство.

Итак, философия Сократа, утверждаем мы, вырастает из определенной исторической или, если угодно – *историко-логической* ситуации, поскольку Сократ не просто противостоит эгоистической жизненной позиции (кто же этого не знает о Сократе?), но ведет полемику с самодовольным интеллектуальным эгоцентризмом, претендующим на свою безусловную истинность. Именно отсюда (и это до сих пор оставалось, как кажется, не осознанным) проистекают и исследование общих понятий, и диалог, и ирония, и принцип незнания, и даже сократовская религиозная миссия.

Но если – и это будет последний рассмотренный здесь нами вопрос – философская позиция Сократа как своего рода реплика неразрывным образом связана с определенной исторической ситуацией²¹, то в чем причина столь длительного, неоднократно возобновлявшегося, интереса к Сократу и тому, что он говорил? Ответ, в сущности, прост: это следствие художественного образа, созданного Платоном. Благодаря Платону нам интересен этот удивительный человек и его мысли – благо что Ксенофонт и другие свидетели подтверждают, что такой человек действительно существовал.

Сколь бы ни пытался благородный Спиноза строить этическую систему в духе Евклида, сколь бы обаятельной ни была манера рассуждения Шефтсбери или какого иного философа, нравственные истины имеют власть над нами гораздо более благодаря зрелищу *личностей* и совершаемых ими *поступков*, нежели отточенным формулировкам, даже если отдельные нравственные максимы могут быть чрезвычайно остроумными («не пожелай другому того, чего не пожелаешь себе»). Поступки описываются не философскими трактатами, а

²¹ Идя совсем другим путем, В.Н. Топоров ставит Сократа в широкий исторический контекст «осевого времени». Это справедливо (ср.: Panchenko 2003), но мало проясняет сам феномен Сократа; некоторые формулировки В.Н. Топорова этот феномен, скорее, затемняют («Всю жизнь Сократ готовился к смерти, к органическому завершению жизни»: Торогов 2003: 14). О Сократе в контексте культурного расцвета в Афинах см.: Panchenko 2012.

изображаются художественной литературой и ее продолжениями – театром, кино. Великим мастером литературы, описывающей поступки, основанные на нравственном выборе, был Софокл – соотечественник и старший современник Сократа. А создал ее Гомер: его Ахилл знает, что умрет, если будет мстить за Патрокла, но считает для себя бесчестьем цепляться за жизнь. Сократ в платоновской «Апологии» указывает на Ахилла как на образец, которому будет стыдно не подражать (28 с–d). Прежде чем изгнать Гомера из своего идеально-го государства, Платон успел кое-чему у него научиться.

SOCRATES IN ILYA EHRENBURG'S JULIO JURENITO AND ELSEWHERE.

(Publication of a samizdat paper with an afterword on Plato, Mikhail Bakhtin and the true character of Socrates)

Panchenko, Dmitri V.

PhD

Faculty of liberal arts and sciences

Higher School of Economics

190121 Saint-Petersburg, Galernaya ul., 58-60

e-mail: dmpanchenko@mail.ru

Abstract: The present contribution consists of two parts originally separate in time. The first part appeared in 1980 in a samizdat journal, *Metrodorus*. It addressed the representation of Socrates and his philosophy in Russian literature, philosophy and philology of the twentieth century. The second part develops the interpretation of the phenomenon of Socrates that was sketched in the 1980. The central issue here is how to agree Socrates' disavowal of knowledge with Socrates' behaviour that follows certain strong principles, some of which are explicitly stated. It is suggested that Socratic philosophy derives from a certain historically determined problem situation. Since Socrates had to oppose those who appealed to the allegedly self-evident and repeatedly demonstrated egocentrism of human nature, his polemics included a general examination of whether our knowledge is sufficient to draw far-reaching practical consequences and a close examination of what appeared to be self-evident knowledge expressed in words like justice or virtue or happiness. Accordingly, Socratic profession of ignorance was a prerequisite for examining in a situation of a dialogue the notions and meanings that were supposed known and clear to everybody. His other objection was his own way of life, incompatible with the alleged self-evident truths of those who saw everybody's natural goal as being rich and powerful. It is argued that the main features of Socratic philosophy (Socratic elenchus, principle of ignorance, irony and religious mission) are logically and psychologically interconnected.

Keywords: Socrates, Plato, Ilya Ehrenburg, Konstantin Sotonin, Mikhail Bakhtine, Socratic profession of ignorance

