

П'єр Адо

ЩО ТАКЕ АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ?

З французької переклав
Сергій Йосипенко



Київ
Культурна Асоціація
«Новий Акрополь»
2014

Paideia

Про філософію до філософів можна говорити також з огляду на іншу течію грецької досократичної думки: я маю на увазі практики та теорії, пов'язані з фундаментальною вимогою грецької ментальності – бажанням виховувати та навчати¹, турботою про те, що греки називали *paideia*². Починаючи з давніх часів Гомерової Греції, шляхетний клас (ті, хто володів *aretê*, тобто досконалістю, якої досягають завдяки шляхетності крові³ і яка пізніше стане у філософів добродієністю, тобто шляхетністю душі) дуже переймається вихованням молодих людей. Ми можемо отримати уявлення про аристократичне виховання завдяки поемам Феогніда, які є зібранням моральних приписів⁴. Таке виховання забезпечується дорослими в самій соціальній групі. Тут вправляються, щоб здобути наступні якості: фізична сила, сміливість, почуття обов'язку та честі, які властиві воякам і які втілилися у великих божественних предків, обраних

¹ Про дискусії щодо морального виховання у греків див.: Hadot I. *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. – Berlin, 1969. – S. 10–38; Hadot I. *The Spiritual Guide // Classical Mediterranean Spirituality Egyptian, Greek, Roman* / Ed. A.H. Armstrong. – New York: Crossroad, 1986. – P. 436–459.

² Щодо архаїчної Греції і Афін аж до кінця V століття, див.: Jaeger W. *Paideia. La formation de l'homme grec*. – Paris: 1964. Хотілось би мати у французькому перекладі і другий том цього твору, де йдеться вже про Сократа і Платона, що був опублікований у Берліні в 1955. Див., також: Marrou H.-I. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. – Paris, 1950; Lynch J.P. *The Origins of Higher Education at Athens // Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*. – University of California Press, 1972. – P. 32–68.

³ Див.: Jaeger W. *Paideia*... – P. 29 і далі, де добре показана відмінність між вихованням (аристократа, відповідно до ідеалу його касты) та культурою (людини такої, якою вона повинна бути згідно з філософією).

⁴ Див.: Jaeger W. *Paideia*... – P. 236–248.

за приклад. Починаючи з V століття, разом з постанням демократії, міста-громади перейматимуться формуванням майбутніх громадян шляхом тілесних вправ, гімнастики та музики, а також духовних вправ. Але демократичне життя породить боротьбу за владу: потрібно вміти переконувати народ, підштовхувати його до того чи того рішення під час зібрання. А отже для того, хто хоче стати народним вождем, необхідно опанувати мовну діяльність. Саме цій потребі відповідатиме рух софістів.

Софісти V століття

З постанням афінської демократії у V столітті вся ця інтелектуальна активність, яка була поширена у грецьких колоніях Іонії, Малої Азії та південної Італії, переміститься в Афіни. Мислителі, викладачі, вчені збираються в цьому місті, приносячи сюди способи думки, які до цього моменту були тут майже невідомими, і які тут приймають добре або не дуже. Наприклад, той факт, що Анаксагор¹, який прибув з Іонії, був звинувачений в атеїзмі та змушений був відправитися у вигнання, добре демонструє, що дух пошуку, який розвинувся у грецьких колоніях Малої Азії, був глибоко чужим для афінян. Знамениті софісти V століття також часто є іноземцями. Протагор та Продик приїхали з Іонії, Горгій — з південної Італії. Рух думки, який вони уособлювали, був одночасно і продовженням, і розривом з тим, що йому передувало. Продовженням настільки, наскільки метод аргументації Парменіда,

¹ Про конфлікти між філософами та громадою див. давній, але завжди корисний твір Поля Дешарма: Decharme P. La critique des traditions religieuses chez les Grecs. — Paris, 1904.

Зенона Елейського чи Меліса присутній у парадоксах софістів, продовженням також з огляду на намір софістів зібрати до купи все наукове чи історичне знання, накопичене мислителями до них. Але й розривом, оскільки вони, з одного боку, піддавали радикальній критиці це попереднє знання, наполягаючи, кожен у свій спосіб, на конфлікті, який протиставляє природу (*phusis*) та людські конвенції (*nomoi*), а також і тому, що їхня діяльність була повністю спрямована на навчання молоді досягненню успіху в політичному житті. Їхнє навчання відповідало потребі. Розвиток демократичного життя вимагав, щоб громадяни, особливо ті, хто хоче дістатися влади, досконало оволоділи мовною діяльністю. До цього моменту молоді люди здобували досконалість, *aretê*, через *sunousia*, тобто шляхом прилучення до світу дорослих, що не передбачало спеціалізації¹. Софісти натомість запровадили виховання у штучному середовищі, яке залишиться характерною рисою нашої цивілізації². Вони були професіоналами освіти, передусім педагогами, хоча за Протагором, Горгієм чи, наприклад, Антифоном, слід визнати помітну оригінальність. В обмін на платню вони навчали своїх учнів рецептам, які давали змогу переконувати слухачів і з надзвичайною вправністю захищати позицію «за» чи «проти» (антилогії). Платон та Аристотель дорікатимуть їм за те, що вони є комерсантами у галузі знання, що вони торгують ним

¹ Про *sunousia* див.: Платон, Аполлогія Сократа, 19 а.

