

СПОР О СВОБОДЕ: АНАЛИЗ ОДНОГО ДИСКУРСА В БЕСЕДАХ СОКРАТА С КАЛЛИКЛОМ И АРИСТИППОМ

С. Н. КОЧЕРОВ
НИУ «Высшая школа экономики» (Нижний Новгород)
kocherov@yandex.ru

SERGEY KOCHEROV
Higher school of Economics (Nizhny Novgorod)
DEBATING FREEDOM: ANALYSIS OF A DISCOURSE IN SOCRATES' CONVERSATIONS
WITH CALLICLES AND ARISTIPPUS

ABSTRACT. This paper aims at analyzing the differences in views on human freedom as seen in Socrates' argument with the sophist Callicles and his own pupil Aristippus. These differences reflect sociocultural issues that emerged amid the crisis of the classical polis, and called for rethinking an antinomy between freedom and slavery, typical of antiquity. While Socrates emerges victorious in both discussions, his understanding of freedom is not devoid of contradictions, stipulated by an attempt to combine freedom of a thinking person with the traditional unity of a civic community. At the same time, this debate brings to light a new dimension of human freedom that allows a human being to stay true to oneself even in a poorest social environment, namely one's spiritual freedom.

KEYWORDS: the crisis of the polis, freedom and slavery, mind and delights, power over yourself, spiritual freedom.

В конце V в. до н.э. древнегреческий мир вступил в период кризиса классического полиса. До этого времени античный город-государство весьма эффективно регулировал деятельность своих граждан, обуздывая гордыню (ὕβρις) самых влиятельных личностей. Но вследствие сокращения общинного земельного фонда и повышения значения частного хозяйства, многолетних войн и имущественного расслоения граждан контроль общины над ни-

ми становился все менее действенным. Развитие античного человека в новых исторических условиях не могло не проявиться в индивидуалистическом обособлении индивида от коллектива, личности от общества, гражданина от государства. Это потребовало переосмысления понятия свободы, которая к тому времени высоко ценилась в греческом мире.

В классическом полисе свобода гражданина предполагала сочетание его хозяйственной автаркии, гражданского полноправия и выполнения долга перед общиной. Она воспринималась им как естественное состояние и наследственная привилегия, отличавшая его от метеков и рабов, т.е. людей, внешних по отношению к гражданскому коллективу. В античной Греции свобода традиционно выступала как антитеза рабству, кабале, неволе, причем, антиномия свободного и раба (ἐλευθερος / δουλος) характеризует древнегреческую культуру в еще большей степени, чем оппозиция элина и варвара (Ελλην / βάρβαρος). По меткому замечанию М. Поленца, «исторически именно существование несвободных, рабов, впервые дало другим чувство, что сами они свободны» (Polenz 1966, 3).

Однако известное стирание к концу V в. до н.э. прежних четких границ между свободным и несвободным населением полисов не могло остаться незамеченным. К тому же Пелопонесская война показала, с какой легкостью свободных людей можно обратить в рабов как военнопленных или жителей захваченных городов. Все это происходило на фоне падения авторитета города-государства, которое обвиняли в том, что «беднейшим гражданам оно в состоянии помогать меньше, чем они считают себя вправе требовать, к богатым предъявляет большие претензии, чем они склонны выполнять» (Глускина 1983, 29). Ослабление полисных устоев приводило к утрате единства граждан с государством, что подрывало традиционное понимание свободы. Поэтому философам этого времени – выступали ли они за сохранение прежних «духовных скреп» или за отречение от них – было необходимо наполнить антиномию ἐλευθερία / δουλεία новым содержанием.

