

## Маргинальный Сократ: теория К. И. Сотонина

Труды Константина Ивановича Сотонина (1893–1944?), равно как и само его имя, сейчас известны не очень широко: они не переиздаются, а найти старые издания довольно трудно. Среди написанных им работ есть книга с необычным названием «Сократ. Введение в косметику» (Казань, 1925), которая, на мой взгляд, заслуживает особого интереса. Созданная Сотониным интерпретация философии Сократа по меньшей мере весьма оригинальна, если не сказать курьезна. Кроме того, это чрезвычайно яркая книга, написанная блестящим художественным языком с поразительной смелостью формулировок.

Первая часть этой книги называется «Сократ — софист, скептик, циник». Первый тезис Сотонина заключается в том, что «деятельность Сократа в течение всей его жизни во всем основном совпадала с деятельностью софистов» (30): как и у софистов, в центре интересов и разысканий Сократа стоял человек и вопросы этики, и главным объектом заботы являлась практическая польза; кроме того, вместе с софистами Сократ превратил диалектику в эристику, то есть искусство разговора в искусство спора и убеждения. Так что «мы принуждены признать Сократа типичным софистом, но софистом не рядовым, а одним из главнейших софистов, даже, может быть, гениальнейшим ее представителем наряду с Протагором» (79). Сотонин прав в своем наблюдении, что философия Сократа разделяет антропоцентрическую позицию софистов. Сократовский антропоцентризм, однако, Сотонин сводит в конце концов к тому убеждению, что «человек — единственная самоценность, в отношении к которой только и могут оцениваться все вещи, что наука и обучение ей имеют смысл только постольку, поскольку они раскрывают новые ценности для практического человека» (49). В свете такого антропоцентризма нужно понимать и непрестанное стремление Сократа к самопознанию: Сотонину представляется очевидным, что «Сократ в действительности занимался не познанием самого себя — для этого была бы совершенно нецелесообразной его постоянная форма „исследований“ — беседа с другими на их темы» (50): истинный смысл самопознания Сократа состоит в развитии антропо-

центризма софистов и в присвоении ему статуса методологической предпосылки науки и философии. «Из всех софистов Сократ наиболее отчетливо осознал необходимость построения философии, науки о благе, на фундаменте психологии, науки о стремящейся к благу личности, и требование Сократа „познай самого себя“ есть метрическое свидетельство о рождении психологии, новый сознательный шаг в антропоцентрической реформе философии». То есть антропоцентризм Сократа — утилитарный, как, впрочем, и у всех софистов: единственный критерий ценности знания — его полезность. И самопознание тоже нужно потому только, что оно полезно для человека. Таким образом, с сократовским антропоцентризмом связан воедино не только утилитаризм, но и гедонизм. Вот как Сотонин воспроизводит ход мысли Сократа: человек — мера ценности всех вещей; в самом человеке мера — его самочувствие; «добро — приятное самочувствие, зло — неприятное самочувствие»; мера ценности всех вещей, следовательно, — приятность и неприятность; полезное — то, что полезно для приятного самочувствия, то есть для радости; радость — результат удовлетворения имеющихся потребностей.

Познание своих потребностей и своих сил для их удовлетворения — вот орудие для сознательного стремления к благу. Но если так — а Сократ несомненно думал так, — то какой чудовищной ошибкой представляется теперь уверенность всех тех писателей о Сократе, которые противопоставили Сократа софистам, освещали его как основателя объективной этики, как искателя абсолютного блага, в противовес субъективистическим тенденциям софистов с их релятивистическим, не выходящим за грани личности блага! Так не понять Сократа, этого тончайшего субъективиста в этике, наиболее отчетливо из всех софистов указавшего основательнейшую форму релятивистической этики — этику психологическую! (52)

Охарактеризовав таким образом сущность антропоцентризма Сократа, Сотонин переходит к толкованию второго понятия, объединяющего позицию софистов и Сократа, — их общего интереса к проблемам этики. И здесь главный тезис Сотонина состоит в том, что традиционно приписываемый Сократу поиск объективных и абсолютных определений этических понятий, «в частности и особенности понятий блага и добродетели», совершенно неоправдан. В качестве доказательства того, что Сократа называют основателем объективной этики лишь по ошибке, и именно в подтверждение своей точки зрения, что Сократа будто бы следует считать «крайним субъективистом в этике», Сотонин указывает на «учение Сократа, что добродетели нельзя обучать, несмотря на то, что добродетель (и благо) может быть предметом знания» (54). Обучение добродетели Сотонин противопоставляет обучению игре на лире, врачеванию и другим искусствам на том основании, что добродетель не передается от учителя к ученику, как передается знание, например,

медицины: сотонинский Сократ утверждает, что врачебное искусство для всех едино, а благо — для всех людей разное.