² Фрагменти софістів див.: Dumont, р. 981–1178. Про софістів див.: Romeyer-Dherbey G. Les Sophistes. — Paris: 1985; Romilly J. De Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès. — Paris, 1988; Naddaf G. L'origine et l'évolution... — P. 267–338; Lynch J.P. Aristotle's School... — P. 38–46; Cassin B. L'Effet sophistique. — Paris, 1995.

оптом та вроздріб¹. Утім, вони викладали не лише техніку переконливого дискурсу, але й усе те, що могло слугувати досягненню ерудиції, яка завжди захоплювала аудиторію, тобто загальну культуру*, під якою мається на увазі як наука — геометрія чи астрономія, так і історія, соціологія чи теорія права. Софісти не засновували постійних шкіл, але пропонували в обмін на винагороду курси лекцій і, щоб привабити слухачів, з метою самореклами, давали публічні лекції, за допомоги яких підвищували цінність свого знання та своєї вправності. Це були мандрівні викладачі, які завдяки цьому посприяли своїм знанням не лише Афінам, а й іншим містам.

Таким чином, *aretê*, досконалість, що відтепер розумілась як компетентність, яка повинна була давати змогу відігравати роль у громаді, може здобуватись шляхом навчання, якщо той, хто навчається, має природні здібності та достатньо в ній вправляється.

¹ Платон, Софіст, 222 а — 224 d; Аристотель, Заперечення софістів, 165 а 22.

III

ПОСТАТЬ СОКРАТА

Постать Сократа вирішальним чином вплинула на те визначення «філософа», яке Платон пропонує у діалозі «Бенкет» і яке є виразом усвідомлення парадоксального становища філософа серед людей. Ось чому ми повинні спинитися, скоріше, не на історичному Сократові, про якого важко говорити, а на тій міфічній постаті Сократа, про яку нам повідомляє перше покоління його учнів.

Постать Сократа

Сократа часто порівнювали з Ісусом¹. Окрім інших спільних рис вони, справді, подібні тим, що обидва мали надзвичайний історичний вплив, хоча їхня діяльність відбувалася в межах мізерного, порівняно з історією світу, простору та часу (маленьке місто-громада чи зовсім невелика країна), і кожен із них мав зовсім невелику кількість послідовників. Обидва нічого не написали, однак ми маємо про них очевидні свідчення: про Сократа – «Спогади» Ксенофонта і діалоги Платона, про Ісуса – Євангелія. Проте нам дуже важко з певністю визначити, ким були історичний Ісус та історичний Сократ. Після смерті обох їхні учні² заснували школи з метою поширювати їхнє послання, однак цього разу ми бачимо відмінність, бо школи, засновані «сократиками», більше відрізняються між

¹ Deman Th. Socrate et Jésus. – Paris, 1944. Про Сократа див.: Wolff F. Socrate. – Paris, 1985; Martens E. Die Sache des Sokrates. – Stuttgart, 1992.

² Див. розділ «Родинний альбом» книги Ф. Вольфа, який блискуче описує їх різні особистості: Wolff F. Socrate... – P. 112–128.

собою, аніж перші християнські течії, в чому можна вбачати складність сократичної настанови. Сократ надихнув одночасно й Антисфена, засновника школи кініків, що проповідував зосереджений та аскетичний спосіб життя і, напевне, глибоко надихнув стоїцизм; а також Аристиппа, засновника кіренської школи, для якого мистецтво життя полягало у тому, щоб якнайкраще виходити з будь-якої конкретно зрозумілої ситуації, не відмовляючись від відпочинку та задоволення; однак він, очевидно, здійснив помітний вплив і на епікуреїзм, а також на Евкліда, засновника мегарської школи, знаменитої своєю діалектикою. Проте з погляду історії переміг лише один з його учнів – Платон, можливо, тому що зміг надати своїм діалогам незрівнянного літературного значення або ж тому, що заснована ним школа вижила впродовж століть, зберігши таким чином його діалоги і розвинувши (чи, можливо, деформували) вчення філософа. В будь-якому разі, спільним для всіх цих шкіл залишається одне: в них постає концепт, ідея філософії, що розуміється, і ми це побачимо далі, як дискурс, пов'язаний із певним способом життя, а також як спосіб життя, пов'язаний з певним дискурсом.

Ми мали б, можливо, цілком інше бачення того, ким був Сократ, якби збереглися праці, створені в усіх школах, заснованих його учнями, а особливо, якби збереглась уся література «сократичних» діалогів, що виводила на сцену Сократа, котрий діалогував зі своїми співрозмовниками. В будь-якому разі, варто пригадати собі, що основоположна даність текстів Платона – ситуація діалогу, в якому Сократ майже завжди відіграє роль того, хто запитує, не є вигадкою Платона, а його славені діалоги належать до жанру «сократичного»

діалогу, який був справжньою модою серед учнів Сократа¹. Успіх цієї літературної форми дає змогу оцінити те надзвичайне враження, яке справила на сучасників і особливо на учнів постать Сократа, а також той спосіб, яким він вів свої розмови зі співгромадянами. У випадку сократичних діалогів, написаних Платоном, оригінальність їхньої літературної форми полягає не стільки у використанні дискурсу, що складається із запитань та відповідей (бо діалектичний дискурс існував задовго до Сократа), скільки в ролі центрального персонажу діалогів, яка визначена Сократові. Саме звідси випливає справді особливий зв'язок автора з його твором, з одного боку, та автора і Сократа – з іншого. Автор створює враження незадіяності у власному творі, оскільки вочевидь задовольняється відтворенням дискусії, що протиставляє протилежні позиції: можна цілком припускати, що він надає перевагу позиції, яку захищає устами Сократа. У певному сенсі він одягає маску Сократа. Такою є ситуація у випадку діалогів Платона. Тут ніколи не постає «Я» самого Платона. Автор не втручається навіть, щоб сказати, що це він скомпонував діалог і, тим більше, не виходить на сцену в дискусіях між співрозмовниками. Однак він, вочевидь, так само не уточнює, що у проголошених промовах належить Сократові, а що належить власне йому. Відтак часто дуже складно відрізнити у певних діалогах Сократову та Платонову частину. А отже, дуже швидко після своєї смерті Сократ постає як міфічна постать. Утім, саме цей міф про Сократа залишив незнищений вплив в усій історії філософії.