На эту проблему одним из первых обратил внимание Сократ, что подтверждает ряд его бесед, отраженных в диалогах, которые спустя десятилетия были записаны его учениками. В данной статье мы остановили свой выбор на полемике первого философа Афин с софистом Калликлом из диалога Платона «Горгий» и своим учеником Аристиппом из второй книги «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта. Два эти спора сближает тема разумного контроля над чувственными удовольствиями, в чем проявляется различное понимание свободы, которое характерно для Сократа и его оппонентов. Однако, хотя аргументы афинского мыслителя в обеих беседах похожи, ему приходится возражать против разных «концептов» свободы, защищаемых

Калликлом и Аристиппом. Нельзя не заметить, что при этом проявляется известное противоречие, присущее позиции самого Сократа.

Разговор с Калликлом: осуждение своеволия

В диалоге Платона «Горгий» Калликл вступает в спор с Сократом после завершения бесед философа со знаменитым софистом Горгием и его учеником Полом. Молодой аристократ, пораженный уступчивостью своего учителя и старшего товарища, над которыми, как он думает, подсмеивается Сократ, решительно возражает против заявления последнего, будто чинить несправедливость постыднее, чем терпеть ее. По его убеждению, допускать несправедливость в отношении себя могут лишь рабы, а никак не свободные люди. Исходя из характерной для софистов антитезы природы и обычая (закона), он провозглашает свое кредо. «Ты уверяешь, Сократ, что ищешь истину, – говорит Калликл, – так вот тебе истина: роскошь, своеволие, свобода – в них и добродетель, и счастье (разумеется, если обстоятельства благоприятствуют), а все прочее, все ваши красные слова и противные природе условности, – никчемный вздор» (*Горгий* 492c).

Истинным выражением свободы, понимаемой как своеволие, Калликл считает удовлетворение «сильной личностью» любых своих желаний, тогда как воздержность и справедливость называются им уздой, которую толпа скрывающих свою немощь людей пытается на нее набросить. С данной целью большинство «слабосильных» устанавливает законы, призванные запугать тех, кто способен возвыситься над ним, убеждая их в том, что быть выше других постыдно и несправедливо. «Но если появится человек, – объявляет этот древнегреческий “ницшеанец”, – достаточно одаренный природою, чтобы разбить и стряхнуть с себя все оковы, я уверен: он освободится, он втопчет в грязь наши писания, и волшебство, и чародейство, и все противные природе законы и, воспрянув, явится перед нами владыкою бывший наш раб – вот тогда-то и просияет справедливость природы!» (484a).

Верный своей манере ведения беседы, Сократ пытается переубедить Калликла, начав с вопроса о том, будут ли эти люди, желающие возвыситься над другими, властвовать над самими собой. На вопрос оппонента, как его понимать, философ отвечает, что он имеет в виду «воздержность, умение владеть собою, быть хозяином своих наслаждений и желаний» (491e). Поскольку Калликл считает воздержность выдумкой глупцов или уделом рабов, Сократ сначала вынуждает его признать различие между лучшими и худшими наслаждениями, а затем подводит к выводу, что следует стремиться к удовольствию ради блага, а не к благу ради удовольствия. «Такою мне представляется цель, – говорит он, – которую надо видеть перед собой в те-

чение жизни, и ради нее не щадить сил – ни своих, ни своего города, – чтобы справедливость и воздержность стали спутницами каждого, кто ищет счастья; да, так надо поступать, а не давать волю необузданным желаниям, не торопиться их утолять, потому что это нескончаемое зло, это значит вести жизнь разбойника» (507e).

Апологии своеволия Калликла, сочетаемой с угождением народу, от которого зависит возвышение «сильной личности», он противопоставляет хорошее управление государством, имеющее целью достижение высшего блага, а не удовольствий одного или многих. По этой причине Сократ, в отличие от Калликла, отказывается признать хорошими правителями Мильтиада, Фемистокла, Кимона и Перикла (515d–519b). На его взгляд, все они оставили своих сограждан худшими людьми, чем застали их, когда возглавили государство. Подтверждение своей оценки Сократ видит в том, что развращенные их постворством народным прихотям афиняне подвергли одних из них остракизму, других едва не предали суду. В ответ на призыв Калликла бросить философию ради более важных дел, он заявляет: «Мне думается, что я в числе немногих афинян (чтобы не сказать – единственный) подлинно занимаюсь искусством государственного управления и единственный среди нынешних граждан применяю это искусство к жизни» (521d).