Если существует единое, неизменное для всех абсолютно-значимое благо, если существуют постоянные, для всех одинаковые нормы нравственного поведения и если они могут быть познаны, то бессмысленно утверждать, что им нельзя обучить. Наоборот, если не существует таких абсолютных норм, если благо для одного может быть злом для другого, если нормы поведения одной личности отличаются от норм поведения другой, поскольку сами личности отличны друг от друга, если сущность блага определяется субъективными свойствами каждой личности, — то обучение добродетели в смысле простой передачи знаний от учителя к ученику еще оставалось бы возможным при условии, что все личности совершенно однородны по своим свойствам; если же личности разнообразны, если они отличаются своими способностями, потребностями, свойствами, — а Сократ прекрасно видел, что они отличны, — то попытка такого обучения действительно должна была казаться безрассудной, потому что то, что для учителя является благом и добродетелью и чему он стал бы учить ученика, для последнего могло бы оказаться злом и злодеянием. (54)

Итак, одна из ключевых проблем всей греческой сократической литературы, будь то Платон, Ксенофонт или Антисфен, — возможно ли обучить добродетели — у Сотонина превращается в твердое отрицательное суждение: добродетели обучить невозможно. Однако Сократ нашел иной метод, с помощью которого можно делать других добродетельнее, — майевтику. Если тот, кто обучает, передает своему ученику то, чего у ученика прежде не было (а в случае добродетели это невозможно, по мнению Сотонина), то философ, практикующий майевтику, лишь помогает явиться на свет вещам, уже заложенным в самом ученике, поэтому помощник не имеет к этому никакого прямого отношения. Благо каждого человека может быть определено только им самим внутри себя, но, хотя нельзя обучить самой добродетели, можно научить умению в тех или иных обстоятельствах определять «свое благо». Вот в этом якобы и заключалась майевтика Сократа — «Сократова школа добродетели», как ее называет Сотонин. Таким образом, стремление Сократа к самопознанию и его попытки увлечь на путь самопознания других непосредственно влекут за собой утверждение этического индивидуализма и приводят к самым радикальным его формам — «к установлению абсолютной эгоистичности человека и к признанию полной правомерности эгоистических притязаний личности» (59).

Наконец, еще одна общая черта софистов и Сократа заключается, по мнению Сотонина, в том искусстве спора, которым они одинаково владели и которое использовали в своих беседах с одинаковыми целями: «Несмотря на немалые, вероятно, старания Платона решительно отгородить Сократа от софистики, Апология оказалась чисто софисти-

ческой речью, даже блестящим образцом таковой», потому что вся она состоит из «сплошной лжи, хитрых словосплетений, ловких софистических подтасовок» (32). Сотонин причисляет Сократа к родоначальникам софистической риторики, потому что он не только прекрасно владел всеми правилами этого искусства, но и сам их разрабатывал. При этом основным положением Сократовой теории риторики служило его убеждение в «факте различия личностей» (61). Для достижения своей цели в споре, для ловкого обмана необходимо всякий раз считаться с конкретными свойствами каждого собеседника, потому что не во всем можно одинаково обмануть всех: «Построение речи на строгом учете массовой психологии, психологии толпы — вот поистине гениальное софистическое завоевание Сократа!» (64).

Итак, по мнению Сотонина, все типические черты софистики в равной степени присущи и философии Сократа. Однако есть у него все-таки и что-то свое: «Сократ отличен от софистов не тем, что у них было, а тем, чего у них не было: Сократ — это типичный софист плюс нечто существенно новое, может быть, также родственное софистике, но созданное и выявленное персонально Сократом; это новое — циник» (79).

Но прежде чем перейти к рассмотрению цинизма Сократа, Сотонин останавливается на втором ключевом понятии, которое он выделяет в сократовской философии, а именно на скептицизме. Скептицизм Сократа в понимании Сотонина — это не столько некий взгляд на вещи, сколько активная жизненная позиция, даже больше — это страстная общественная деятельность: «Пробуждение заснувших, побуждение ленивых к постоянному движению вперед; указание отчаявшимся путеводной звезды, пробуждение в них надежды — вот работа всей жизни Сократа». А так как философия для Сократа исключительно практическая наука, помогающая человеку достичь блага, то цель исканий Сократа — такое знание, которое не даст ошибиться на пути ко благу. Однако, как считает Сотонин, Сократ никогда и не думал даже искать некое всеобщее и единое благо:

Сократ был человеком исключительно сегодняшнего дня, ему были чужды мечты об идеалах, об утопиях; быть полезным сегодня — вот дело, которое только и принимал Сократ. И не к исканию идеалов побуждал Сократ; его скептицизм очень выгодно отличается от скептицизма позднейших мыслителей именно своим полным практицизмом: надо искать то, что будет реально полезно здесь, на земле, сегодня. (86)

Так, аксиомой в «скептической деятельности» Сократа становится его утверждение о том, что добродетель есть знание. По убеждению Сотонина, этим утверждением Сократ хотел

сказать только, что в основе добродетели лежит некая техника, умение, знание и что быть добродетельным без знания соответствующей техники так же невозможно, как и быть музыкантом; это положение имеет