¹ Аристотель, Поетика, 1447 b 10. Див.: Müller C.W. Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. – München, 1975. – S. 17 u.w.

Сократове незнання та критика софістичного знання

В «Апології Сократа», де Платон у власний спосіб реконструює промову, що її Сократ виголосив перед суддями під час процесу, на якому його засудили, Сократ розповідає, як один з його друзів, Херефонт¹, запитав у дельфійського оракула, чи є хтось мудрішим (*sophos*) за Сократа. Оракул відповів, що мудрішого за Сократа немає. Відтак останній запитує себе, що хотів сказати оракул, і аби віднайти когось мудрішого за себе, починає детально аналізувати різних людей: державних діячів, поетів, ремісників, які, за грецькою традицією (про неї ми говорили в попередньому розділі), володіли мудрістю, тобто вмінням. Сократ помічає відтак, що всі ці люди вважають, ніби все знають, тоді як вони нічого не знають. Він робить звідси висновок, що є мудрішим лише тому, що не вважає, ніби знає те, чого він не знає. Отже, оракул хотів сказати, що найбільш знаючим серед людей є «той, хто, як Сократ, зрозумів, що насправді нічого не варта його мудрість*»². Саме таким буде Платонове визначення філософа у діалозі, названому «Бенкет»: філософ не знає нічого, але він усвідомлює своє незнання.

Завдання Сократа, доручене йому, згідно з «Апологією», дельфійським оракулом, тобто, зрештою, богом Аполлоном, полягає у сприянні усвідомленню іншими людьми їхнього власного незнання, їхньої немудрості. Щоб виконати це завдання, Сократ сам стає на позицію того, хто нічого не знає, тобто на наївну позицію. Саме тут криється знаменита Сократова іронія:

¹ Платон, Апологія Сократа, 20–23.

² Платон, Апологія Сократа, 23 b / Тут і далі пер. Й. Кобіва.

вдаване незнання та щире завзяття, з яким він, наприклад, намагається довідатись, чи є хтось більш обізнаний, аніж він. Як говорить персонаж «Держави»:

Ось вона, звична іронія Сократа. Я ж про це й раніше тут усім говорив, що ти не захочеш відповідати, а будеш бавитися у простакувату людину і вдаватися до різних викрутасів, аби тільки не відповісти, якщо тебе хтось про щось запитає¹.

Тому Сократ у подібних дискусіях завжди є тим, хто запитує, «бо він визнає, що нічого не знає», як зауважує Аристотель². «Применшуючи себе, – говорить Цицерон, – Сократ поступався співрозмовникам, яким він хотів заперечити, більше, аніж це було потрібно: маючи на думці одне і кажучи інше, він отримував задоволення від такого звичного для себе маскування, яке греки називають «іронією»³. Однак, тут йдеться не про вдавану поведінку, не про свідоме маскування, а скоріше, про своєрідний гумор, що полягає у відмові від цілком серйозного ставлення як до інших, так і до себе, оскільки те, що є людським і навіть те, що є філософським, є чимось настільки непевним, що ним найменше за все можна пишатися. Тому місією Сократа є спонукати людей до усвідомлення ними свого незнання. Йдеться про революцію у розумінні знання. Безперечно, Сократ може звертатися, і він охоче це робить, до профанів, які володіють

¹ Платон, Держава, I, 337 a / Пер. Д. Коваль.

² Аристотель, Про заперечення софістів, 183 b 8.

³ Цицерон, Лукулл, 5, 15. Про Сократову іронію див: Schaerer R. Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique // Revue de métaphysique et de morale. – 1941. – Т. 48. – Р. 181–209; Jankélévitch V. L'Ironie. – Paris, 1964; див. також присвячений Сократові розділ «Лекцій з історії філософії» Г.В.Ф. Гегеля.

лише конвенційним знанням і діють лише під впливом упереджень, не спираючись на розмірковування: він, зрештою, може продемонструвати їм, що їхнє так зване знання не спирається ні на що. Але філософ спеціально звертається до тих, хто всією своєю культурою переконаний у тому, що володіє власне знанням. До Сократа існували два типи подібних людей: з одного боку аристократи знання, тобто учителі мудрості чи істини, такі як Парменід, Емпедокл чи Геракліт, які протиставляли свої теорії незнанню натовпу; а з іншого боку – демократи знання, що претендували на здатність продавати знання всім: в них ми розпізнаємо софістів. Як демонструє початок «Бенкету»¹, для Сократа знання не є сукупністю тез та формул, які можна написати, передати чи продати готовими: Сократ приходить із запізненням, бо затримався, завмерши в роздумах, стоячи нерухомо і «заглибившись у думки». А коли ж Сократ увійшов до зали і господар бенкету Агатон попросив його прилягти поруч, щоб він «міг втішатися мудрістю, що зійшла на Сократа в передпокої», філософ відповів: «Як би то було добре, щоб ми були сполучені один з одним і щоб мудрість могла переливатися від повнішого з нас до ненаповненого»². Це означає, що знання не є створеним предметом, завершеним змістом, що може передаватися безпосередньо за допомогою письма чи будь-якого дискурсу.