Но к этому времени его собеседник уже потерял интерес к разговору, продолжая отвечать, по его словам, только для того, чтобы угодить своему гостю Горгию. Калликл ценит обладание властью в государстве много выше нравственного самосовершенствования, поэтому его не убеждают аргументы Сократа. Возможно, софист про себя решил: пусть тот будет победителем на словах, он же останется правым на деле. Иначе колкий оппонент, скорее всего, не удержался бы от вопроса, надеется ли сам Сократ оставить афинян лучшими, чем они были в начале его бесед с ними. А также поинтересовался бы у философа, допускает ли его «государственное управление» применить к нему собственные слова, что «ни один глава государства не может незаслуженно погибнуть от руки того города, который он возглавляет» (519b-c).

Беседа с Аристиппом: отрицание «среднего пути»

Разговор Сократа с Аристиппом, приводимый в первой главе второй книги ксенофоновых «Воспоминаний о Сократе», посвящен воздержности (умеренности). С самого начала Сократ поднимает важную для него тему самообладания, спрашивая своего собеседника, как бы тот стал воспитывать двух человек – одного, пригодного к власти, и другого, неспособного к ней. По характеру вопросов, задаваемых философом, становится понятно, что он, желая переменить образ жизни своего ученика, подводит его к выводу о

делении людей на два вида – властвующих (господ) и подчиненных (рабов). Поскольку в начале разговора Аристипп все время соглашается с ним, Сократ прямо спрашивает его: «Раз ты можешь указать каждому классу этих людей его место, ты уж, верно, сообразил, в который из этих классов ты имел бы право поставить себя самого?» (*Воспоминания о Сократе* II, 1, 7).

Однако Аристипп отказывается от предложенного ему выбора. Он заявляет, что не ставит себя ни в разряд тех, которые хотят властвовать, ни, тем более, в разряд рабов. «Мне кажется, – говорит он, – есть какой-то средний путь между этими крайностями, по которому я и стараюсь идти, – путь не через власть и не через рабство, а через свободу, который вернее всего ведет к счастью» (II, 1, 11). Отвечая далее на уточняющие вопросы Сократа, киренаик так характеризует свою жизненную позицию: «Тех, кто желает и сам иметь много хлопот и другим доставлять их, я воспитал бы так и поставил бы в разряд годных к власти; а уж себя-то я ставлю в разряд желающих жить как можно вольготнее и приятнее... Я даже не включаю себя в число граждан: я везде иностранец (II, 1, 9, 13).

Ответ Сократа примечателен тем, что философ в своих опровержениях апеллирует не столько к должному, сколько к сущему. Вначале он (кстати, вполне в духе Калликла), заявляет Аристиппу, что «если, живя среди людей, ты не захочешь ни властвовать, ни быть подвластным и не станешь добровольно подчиняться властителям, то, думаю, ты видишь, как умеют сильные, доводя до слез слабых, как целые общины, так и каждого порознь, держать их в рабстве» (II, 1, 12). На слова ученика, что ради сохранения своей свободы он не хочет становиться гражданином какого-либо полиса, Сократ напоминает ему об обидах и насилии, которые повсеместно приходится терпеть чужестранцам. Когда же Аристипп возражает, что не видит разницы между рабами, поневоле испытывающими страдания, и господами, переносящими их добровольно, учитель говорит ему, что все дело именно в их намерении. «Кто терпит разные невзгоды добровольно, – полагает он, – тот утешается мыслью, что трудится с надеждой на успех, как, например, охотникам приятно трудиться в надежде на добычу» (II, 1, 18). С точки зрения здравого смысла, такой аргумент выглядит вполне убедительным. Однако он несколько расходится с выраженным в начале беседы убеждением, что люди, пригодные для власти, должны быть готовы к перенесению страданий, не когда захотят, а когда требует благо государства.