не больший смысл, чем положение «игра на лире есть знание»; и ученые, находящие в этом положении утверждение какого-то интеллектуализма в этике, искажают его значение, значение, безусловно, большое, но иного рода. Значение этого положения — в осознании необходимости особой чисто практической науки, которая руководила бы человеческим поведением (назвать ли ее этикой или как-либо иначе). (82)

Правда, при этом каким-то непонятным образом добродетели все равно нельзя научиться, как это доказывал наш автор чуть раньше. Этой своей аксиомой, однако, Сократ, как полагает Сотонин, лишь выразил свое желание — ведь он прекрасно знал, как часто люди совершают те или иные поступки безо всякого знания. Но Сократ был софистом, то есть, по определению нашего автора, «иезуитом древнего времени, для которого цель оправдывает средства», поэтому он и не постеснялся сформулировать свою мысль в искаженном виде. На самом же деле его мысль и требование заключались, собственно, в том, что добродетель должна быть знанием, «но у вас нет этого знания — ищите же, размышляйте, беседуйте, не успокаивайтесь, пока не найдете» (84). Скептицизм Сократа проявляется в его деятельном побуждении всех людей к стараниям осознать, что для них лично есть благо. Здесь Сотонин замечает, что это сократовское приглашение к поиску знания вовсе не является следствием призыва быть добродетельным — как раз «он начинает с побуждения к знанию, то есть без него нельзя быть добродетельным — как будто стремление всех людей к добродетели есть просто факт, непреложная аксиома, настолько общезначимая, что побуждать их к добродетели, к деланию добра, к несвершению зла так же безрасудно, как солить соль». Так Сотонин переходит к интерпретации знаменитого сократовского парадокса «никто не творит зла добровольно» и начинает свое изложение с риторического вопроса: «Что здесь — утопический оптимизм Сократа, уподобившегося тринадцатилетней девочке с голубыми радостными глазами, не потерявшими еще ни одной слезинки из-за окружающих людей? (Почти так думают некоторые историки философии — смотрите хотя бы Гомперца, Жебелева.)». Сотонин указывает на то, что наиболее частая формулировка этого парадокса немного иная: «Никто не делает ошибок добровольно» — зло, значит, есть ошибка. «Но и это не помогает наивным ученым освободиться от желания перенести свою наивность на практического, вполне жизненного Сократа и приписать ему наивный оптимизм». Сотонин не скрывает, что с его точки зрения все «очень просто»: так как ошибка неприятна для того, кто ее допускает, то утверждение «никто не делает ошибок добровольно» равнозначно утверждению, что никто не делает себе добровольно неприятности и не приносит себе вред; а если вред — это зло, то, следовательно, никто и не причиняет себе зла добровольно. «На этом Сократ и остановился, так как в тайне души он был крайним индивидуалистом и не признавал ни зла, ни добра вне пределов одной

личности, то есть с его точки зрения зло есть зло для данной личности» (85). Так что Сократов парадокс «никто не творит зла добровольно» есть просто укороченная формулировка утверждения, что никто сам себе не причиняет зла добровольно. «Это было не выражение оптимизма, а утверждение абсолютного эгоизма», — без малейших колебаний заявляет Сотонин (85).

Итак, «знание ради знания Сократа несколько не интересует; если Сократ стал скептиком, то только потому, что знание полезно; по крайней мере, он побуждает искать только полезных знаний» (88). Однако если Сократ стремится помочь другим разобраться, что для них есть благо, зачем он все время сбивает всех с толку своими вопросами? И психологический философ находит свой, как всегда в высшей степени оригинальный, ответ: затем, что, по мнению Сократа, знание недостаточно иметь, его нужно еще уметь использовать в любых обстоятельствах.

Если ты не умеешь защитить своего «знания» против возражений, если рядом вопросов тебя приводят к противоречию с твоим «знанием», если тебя можно заставить отказаться от твоего «знания» софистическими уловками — значит, и многосложная жизнь заставит тебя постоянно отказываться от него, противоречить ему в поступках, значит, твое «знание» есть мнимое знание, потому что ты не умеешь использовать его до конца. (88)

Это, как выясняется, и призваны продемонстрировать беседы Сократа его собеседникам: «Эристическое испытание знания есть мерило того, насколько обладатель знания сможет использовать его как знание, то есть с пользой» (89).

Заканчивает Сотонин раздел о сократовском скептицизме следующим выводом: «Скепсис Сократа есть именно не мировоззрение, а метод, это философия не безнадежного искания, а философия нахождения, философия искания даже не с надеждой, а с уверенностью в том, что искомое будет найдено» (97). И Сотонин вновь повторяет свое определение того, что же есть философия в глазах Сократа: «Сократ отвергнул философию как науку о достижении блага: сущность скепсиса Сократа в том и состоит, что такой науки быть не может, что каждый сам должен найти свое благо; и на долю философии как науки приходится лишь пропедевтическая подготовка человека к исканию блага, вооружение его методами искания» (97).