Коли Сократ наголошує, що він знає лише одне, а саме: те, що він нічого не знає; це означає, що він відкидає традиційне розуміння знання. Його філо-

¹ Платон, Бенкет, 174 d–175 d.

² Платон, Бенкет, 175 d / Тут і далі пер. У. Головач.

софський метод полягатиме не у передачі знання, яка вимагала б *відповідей* на запитання учнів, а, навпаки, у *запитуванні* учнів, оскільки йому самому нічого їм сказати, немає чому їх навчити у сенсі теорійного змісту знання. Сократова іронія полягає у вдаваному бажанні навчитись чомусь у свого співрозмовника, щоб підвести його до відкриття, що він сам нічого не знає у галузі, де претендує бути знавцем.

Але така критика знання, на перший погляд, цілком негативна, має подвійне значення. З одного боку, вона передбачає, що знання та істина, як ми вже бачили, не можуть бути отримані в готовому вигляді, вони повинні бути породжені самим індивідом. Ось чому Сократ стверджує у «Теететі»: у дискусії з іншим він задовольняється своєю роллю повитухи. Сам Сократ нічого не знає, нічому не учить¹ і вдовольняється тим, що запитує: таке його запитування допомагає співрозмовникам народити «свою» істину. Цей образ випливає з ідеї, що знання можна віднайти у своїй душі, і що індивід сам повинен його відкрити після того, як завдяки Сократові з'ясував, що його знання було порожнім. У перспективі своєї власної думки Платон виражає цю ідею у міфологічний спосіб, стверджуючи, що всяке знання є пригадуванням того, що душа побачила у своєму попередньому існуванні. А отже, потрібно навчитися самопригадуванню. Сократ, натомість, дивиться на це зовсім інакше. Запитання Сократа не ведуть співрозмовника до знання чогось і не закінчуються висновками, які можна було б сформулювати у формі тези стосовно того чи іншого предмета. Навпаки, Сократів діалог завершується

¹ Платон, Теетет, 150 d.

апорією, неможливістю виснувати та сформулювати знання. Чи, скоріше, коли співрозмовник відкриває марноту свого знання, він відкриває водночас свою істину, тобто, переходячи від знання до самого себе, він робить самого себе предметом запитування. Інакше кажучи, справжнє запитання «сократичного» діалогу стосується не того *про, що говорять*, а того, *про кого говорять*, як наголошує Нікій, персонаж Платона:

Ти не знаєш, що той, хто наближається до Сократа і вступає з ним в діалог, навіть якщо він почав говорити з ним про зовсім іншу річ, виявляється змушеним продовжувати цей діалог, доходячи до необхідності звітувати про себе самого, так само як і про спосіб, яким він наразі живе, і навіть про те, як він жив у своєму минулому існуванні. Коли доходять до цього, Сократ не дає нікому піти, не отримавши відповіді на всі запитання, які його цікавлять [...] Для мене відвідування його є радістю. Я не бачу нічого поганого, коли мені нагадують, що я діяв чи дію негідним чином. Той, хто не цурається цього, обов'язково стане більш розважливим у подальшому своєму житті¹.

Відтак Сократ підводить своїх співрозмовників до самоаналізу, до самоусвідомлення. Як «гедзь»², Сократ надокучає їм своїми запитаннями, які роблять самих співрозмовників предметом запитування і зобов'язують їх звертати увагу на самих себе, турбуватися про себе:

Чоловіче добрий, як афінянин, як громадянин великого міста, прославленого мудрістю й могутністю, чи

¹ Платон, Лахет, 187 е 6.

² Платон, Апологія Сократа, 30 е.

*не соромишся ти турбуватись про гроші, аби мати їх якомога більше, про славу й почесні, а натомість про розум, істину, про душу свою не дбаєш і не стараєшся, щоб була вона якнайкраща?*¹.

Отже, йдеться не стільки про запитування щодо позірного знання, володіння яким собі приписують, скільки про запитування щодо себе самого і про цінності, які керують нашим власним життям. Адже після діалогів із Сократом його співрозмовник, зрештою, вже не знає зовсім, чому він діє так, а не інакше. Він усвідомлює суперечливість свого дискурсу і свої власні внутрішні суперечності. Він сумнівається в собі самому. Як і Сократ, співрозмовник доходить до знання того, що нічого не знає. І одночасно відсторонюється від себе самого, подвоює себе: частина його відтепер ототожнює себе з Сократом завдяки мовчазній згоді, якої Сократ вимагає від свого співрозмовника на кожному етапі дискусії. У останнього, таким чином, відбувається самоусвідомлення, він стає предметом запитування.

Справжньою проблемою відтак є не знати щось, а бути у той чи інший спосіб:

... [Я] не дбав про те, про що турбується більшість людей: про гроші, домашні справи, військові звання, промови на народних зборах, посади, участь у змовах, повстаннях, які трапляються в нашому місті [...] не йшов туди, де не міг принести ніякої користі ні вам, ні собі, а йшов туди, де як звичайна людина міг зробити кожному, як гадаю, найбільше добро, намагаючись переконати кожного з вас не турбуватись про свої спра-

¹ Там само, 29 d–e.

ви раніше і більшою мірою, ніж про себе самого, щоб самому стати якомога кращим і розумнішим¹.