ЛИТЕРАТУРА/REFERENCES

- Adkins A.W.H. 1960: *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. Oxford.
- Ahbel-Rappe S., Kamtekar R. 2006: *A Companion to Socrates*. Malden; Oxford.
- Benson H.H. 2003: Socrates and the Beginnings of Moral Philosophy. In: Taylor C.C.W. (ed.) *Routledge History of Philosophy. Vol. 1. From the Beginning to Plato*. London; New York. 323–355.
- Burnyeat M.F. 1977: Socratic Midwifery, Platonic Inspiration. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 24: 7 – 16.
- Bussanich J., Smith N.D. 2013: *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London; New York.
- Forster M.N. 2007: Socrates' Profession of Ignorance. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 32: 1–37.
- Mittelstrass J. 2014: *Die griechische Denkform*. Berlin; Boston.
- Morrison D.R. 2011: *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge.
- Narcy M. 2016: Socrate d' Athènes. In: *Dictionnaire des philosophes antiques*. T. 6. Paris. 399–417.
- Panchenko D.V. 1995: Zhurnal "Metrodor" i nonkonformistskaya kritika strukturalistskogo literaturovedeniya [The Journal *Metrodorus* and the Nonconformist Criticism of Structuralism in Literary Studies]. *Novoye literaturnoye obozreniye* [*New Literary Observer*] 15: 76–83.
- Панченко Д.В. Журнал «Метродор» и неконформистская критика структуралистского литературоведения. *Новое литературное обозрение* 15 (1995): 76–83.
- Panchenko D.V. 2003: Fenomen osevogo vremeni [The Phenomenon of the *Achsenzeit*]. In: *Drevniy mir i my* [*Ancient world and we*]. Issue 3. Saint Petersburg. P. 11–43.
- Панченко Д.В. Феномен осевого времени. В кн.: *Древний мир и мы*. Вып. III. СПб. 2003. 11–43.
- Panchenko D.V. 2012: Kul'turnyy rastsvet v Afinakh v V v. do n.e. v sravnitel'no-istoricheskom osveshchenii [The Cultural Florescence of Fifth-Century Athens in Comparative Perspective]. *Vestnik drevney istorii* [*Journal of Ancient History*] 2: 142–154.
- Панченко Д.В. Культурный расцвет в Афинах в V в. до н. э. в сравнительно-историческом освещении. *ВДИ* 2 (2012): 142–154.
- Panchenko D. 2016: Thales de Milet. In: *Dictionnaire des philosophes antiques*. T. 6. Paris. 771–793.
- Podossinov A.V. 1985: K probleme sokratovskogo dialoga [Approaching the Problem of Socratic Dialogue]. In: *Antichnaya nauka i sovremennaya kul'tura* [*Ancient Scholarship and Modern Culture*]. Moscow. P. 21–26.
- Подосинов А.В. К проблеме сократовского диалога. В кн.: *Античная наука и современная культура*. М., 1985. 21–26.

Poselyagin N. (forthcoming): Akademicheskaya i kontseptual'naya nauka v kritike pozdnesovetskogo samizdatovskogo zhurnala "Metrodor" [Academic and Conceptual Scholarship in the Criticism of Late Soviet Samizdat Journal *Metrodorus*].

Поселягин Н. Академическая и концептуальная наука в критике позднесоветского самиздатского журнала «Метродор» (в печати).

Senn S.J. 2013: Ignorance or Irony in Plato's Socrates? A Look Beyond Avowals and Disavowals of Knowledge. *Plato Journal* 13: 77–108.

Takhtadzhyan S. 1993: O zhurnale "Metrodor" [On the Journal *Metrodorus*]. In: Dolinin V., Ivanov B. (eds.) *Samizdat (po materialam konferentsii "30 let nezavisimoy pechati. 1950–80 gody". SPb., 25–27 apr. 1992 g.)* [*Samizdat (Proceedings of the Conference "30 Years of Independent Press. 1950–80". Saint Petersburg, 25–27 April 1992)*]. Saint Petersburg. 90–93.

Тахтаджян С. О журнале «Метродор». В кн.: Долинин В., Иванов Б. (редакторы-составители). *Самиздат (по материалам конференции «30 лет независимой печати. 1950–80 годы». СПб., 25–27 апр. 1992 г.)*. СПб., 1993. 90–93.

Toporov V.N. 2003: Sokrat platonovskoy "Apologii Sokrata" kak chelovek "osevogo vremeni" (k probleme "povedencheskogo stseneriia" i "kulturnoy roli") [The Socrates of Plato's Apology of Socrates as a Person of Axial Age (Approaching the Problem of "Behavioral Script" and "Cultural Role")]. In: *Slavyanskoye i balkanskoye yazykoznanie. Chelovek v prostranstve Balkan. Povedencheskiye stsenerii i kul'turnyye roli* [*Slavic and Balkan Linguistics. Human in the Space of Balkans. Behavioral Scripts and Cultural Roles*]. Moscow. 7–18.

Топоров В.Н. Сократ платоновской «Апологии Сократа» как человек «осевого времени» (к проблеме «поведенческого сценария» и «культурной роли»). В кн.: *Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли*. М., 2003. 7–18.

Vlastos G. 1985: Socrates' Disavowal of Knowledge. *The Philosophical Quarterly* 35 (1985): 1–31.

Vlastos G. 1991: *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca; New York.

Zhebelev S.A. 1923: *Sokrat* [Sokrates]. Berlin.

Жебелев С.А. *Сократ*. Берлин., 1923.

Zhmud L.Ya. 1998: Studenty-istoriki mezhdou ofitsiozom i "liberal'noy naukoj" [Students of History between Officialdom and "Liberal Academicians"]. *Zvezda* [*Star*] 8: 204–210.

Жмудь Л.Я. Студенты-историки между официозом и «либеральной наукой». *Звезда* 8 (1998): 204–210.