Изложив взгляды Сократа, Сотонин обращается уже к чертам его характера, верно отмечая, что у Сократа его философские воззрения неотделимы от его личности. Однако раскрывает этот тезис Сотонин довольно неожиданно: «Сократ — софист, Сократ — скептик — это совсем неверно, если не прибавить: Сократ — циник; а прибавить это — значит сказать: и софистом, и скептиком Сократ был только в шутку» (100). То есть философия Сократа связана с чертами его личности не потому, что они дополняют друг друга и составляют тем самым единое целое

и оттого неотделимы, но потому, что циничный характер Сократа заведомо предопределяет, что никакая его философия не будет серьезной. Вспоминая слова Алкивиада из платоновского «Пира», где тот сравнивает Сократа с сатиром Марсием, потому что он так же дерзок (*ὄβριότης*) и обладает такой же способностью завораживать других (215b), Сотонин видит в них как раз свидетельство такой циничности Сократа. Знай Алкивиад слово «циник», он бы произнес его, но сказанное им *ὄβριότης* имеет, по убеждению нашего автора, именно такой смысл:

В этом слове «циник», в его современном значении, содержится весь смысл греческого корня *ὄβριδ-*: и наглость, и надменность, и насмешка, и дерзость, и издевательство над всеми божескими и человеческими ценностями. Циник — тот, для кого нет ничего святого, ничего достойного преклонения и уважения, ничего очень ценного, ничего, чем нельзя было бы пожертвовать для другого; циник — тот, для кого нет ничего слишком серьезного. (101)

Итак, Сократ «дерзок» не потому, что он безудержно ищет истину, а потому, что для него нет ничего святого и ничего серьезного. По мнению Сотонина, цинизм — неизбежная черта всякого, у кого сила ума смогла преодолеть инстинкты. И первым таким человеком был Сократ: «Таким циником и был Сократ, первый из людей, в котором ум, рожденный быть послушным рабом инстинктов, но часто бунтующий раб, одержал блестящую, решительную победу над инстинктами» (101). Сотонин использует эту метафору дальше для изложения истории развития культуры: когда «мальчик-ум» безропотно подчинялся хозяину-инстинкту — это был период некультурного состояния человека; первый период истории культуры — это период «культивирующегося ума». Эпоха культивирования ума кончается, когда ум получает свободу, однако — Сотонин развивает свою метафорическую картину дальше — это происходит не как завершение бунта, а в результате естественного взросления ума и осознания им, что он вовсе не раб инстинктов, а их дитя.

Второй период культуры начался — он начался с момента, когда отец признал сына вполне взрослым, уступил его настояниям и желанию быть вполне самостоятельным. Культивиовавшийся в предшествующий период ум стал культурным, — этим начался второй период культуры, и первый культурный (а не культивирующийся только) человек — Сократ; потому что культурный и циник — это одно и то же: для него нет ничего слишком серьезного. (103)

Итак, Сократ — первый циник, до него циником был только сатир Марсий, поэтому Сократ — его сын. Нельзя не процитировать следующие строки:

До Сократа не было человека-циника; циником был только козлоногий бог Силен, бегающий по лесам и полям, сатир Марсий, насмехающий-

ся надо всем под звуки своей флейты, не признающий слишком серьезным даже спора и состязания с Аполлоном, не признавший слишком серьезным делом даже потерю собственной кожи, которую Аполлон содрал с него, продолжавшего, вероятно, улыбаться и надсмехаться над Аполлоном, отнесшимся к состязанию слишком серьезно. Сатир, умирая, знал, что от его случайной, легкомысленной, продолжавшейся один день любви к нимфе родится когда-нибудь Сократ и оплатит Аполлону за отца, в свою очередь сдерет нежную кожу с Аполлона и со всех его родичей, но сделает это не как очень, слишком серьезное дело, а смеясь, забавляясь, осуществляя завет отца — быть циником, ни к чему не относиться слишком серьезно. (103)

В ходе этих рассуждений Сотонин неизбежно приходит к понятию сократовской иронии — «о которой так много и так без толку писалось». Вполне закономерно, что он называет иронию Сократа «первым положением его цинической философии». Оно, с его точки зрения, гласит: «Жизнь и ничто в жизни не стоит того, чтобы к чему-нибудь относиться слишком серьезно; этот короткий промежуток между двумя бесконечными половинами небытия стоит только того, чтобы заполнить его как можно большим количеством радости, не гоняясь за невозможным, не упуская возможного, не сожалея о безвозвратно упущенном» (103). Здесь наш автор прибегает к другой метафоре: «Жизнь и все в ней — только стеклянные бусы; серьезных ценностей, бриллиантов не существует» (105). Однако