Цей заклик «стати якомога кращим і розумнішим» Сократ реалізує не лише шляхом запитування, шляхом іронії, але й, головним чином, за допомогою свого способу буття, власного способу життя, самим своїм існуванням.

Заклик «індивіда» до «індивіда»

Відтепер філософувати вже не означає, як вважали софісти, здобувати знання або вміння, тобто *sophia*, філософувати означає робити предметом запитування самого себе тоді, коли виникає відчуття, що ти не є тим, ким повинен бути. Саме таким є визначення філо-софа – людини, яка жадає мудрості, – у «Бенкеті» Платона. Згадане відчуття виникає у людей після того, як вони зустрічають особистість – Сократа, котрий самою своєю присутністю зобов'язував тих, хто наближався до нього, робити себе самих предметом запитування. Саме це дає зрозуміти Алківіад наприкінці «Бенкету». І саме в похвальному слові Сократу, виголошеному Алківіадом, здається, вперше в історії постає уявлення про Індивіда, дороге Кіркегарду, про Індивіда як унікальну особистість, що не піддається класифікації. Зазвичай, говорить Алківіад², індивідів можна класифікувати за різними існуючими типами: «великий, шляхетний і мужній воїн», як, наприклад, Ахілл в Гомерові часи чи Брасид, спартанський вождь, серед сучасників; або ж «далекоглядний державний діяч, який вміє переконувати інших», – наприклад,

¹ Платон, Аполлогія Сократа, 36 с.

² Платон, Бенкет, 221 с–d.

Нестор у часи Гомера чи Перикл за доби Сократа. Однак, Сократа неможливо класифікувати. Його не можна порівняти з будь-якою іншою людиною, окрім хіба що силенів чи сатирів. Він є *atopos*: дивний, екстравагантний, абсурдний, котрий не піддається класифікації та збиває з пантелику. В «Теететі» Сократ скаже про самого себе: «Я повністю збиваю з пантелику (*atopos*) і створюю лише *aporia* (непорозуміння)»¹.

Ця унікальна особистість має те, що захоплює, вона випромінює щось на кшталт чарівного магнетизму. Її філософські промови жалять серце, як гадюка, і провокують в душі, за словами Алківіада, стан зачарування, філософського марення та сп'яніння, тобто повне потрясіння². Варто зупинитися на цьому детальніше³. Сократ впливає на тих, хто його слухає, ірраціональним чином – за допомогою емоцій, які він провокує, та любові, яку викликає. У діалозі, написаному учнем Сократа – Есхіном зі Сфета, Сократ говорить, що хоча він не здатен навчити чомусь корисному Алківіада (в чому немає нічого дивного, оскільки Сократ не знає нічого), однак вважає себе все-таки здатним зробити його кращим завдяки любові, котру відчуває до нього, і завдяки тому, що живе поруч із ним⁴. У діалозі «Феаг», що хибно приписується Платонові і написаний між 369 та 345 роками до Різдва Христового⁵, тобто, можливо, за життя Платона, учень говорить Сократові: нічому не навчившись від нього, він усе-

¹ Платон, Теетет, 149 а.

² Платон, Бенкет, 215 с; 218 b.

³ Див.: Ioppolo A.M. *Opnione e scienza*. – Napoli: Bibliopolis, 1986. – P. 163.

⁴ Döring K. *Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates* // *Hermes*. – 1984. – T. 112. – P. 16–30. Див., також: Müller C.W. *Die Kurzdialoge...* – S. 233, n. 1.

⁵ Платон, Феаг, 130 d. Див.: Müller C.W. *Die Kurzdialoge...* – S. 128, n. 1

таки став кращим, оскільки перебував з ним в одному місці і поряд з ним. Алківіад у «Бенкеті» говорить подібні слова й додає, що чарівна сила Сократа тривожно впливає на нього:

[Йому] не раз вдавалося ввести мене в такий стан, коли з'являлася думка, – годі, такому як я краще не жити. [...] Бо він змушує мене визнати, що при стількох вадах, замість того, щоб дбати про те, щоб їх позбутися, я займаюся громадськими справами атенців¹.

Справа не в тому, що Сократ є більш красномовним та пишномовним, аніж інші. Скоріше, навпаки, говорить Алківіад, на перший погляд його промови виглядали просто смішними:

Говорить про віслуків, про всіляких ковалів, шевців, чинбарів і, здається, вічно повторюється в тому, що каже і як підбирає слова.²

Здається, у цьому фрагменті Алківіад натякає на звичний для Сократа спосіб аргументації, про який говориться і у спогадах про філософа, написаних Ксенофонтом³, де Сократ починає зі здивування: всі знають, куди йти шукати вчителя, щоб навчитися ремеслу чоботаря чи теслі, коваля чи наїзника, всі знають навіть, хто може навчити об'їздити коня чи бика, але коли йдеться про справедливість, ніхто не відає до кого звертатися. У тексті Ксенофонта софіст Гіппій закидає Сократу, що той повторює завжди «одні й ті самі слова про ті ж самі речі». Сократ охоче з цим погоджується, оскільки у відповідь його співрозмовник

¹ Платон, Бенкет, 215 с–е; 216 а.

² Платон, Бенкет, 221 е.

³ Ксенофонт, Спогади, IV, 4, 5.