люди принимают стекла за бриллианты и ожесточенно дерутся из-за них, отнимая их друг у друга. Сократ знает, что это не бриллианты, а стекло и что драться из-за них не стоит: лучше отдать стекло, чем получить булыжник в череп. Но ведь и стекло, из-за которого не стоит драться, все же радует и его, Сократа: много бус ему не нужно, лишние он может не только отдать лезущему на него с кулаками, желающему отнять, но даже просто подарит первому попавшемуся; ему даже достаточно, сидя в шантане за столиком и не имея ни одного стекла, наслаждаться, как искрятся эти стекла в руках других. (106)

Итак, большинство людей вступает в драку из-за бриллиантов и отбрасывает их в негодование, обнаружив, что это стекляшки, потому что люди относятся к жизни серьезно, и только один Сократ — смеясь, то есть цинично. Люди серьезны оттого, следовательно, что они находятся в заблуждении: «серьезность есть признак ошибки». А Сократ один смеется потому, что он не ошибается. Однако существование одного такого незаблуждающегося среди всех остальных заблуждающихся неизбежно приводит к непониманию:

Люди требовали от Сократа серьезности; но нельзя заставить ошибаться; поэтому у Сократа вместо серьезности появилась хитрость. Люди

не смогли вытерпеть весело смеющегося циника — циник стал хитро издеваться, смеясь вдвое: и над тем, что они свои стекла принимают за бриллианты, и над тем, что фальшивую монету Сократа они принимают за золото. Сократ хотел своим веселым смехом научить людей не принимать стекол за бриллианты — люди заставили Сократа стать фальшивомонетчиком. (107)

Итак, Сократ, в отличие от всех остальных, не печалится, если у него нет чего-то, не сердится, если он потерял что-то, но радуется, хотя и не всерьез, тому, что у него есть, а есть у него — мудрость. «„Сократ мудрее всех людей“ — это не прорицание Аполлона, не мнение отдельных лиц, сталкивавшихся с Сократом; это прежде всего уверенная самооценка Сократа, и заставить каждого встречного согласиться с его самооценкой было единственным немного серьезным делом Сократа — конечно, серьезным настолько, насколько серьезно могут радовать стеклянные бусы» (107). Однако мудрость не в знании, «для Сократа мудрость — в отсутствии ошибок», поэтому если серьезность — признак ошибки, следовательно, «мудрость в том, чтобы не быть серьезным, ни к чему не относиться слишком серьезно, быть циником» (108). Поэтому и к собственной мудрости он относится несерьезно: «Не из злорадства и не из гордости Сократ доказывает перед каждым встречным свою мудрость, а потому, что это дает радость. Для козлоногого силена, для мудреца-циника жить и радоваться — это одно и то же» (108). Сократ потому лишь беседует непрестанно со всеми о добродетели и обо всем остальном, что это приносит ему радость, — именно это имеет в виду, по мысли Сотонина, платоновский Сократ, говоря, что без таких исследований не стоит и жить (Апол. 38а). Слова Сократа о служении богу и о его помощи собеседникам — это та самая хитрость, которой он вынужден прикрывать свой смех. «Сократ — экспериментатор, исследующий пределы человеческой глупости; и люди для него — только экспериментальные животные» (109). Итак, Сократ не только первый циник, но и первый исследователь, потому что любой исследователь, по убеждению Сотонина, должен быть циником. Однако нельзя забывать, что Сократ в первую очередь циник, значит, в понимании Сотонина, он и к этому своему эксперименту не относится серьезно, и именно поэтому он софист и скептик. Однако циник Сократ вовсе не эгоистичный и холодный насмешник — Сотонин убежден, что

Сократ обладал натурой очень мягкой и всегда готов был помочь другому — не потому, что такое поведение вытекало из его мировоззрения, а именно в силу мягкости природы, в силу развитого у Сократа симпатического чувства; в частности, Сократ, безусловно, хотел быть так или иначе полезным для Афин. Скептическая учебная деятельность Сократа есть прямое следствие именно этого развитого симпатического чувства у него. Люди в силу своих ошибок имеют жизнь менее радостную, чем какую они могли бы иметь; и не считая своей обязанностью освобождать

всех от ошибок, Сократ все же старается делать это и во всяком случае не отказывает в такой помощи тем, кто искренне обращается к нему за этим. Не считая обучения своим очень серьезным делом, Сократ обучает, поскольку увеличение радости других радует и его. (112)

Итак, Сократ — первый циник, первый культурный человек, первый настоящий исследователь, но, кроме того, он первый гениальный человек. Прямым свидетельством его гениальности, по глубокому убеждению нашего автора, служит так называемый демон Сократа: «Греческое *daimôn* соответствует в общем латинскому *genius*, и слова Сократа о его демоне означают ничто иное, как признане им себя гениальным» (114). «Гений» римлян происходит от сократовского «демона», как считает Сотонин, но в результате неверного его истолкования, потому что правильное значение «демона» Сократа — то же, что и у слова «гений», как его понимает современный человек, то есть гений — это обладающий гениальностью. «Благоразумие — это человеческое обиходное слово было слишком недостаточным для Сократа; свое превосходство перед людьми Сократ мог выразить только аллегорически, назвав себя носителем демона, гения, гениальным» (114). Смеясь и хитря, как и всегда, Сократ позволял другим думать, что его «демон» — это божество, но для него самого это всегда была аллегория его гениальности. «Один Сократ гениален, поэтому он один вполне радостен; гениальность Сократа привела его к осознанию, что в жизни нет ничего серьезного; больше того, гениальность его в том и состоит, что он не признает слишком серьезного, и если не каждый, ставший циником, гениален, то гениальный — всегда циник» (115).

Завершает Сотонин первую часть своей книги рассказом о смерти Сократа — о его «последнем издевательстве, завершении его цинической жизни» (115). По утверждению Сотонина, Сократ сознательно хотел оставить по себе вечную память, потому что честолюбие, пусть и в меньшей степени, тем не менее свойственно и культурным людям. И чтобы навсегда остаться предметом восхищения для потомков, Сократу было необходимо мученически умереть. «Действительное гениальное деяние Сократа до сих пор не знал никто», но имя его назовет «любая гимназистка, любой едва грамотный человек», потому что «над Сократом — ореол мученичества». И хотя это трудная для всех задача — стяжать мученическую смерть, для Сократа она была еще труднее, потому что культурный человек, циник не может быть мучеником. Поэтому и здесь Сократ должен был прибегнуть к хитрости. «Сократ должен был разыграть трагедию. И комик Сократ, впервые взявшийся за трагическую роль, провел ее гениально: в течение двух с половиной тысячелетий иллюзия, созданная игрой Сократа, принималась за действительность». Ему выпала удача — затеянный против него судебный процесс, который необходимо было правильно проиграть, чтобы навеки прослыть мучеником. Поэтому вся защитительная речь Сократа была

построена так, чтобы несомненно быть осужденным, — Сотонину представляется совершенно очевидным, что если бы Сократ только захотел, ему ничего не стоило бы выиграть процесс. Расчет Сократа был верен: никто не заподозрил обмана, ни у кого не появилось ни малейшего подозрения, что Сократ сам добивался своего осуждения. «Сократ знал, что люди слишком глупы, чтоб догадаться об этом, — не даром же он был всю жизнь экспериментатором человеческой глупости!» (118). И первый раз в своей жизни Сократ на мгновение стал серьезным — но не потому, что у него из-за смертного приговора пропало желание смеяться, а потому, что смех в таком случае лишил бы его ореола мученичества. «Сократ сумел доиграть трагедию до конца: однажды в жизни он перевернулся наизнанку, серьезный божок выплыл наружу, смеющийся Силен ушел внутрь (третья речь Апологии, Критон и Федон). Ведь Сократ был хитрым циником, и если люди научили Сократа быть фальшивомонетчиком, то фальшивомонетчик своей смертью справлял наибольшую циническую победу: торчащие из-за маски бога рога силена люди приняли за золотой ореол мученичества».

Вторая часть этой книги Сотонина, адресованная «людям, еще не слишком заплесневевшим», носит название «От Сократа к косметике»: вслед за интерпретацией сократовской философии автор предлагает вниманию читателя современную ее формулировку, другими словами — описывает то значение, которое, по его мнению, имеет философия Сократа для философии настоящего времени. Здесь будет достаточно лишь кратко обозначить, какую роль в истории философии наш автор в конце концов отводит Сократу, оставив по возможности в стороне все то, что относится скорее непосредственно к мыслительным конструкциям самого Сотонина. Роль, принадлежащая Сократу, для Сотонина поистине грандиозна, потому что его Сократ — это «провозвестник мировоззрения XXI в.»:

Только в XIX в. начали понимать гениальность дела Сократа, только XX в. начинает систематически высылать людей на подмогу Сократу, только XXI век возьмет красный карандаш и двумя толстыми пересекающимися чертами решительно вычеркнет в книге истории философии двадцать три века идеалистического бреда от Платона до половины XIX столетия: не было этих двадцати трех веков! Для науки их не было! [...] После Сократа идет непосредственно вторая половина XIX столетия, давшая ряд новых Антисфенов и Аристипшсов, частично развивших мысли Сократа, лишь XX в. примет Сократа целиком, закрепит философию навсегда на земле и тем предуготовит почву для появления второго гениального философа, который придет в XXI в. и сведенную на землю первым гением философию использует для земли. (133)

И далее: «Двадцать веков господства небесной и полунебесной философии позади нас. Но людям сегодняшнего дня нужна земная философия, и для построения ее мы не найдем пригодного материала в этих двадца-

ти веках; для сегодня пригоден только Сократ; только он — проповедник и подготовитель философии современности» (138).