змушений визнати, що він, Гіппій, натомість завжди намагається говорити щось нове, навіть якщо йдеться про справедливість. Відтак Сократ бажає знати, що Гіппій може сказати нового про річ, яка не повинна змінюватися, але софіст відмовляється відповідати доти, доки Сократ не познайомить його спочатку із власною думкою про справедливість:

Досить тобі насміхатися з інших, запитуючи їх та завжди їм заперечуючи, в той час як ти ніколи не бажаєш ні відзвітуватися іншому, ні викласти власну думку.

Сократ відповідає йому:

Я невпинно вказую на те, що мені здається справедливим. За браком слів, я роблю це своїми діями.

Це означає, що в кінцевому підсумку саме існування та життя справедливої людини найкраще вказує на те, що таке справедливість.

Саме потужна індивідуальність Сократа може пробудити усвідомлення своєї індивідуальності у його співрозмовників. Але реакція останніх надзвичайно різниться. Ми бачили щойно радість, яку переживає Нікій, коли стає предметом запитування Сократа. Натомість Алківіад намагається опиратися його впливу: він відчуває лише сором і, щоб уникнути притягальної сили Сократа, бажає іноді його смерті. Інакше кажучи, Сократ може лише запрошувати свого співрозмовника до самоаналізу, до самовипробування. Щоб відбувся діалог, який веде індивіда, як говорив Нікій, до звітування про власне життя та власне Я, потрібно, аби співрозмовник разом із Сократом погодився піддати себе вимогам раціонального дискурсу, а точніше вимогам

розуму. Інакше кажучи, турбота про себе, перетворення себе на предмет запитування, народжуються лише шляхом подолання індивідуальності, яка натомість підноситься до рівня універсального, репрезентованого *логосом*, спільним для обох співрозмовників.

Сократове знання: абсолютна цінність морального наміру

Відтак, перед нами постає так зване Сократове знання на противагу його незнанню. Філософ не раз повторює, що він нічого не знає і не може нічому навчити інших, що люди повинні мислити самі і відкривати свої істини самотійно. Але варто запитати себе: чи не криється тут якесь знання, яке Сократ відкриває самотійно у самому собі? Один епізод з «Апології», в якому протиставляються знання і незнання, дає змогу це припустити. Сократ говорить тут, що дехто може йому закинути: «Чи не соромно тобі, Сократе, займатися таким ділом, за яке тепер важиш життям?» На що філософ відповідає:

Негарно ти говориш, чоловіче, якщо, на твою думку, людина, яка приносить хоч незначну користь, повинна зважати на життя або смерть, а не дивитись у кожній справі тільки на одне – чи її вчинки справедливі, чи несправедливі, чи гідні людини чесної чи нікчемної¹.

Під таким кутом зору незнанням виявляється страх смерті:

Адже боятися смерті, афіняни, це не що інше, як зважати себе мудрим, насправді не будучи ним. Бо це

¹ Платон, Аполлогія Сократа, 28 b.

означає приписувати собі знання, якого не маєш. Бо ж ніхто не знає того, що таке смерть, ані навіть, чи не є вона часом для людини найбільшим благом, а тим часом люди бояться її, немовби напевно знають, що вона – лихо. А хіба це не невігластво, до того ж найганебніше – уявляти, начебто знаєш те, чого не знаєш¹.

Зі свого боку, Сократ знає, що він нічого не відає про смерть, натомість стверджує, що знає дещо інше:

А що чинити кривду і не слухатись кращого від себе, хай то буде Бог чи людина, нечесно й соромно – це я знаю. Ось чому того, про що не знаю, чи воно якраз не є добром, ніколи не буду лякатись, ані не думаю уника-ти більше від того, що достеменно є злом².

Дуже цікаво констатувати, що тут незнання та знання стосуються не концептів, а цінностей: цінності смерті, з одного боку, та цінності морального блага і морального зла – з іншого. Сократ нічого не знає про цінність, яку потрібно приписувати смерті, оскільки це поза межами його можливостей, адже досвід його власної смерті за визначенням йому недоступний. Але він знає цінність моральної дії та морального наміру, оскільки вони залежать від його вибору, рішення та ангажування; їхнім джерелом, таким чином, є сам Сократ. І вкотре знання є не сукупністю тез, абстрактною теорією, а певністю вибору, рішення, ініціативи; знання є не просто обізнаністю, це знання-того-чому-потрібно-надавати-перевагу, а отже знання-як-жити. І саме це знання *цінності* скеровує Сократа в суперечках зі співрозмовниками:

¹ Там само, 29 a–b.

² Там само, 29 b–c.

... Чи не соромишся ти турбуватись про гроші, аби мати їх якомога більше, про славу й почесні, а натомість про розум, істину, про душу свою не дбаєш, і не стараєшся, щоб була вона якнайкраща? І якби мені хтось з вас заперечував і твердив, що дбає, то я не відпущу його і не відійду від нього зразу, а буду його розпитувати й переконувати, і якщо помічу, що в нього дійсно немає доброчесності, а він тільки говорить, що вона є, картатиму його за те, що він найбільші цінності ні за що має, а безвартісне високо цінує¹.

Це знання цінності коріниться у внутрішньому досвіді Сократа, у досвіді вибору, який ангажує його всього. А отже, знову немає знання без особистого відкриття, що йде зсередини. Цей внутрішній аспект, утім, посилений у Сократа уявленням про *daimôn*, божественний голос, який, як він каже, говорить в ньому і застерігає від певних учинків. Важко сказати, йдеться про містичний досвід чи міфологічний образ, але, в будь-якому разі, ми можемо вбачати своєрідний прообраз того, що пізніше назвуть совістю.