Какое же отношение к философии и личности Сократа имеет некая «косметика», вынесенная в заголовок книги? Объяснение этому можно найти в созданной Сотониным «теории зудов». Внутреннее чувство неудовольствия и стремление его устранить Сотонин называет психическим «зудом». Причина всех действий человека заключается именно в таком зуде. Удовольствие, к которому стремится человек, — это несамостоятельное чувство, удовольствие возникает лишь при устранении неудовольствия, то есть при убывании зуда. «Чистых» удовольствий, которые возникают без предшествующих им неудовольствий, не существует. Поэтому чтобы испытать радость, человек должен прежде испытать тот или иной зуд. Задача культурных людей, таким образом, состоит в творении зудов: «В настоящее время можно указать пока на три известных области, которые, видимо, в первую очередь будут разрабатываться циниками с точки зрения созидания зудов. Эти три области, три формы зудов, представляющих наиболее серьезные ценности не слишком серьезных людей, — зуд симпатический, зуд эстетический, зуд косметический» (180). Вот тут-то мы и сталкиваемся с косметикой, которая «в широком смысле этого слова есть искусство упорядочения, приведения в порядок внешнего вида чего бы то ни было, искусство „ряшливости“» (199). По теории Сотонина, человеку присущ косметический зуд, то есть потребность в порядке. И способы устранения этого зуда — способы приобретения косметической радости, то есть удовольствия от порядка, — полностью соответствуют истории развития культуры, какой ее себе представляет Сотонин: «С переходом от эпохи культивирования к эпохе культурности обычай, традиция и мода исчезают, замещаясь индивидуально создаваемым стилем [...]; с ростом культуры, с падением авторитарных принципов поведения авторитарная косметика замещается косметикой автономной» (203). «Культурное сознание, приводя к полному отрицанию ценности авторитарных, навязываемых извне правил поведения, устанавливает тем самым сократический индивидуализм также и в области косметики» (205).

Книга К. И. Сотонина о философии Сократа не может не произвести впечатления на читателя. Однако не может она и не заронить в нем сомнения, явилась ли эта книга совершенно самостоятельным всплеском самобытной яркости. Трудно себе представить, чтобы сочинение, написанное с такой смелостью и меткостью формулировок, не имело перед собой никаких воодушевляющих образцов или примеров. Сотонин не просто оспаривает все прочие известные ему (а то, что он прекрасно владел материалом, сомневаться не приходится) интерпретации философии Сократа, но, нисколько не колеблясь, решительно отвергает все те немногие положения историко-философской науки, где относительно Сократа достигнут некий консенсус, — упомянуть хотя бы сократовский интеллектуализм или его иронию. На протяжении всей

этой книги нельзя избавиться от навязчивого впечатления, что отчаянная дерзость Сотонина была вдохновлена смелым тоном «Рождения трагедии» Ницше. Даже сквозь разноголосицу переводов мы безошибочно узнаем в страстных репликах нашего автора голос Ницше. Достаточно вспомнить самые яркие цитаты из приведенных выше и сравнить их с такими словами:

Кто на опыте познал наслаждения сократовского познания, кто чувствует, как оно стремится объять целый мир явлений, расходясь все более широкими кругами, тот ни к какому стрекалу, подталкивающему, побуждающему к существованию, не будет столь чувствителен, как к жажде довершить это завоевание и сделать сеть его непроницаемо прочной. Человеку, так настроенному, и платоновский Сократ явится как учитель совершенно новой формы «греческой светлой радости», греческого блаженства существования, какое ищет способа разрядиться в делах и поступках и производит эти разряды в майевтических и воспитательных воздействиях на благородных юношей, с конечной целью порождения гениев<sup>1</sup>.

В этой книге о Сократе Сотонин нигде не упоминает имени Ницше, но, похоже, это именно красноречивое умолчание. Трудно отделаться от впечатления, что у нас есть все основания подозревать в тоне Сотонина влияние тщательно утаиваемого образца, — вспомним еще один пассаж из «Рождения трагедии»:

С удивлением узнал он [Сократ] о том, что все эти знаменитости лишены верного и твердого усмотрения даже и относительно своей профессии и занимаются ею, лишь полагаясь на свой инстинкт. «Лишь на инстинкт» — этим выражением мы касаемся сердца и средоточия всей сократовской тенденции. Этим выражением сократизм выносит приговор как существующему искусству, так и существующей этике: куда бы ни направлял Сократ свой взор, повсюду видит он недостаток усмотрения и мощь мнения, заключая отсюда о внутренней извращенности и порочности налично-существующего. Сократ и полагал, что, начиная с этой точки, должен подвергнуть корректуре само существование, — он, одиночка, выступает с выражением пренебрежения и превосходства на лице — как предтеча иной, совершенно иначе устроенной культуры, иного искусства, иной морали, — и так вступает он в тот мир, поймать, с благоговением, самый кончик плаща которого мы почитали бы величайшим счастьем всей нашей жизни<sup>2</sup>.

Конечно, теория Сотонина и его отношение к Сократу в целом совершенно иные, однако в его репликах с неуклонным постоянством про-

<sup>1</sup> *Ницше Ф.* Рождение трагедии / Пер. с нем. А. В. Михайлова; сост., общ. ред., комм., вступ. ст. А. А. Россиуса. М.: Ad Marginem, 2001. С. 151.

<sup>2</sup> Там же. С. 138.

рываются голос и интонации Ницше. Чем страстнее тон Сотонина, чем убежденнее его формулировки, тем четче виднеется образ Ницше за ними — стоит припомнить слова Сотонина о Силене и сравнить их с рассказом Ницше о Силене и царе Мидасе. Однако если у Ницше каждое его отчаянно смелое слово всецело вписывается в его концепцию Сократа как рационалистического убийцы древней мудрости и древнего здорового мироощущения, то сотонинская теория витализма, витальной радости как доминирующей черты любой мыслимой для Сократа системы этических представлений выглядит совершенно произвольной и придуманной *ad hoc*. Из-под пера Сотонина то и дело выходит поразительно яркая, поистине ницшевская фраза, невероятной смелости и обобщения афоризм, однако, совершенно беспочвенный и повисший в воздухе. Вернее, искусственно подогнанный под систему его собственной, сотонинской, философии. Когда Ницше пускается в фантазии о значении мифологического образа Силена, ему удается разглядеть в мифе нечто безусловно значительное и подлинное: Силен как божество природных сил является носителем некоторой мудрости, того понимания жизни, от которого обычный человеческий ум всеми силами старается отгородиться, чтобы не увидеть таящихся по ту сторону ужасных для него и непреложных истин. Смеющийся Силен Сотонина — нечто совершенно необязательное, он смеется, так сказать, *gratis*, больше ради образной яркости изложения самой по себе. Если у Ницше из столь же, по сути дела, голословных и фактами необоснованных интуиций выстраивается то видение античности и хода всей истории философии, которое ставит под вопрос привычное к ней отношение и заставляет нас увидеть, что и в такой точке зрения безусловно есть своя правда, вынуждает нас считать этот взгляд даже прозрением, то «психологическая» правда Сотонина поражает какой-то жалкой своей приземленностью, которая уже сама по себе резко диссонирует с его экзальтированным и напряженным письмом. Удивительная убежденность и нарочитая приподнятость тона Сотонина все же не избавляют читателя от ощущения если не неискренности автора, то по крайней мере недостоверности его интерпретации. Не потому ли все-таки и не прижилась идея философской клиники и терапии Сотонина, что он лишил философию — и свою, и сократовскую, подогнав ее под свою, — одного из важнейших ее свойств — утоления жажды познания? Кроме того, стоит вспомнить о том логическом противоречии, от которого заведомо рухнет вся сократическая теория Сотонина, — о невозможности научить добродетели, хотя добродетель остается и в его интерпретации знанием. Ведь если самый ключевой вопрос сократической литературы — сократовский парадокс «добродетель-знание» — у Сотонина превращается в проповедь утилитаризма, если в знании, которое имел в виду Сократ, Сотонину видится нечто вроде ремесленного навыка, то добродетель тем более обучаема и тем проще поддается освоению в процессе обучения.

Важно отметить и значительную ценность, которая при всех издержках, безусловно, присуща построениям Сотонина: хотя он и придал многим чертам Сократа гипертрофированное значение, утрировал их в угоду своей собственной философской концепции, однако интуитивно он почувствовал и сумел выразить вещи далеко не очевидные. Например, то, что Сократ не «добрый», а ко всему доброму стремится потому, что так лучше, то есть можно даже сказать, что в конечном итоге «выгоднее» — так, с неизбежным чудовищным упрощением можно раскрыть значение знаменитого парадокса. Другое дело, что «выгоду» Сотонина все-таки никак нельзя назвать сократовской или даже сократической. Прав Сотонин и в том, что Сократ никого не «любит»: он любит поиск истины, и ему нужны собеседники для совместного поиска, а не ради альтруистической помощи другим. Сотонин, правда, отрицает всякий поиск истины и на верной интуиции основывает свой парадоксальный вывод об эгоизме Сократа как жизненном принципе «смеющегося, циничного, культурного, гениального» человека, но тем не менее нельзя не причислить эти верные интуиции Сотонина к его заслугам. Большим достижением следует считать уже то, что он умеет преодолеть те aberrации, которые нередко вносит в видение компетентного исследователя традиционный литературный образ Сократа: благородного, самоотверженного, почти что святого философа. Без такого прочищения оптики невозможно понять сократовский рационализм. Сотонин, однако, в своем смелом порыве слишком увлекся этим процессом прочистки и упустил из виду уже и сам созерцаемый предмет, а в конце концов даже впал в ту же ошибку, что и самые некритически мыслящие последователи обывденных представлений, — вспомним слова Сотонина о мягком характере Сократа и о его стремлении помочь Афинам.

Однако при всем том перед нами безусловно оригинальная и великолепно написанная книга, остающаяся незамеченной и заслуживающая, напротив, всяческого внимания. Забывать о столь ярком образце философской и около-философской публицистики на не слишком богатом поле истории античной философии на русском языке — непростительное расточительство.