Відтак здається, що Сократ імпліцитно припускає існування в усіх людей вродженого жадання добра. Саме через це він вважає себе простою повитухою, обмежуючи власну роль спонуканням до відкриття співрозмовниками їхніх внутрішніх можливостей. Ми краще можемо зрозуміти завдяки цьому значення Сократового парадоксу: ніхто не є злим добровільно², або ще одного: чеснота є знанням³; він хоче сказати, що людина чинить моральне

¹ Там само, 29 е–30 а.

² Сократ у Аристотеля, Нікомахова етика, VII, 3, 1145 b 21–27.

³ Сократ у Аристотеля, Евдемова етика, I, 5, 1216 b 6–8; Ксенофонт, Спогади, III, 9, 5.

зло тому, що вірить, буцімто знайшла добро, і вона є доброчесною тому, що знає всією своєю душею і всією своєю істотою, в чому справжнє добро. Роль філософа полягає, таким чином, лише у тому, щоб допомогти своєму співрозмовникові «реалізувати», у найсильнішому сенсі слова*, те, що є справжнім добром і справжньою цінністю. В основі Сократового знання міститься любов до добра¹.

Змістом Сократового знання є, головним чином, «абсолютна цінність морального наміру» та певність, яку забезпечує вибір цієї цінності. Зрозуміло, що дана теза сформульована у модерній термінології. Сократ не міг її використовувати. Але ця термінологія може бути корисною для того, щоб наголосити на значенні Сократового послання. І справді, можна сказати, що цінність є абсолютною для людини, коли вона готова віддати життя за цю цінність. Саме такою є настанова Сократа, коли йдеться про «те, що є найкращим», тобто про справедливість, обов'язок, моральну чистоту. Філософ повторює це в «Апології» багато разів²: він готовий наражатися на смерть та небезпеку, аби не знехтувати своїм обов'язком та своєю місією. У діалозі «Критон»³ Платон малює уявну картину, в якій Сократ змушує говорити афінські закони, що кажуть йому: якщо він спробує втекти та уникнути вироку, то введе в оману всю громаду, даючи приклад недотримання законів; він не повинен ставити своє власне життя вище справедливості. І, як говорить Сократ у «Федоні»:

¹ А.-Ж. Вольке говорить про так званий Сократів інтелектуалізм наступним чином: «Сократова діалектика поєднує нероздільно пізнання добра та вибір добра» (Voelke A.-J. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. – Paris, 1973. – P. 194).

² Платон, *Апологія Сократа*, 28 b і далі.

³ Платон, *Критон*, 50 a.

Бо, далекі, ці жили й кістки вже давно, гадаю, були б де-небудь у Мегарах або в Беотії, куди вони потрапили б, якби я керувався хибним поглядом на те, що є найкраще, і, замість утекти й сховатися, не вважав за справедливіше й чесніше прийняти будь-яку кару, яку мені ухвалила держава¹.

Абсолютна цінність морального вибору постає в іншому вимірі, коли Сократ проголошує: «Добра людина не повинна боятися нічого поганого ні за життя, ні після смерті»². Це означає, що всі речі, які у людських очах виглядають злом – смерть, хвороба, бідність, – не є такими для нього. Для Сократа є лише одне зло – моральна помилка, є лише одне добро, одна цінність – воля робити добро; це означає, що людина не перестає невпинно і строго аналізувати свій спосіб життя, щоб бачити, чи завжди вона керується та надихається цією волею робити добро. Певною мірою можна твердити, що Сократа цікавить не визначення того, що може бути теорійним та об'єктивним змістом моральності, тобто що саме потрібно робити, йому цікаво знати, чи справді ми хочемо конкретно робити те, що вважаємо справедливим і добрим, тобто як потрібно діяти. В «Апології» Сократ не пропонує жодного теорійного обґрунтування для пояснення, чому він вважає себе зобов'язаним аналізувати власне життя та життя інших. Він задовольняється таким поясненням: з одного боку, це місія, яка йому була довірена богом, а з іншого – лише така ясність і строгість стосовно себе самого може надати життю сенсу:

Саме це і є найбільше благо для людини: щодня вести розмови про доброчесність і таке інше, що ви чуєте

¹ Платон, Федон, 98 е–99 а / Пер. Й. Кобіва.

² Платон, Аполлогія Сократа, 41 d.

від мене, коли я розмовляю, досліджуючи себе самого й інших, а життя без такого дослідження – не життя для людини¹.

Можливо, ми маємо тут ще непевні та нечіткі обриси ідеї, яка буде розвинута пізніше Кантом у цілком іншій проблемній сфері: моральність конститує сама себе в чистоті наміру, який скеровує дію, в чистоті, що полягає у наданні абсолютної цінності моральному благу з повною відмовою від свого індивідуального інтересу.

Втім, все це дає підстави вважати, що знання ніколи не здобувають. Сократ не припиняє піддавати випробовуванню не лише інших, але й самого себе. Чистота морального наміру повинна невинно відновлюватись і наново встановлюватись. Трансформація себе самого ніколи не є остаточною. Вона вимагає постійної боротьби.

Турбота про себе, турбота про інших

Говорячи про дивовижність філософії, Моріс Мерло-Понті повторював, що вона «ніколи не є повністю у світі, однак ніколи не є поза світом»². Таку ж дивовижність бачимо й у випадку Сократа, який не піддається класифікації: він також не перебуває ні у світі, ні поза світом.

З одного боку, він пропонує, в очах своїх співгромадян, докорінну зміну цінностей, що здається їм незрозумілим:

Якщо ж я скажу, що саме це і є найбільше благо для людини: щодня вести розмови про добродієність і таке

¹ Платон, Аполонія, 38 а / Пер. Й. Кобіва.

² Merleau-Ponty M. *Eloge de la philosophie et autres essais*. – Paris, 1965. – Р. 38.

інше, що ви чуєте від мене, коли я розмовляю, досліджуючи себе самого й інших, а життя без такого дослідження – не життя для людини; якщо я вам це скажу, то ви повірите мені ще менше¹.

Співгромадяни не можуть сприйняти Сократів заклик поставити під сумнів усі їхні цінності, спосіб діяти і взяти на себе турботу про самих себе інакше, як радикальний розрив зі щоденним життям, із повсякденними звичками та переконаннями, зі світом, який їм близький. Окрім того, хіба цей заклик турбуватися про себе самого не пропонує відірватися від громади, тим паче з уст людини, яка в певному сенсі сама є поза світом, *atopos* (котра збиває з пантелику, створює непорозуміння)? Відтак чи не є Сократ прототипом настільки поширеного і, зрештою, настільки хибного образу філософа, який уникає труднощів життя, щоб знайти притулок у своєму чистому сумлінні?

З іншого боку, портрет Сократа, змальований Алквіадам у «Бенкеті» Платона, а також Ксенофонтом, розкриває перед нами людину, яка бере повноцінну участь у звичному житті громади; це проста пересічна людина, яка має дружину і дітей, котра веде бесіди з усіма на вулицях, у крамницях, гімназіумах. Сократ любить життя, він здатен випити більше за інших і не сп'яніти, це сміливий та стійкий солдат.

Турбота про себе не протиставляється, таким чином, турботі про громаду. Дуже показовим в «Апології Сократа» та у «Критоні» є проголошення Сократом свого обов'язку, заради якого він повинен пожертвувати всім, навіть своїм життям, – йдеться про дотримання законів громади, тих «Законів», які у «Кри-

¹ Платон, Апологія, 38 а / Пер. Й. Кобіва.

тоні» розмовляють із Сократом і переконують його не піддаватися спокусі уникнути в'язниці і втекти далеко з Афін, даючи йому зрозуміти, що його егоїстичний порятунок буде несправедливістю стосовно Афін. Ця настанова не є конформізмом, оскільки у Ксенофонта Сократ говорить, що можна цілком «коритися законам, бажаючи, щоб вони змінилися, так само як можна служити війні, бажаючи миру». Мерло-Понті наголошує на цьому: «Спосіб, у який Сократ кориться, є способом опору»¹; він підпорядковується законам, щоб довести всередині самої громади істину своєї філософської настанови та абсолютну цінність морального наміру. А отже варто повторювати не за Гегелем, що «Сократ втікає в самого себе, щоб там шукати справедливе та добре», а за Мерло-Понті: «Він мислив, що не можна бути справедливим наодинці, що самотнє буття означає припинення буття»².

Таким чином, турбота про себе невіддільна від піклування про громаду та інших, як видно на прикладі самого Сократа, увесь сенс життя якого полягав у опікуванні іншими людьми. У Сократа є аспект водночас «місіонерський» та «народний», який ми також віднаходимо у певних філософів елліністичної доби:

Ніхто не може мені закинути, ніби я тільки тоді веду розмову, коли беру за це гроші, а коли їх не дістаю, то ні. Я однаково, як багатому, так і вбогому, дозволяю ставити мені запитання, і якщо хтось бажає, то й відповідати мені та слухати, що я кажу [...] А що я справді такий, яким мене дав цьому місту Бог, то ви можете це виснувати ось з чого: це ж не схоже на звичайну

¹ Merleau-Ponty M. *Eloge de la philosophie...* – P. 44.

² Ibid. – P. 48.

людську поведінку – не дбати про свої власні справи і байдуже дивитися протягом довгих літ на домашнє безладдя, а завжди займатися вашими справами [...] кожного переконуючи, щоб дбав про добродішність¹.

Таким чином, Сократ є водночас як поза світом, так і у світі, перевершуючи людей та речі своїми моральними вимогами та участю, яку вони передбачають, і залишаючись з людьми та речами, оскільки поза повсякденням не може бути справжньої філософії. Для всієї античності Сократ залишиться моделлю ідеального філософа, філософським витвором якого є саме його життя та смерть². Як писав Плутарх на початку II століття після Різдва Христового:

Більшість людей уявляють собі, що філософія полягає у тому, щоб дискутувати з кафедри і давати уроки коментування текстів. Але ці люди зовсім не помічають безперервної філософії, яка відбувається щодня у спосіб, цілком відповідний їй самій [...] Сократ не розсаджував слухачів рядами, він не ставав за професорську кафедру; він не мав чіткого розкладу дискусій чи прогулянок зі своїми учнями. Але саме жартуючи іноді з ними, чи п'ючи з ними, чи йдучи з ними на війну або ж на Агору і, зрештою, йдучи до в'язниці та випиваючи отруту, він філософував. Він був першим, хто показав, що в будь-який момент і в будь-якому місці в усьому тому, що з нами трапляється, і в усьому тому, що ми робимо, повсякденне життя дає можливість філософувати³.

¹ Платон, Аполлогія, 33 b; 31 a–b / Пер. Й. Кобіва.

² Див.: Dihle A. Studien zur griechischen Biographie. – Göttingen, 1970. – S. 13–20.

³ Плутарх, Чи є політика справою старих, 20, 796 d.