В завершении разговора Сократ пересказывает Аристиппу сочинение софиста Продика о юном Геракле на распутье, которому явились две женщины – Добродетель и Порочность – и предложили выбрать одну из них. Моральная альтернатива, представленная в данной притче, несомненно, должна под-

твердить правоту слов Сократа о невозможности «среднего пути». Учитель советует ученику усвоить этот урок и не пренебрегать тем, что может ему пригодиться в будущем. Но в конце спора Аристипп не соглашается с ним даже формально, как это делает Калликл, что имело значение для Сократа, поскольку по его словам, «пока не представлю одного-единственного свидетеля, подтверждающего мои слова, – тебя самого, – считаю, что не достиг в нашей беседе почти никакого успеха» (*Горгий* 472b-c).

Отдельного внимания заслуживает вопрос о том, насколько аутентично в данном диалоге передана жизненная позиция Аристиппа. В этом выражал сомнение еще Диоген Лаэртий, который заявлял, что «Ксенофонт Аристиппа не любил: поэтому он и приписывал Сократу речь, осуждавшую наслаждение и направленную против Аристиппа» (*Жизнеописания философов* II, 65). На наш взгляд, несмотря на то, что Ксенофонт не скрывал негативного отношения к Аристиппу, в частности, даже не называя его учеником Сократа, он не выдумал его слова, а передал их так, как сам понимал. Об этом говорит, например, даже сходство в оценках личности Аристиппа у двух авторов. Так, в притче о Геракле Порочность, путем которой, по мнению Ксенофонта, идет Аристипп, говорит герою: «...Не бойся, я не поведу тебя добывать эти средства путем труда и страданий, телесных и душевных; нет, что другие зарабатывают, этим будешь пользоваться ты, не останавливаясь ни перед чем, откуда можно чем-нибудь поживиться» (*Воспоминания о Сократе* II, 1, 25). А Диоген Лаэртий пишет об Аристиппе, скорее с оттенком восхищения, чем осуждения, что «он умел применяться ко всякому месту, времени или человеку, играя свою роль в соответствии со всею обстановкой. ...Он извлекал наслаждение из того, что было в этот миг доступно, и не трудился разыскивать наслаждение в том, что было недоступно» (*Жизнеописания философов* II, 66).

Конечно, следует учесть, что здесь представлена еще не окончательно сложившаяся философия Аристиппа, поскольку диалог был написан по воспоминаниям о разговоре, который мог состояться не позднее 403 г. до н.э., когда его автор покинул Афины. В остальном же в образе Аристиппа, который придал ему Ксенофонт, можно угадать большого жизнелюба и знатока слабостей людей. Это соответствует его традиционному восприятию, которое разделяет и современная исследовательница философии киренаиков. «Независимо от того, – пишет она об Аристиппе, – явно ли он представлял удовольствие как моральную цель, утверждается, что он жил “так легко и приятно, насколько это возможно”, предаваясь изысканной пище, напиткам, ароматам и одежде и пользуясь услугами известной Лаиды» (*Tsouina* 2016, 113–114). Между прочим, именно в оправдание своей связи с

гетерой Лаидой, основатель Киренской школы философии произнес знаменитую фразу: «...Лучшая доля не в том, чтобы воздерживаться от наслаждений, а в том, чтобы властвовать над ними, не подчиняясь им» (Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* II, 75). Вполне возможно, что это философское и жизненное кредо возникло у Аристиппа под влиянием его бесед с Сократом как итог многолетних размышлений о нравственной специфике «среднего пути».

«Геракл на распутье»: противоречия позиции Сократа

Сократ выходит победителем из спора с каждым из своих оппонентов. Другого исхода этих бесед, очевидно, и быть не могло, так как их донесли до нас его преданные ученики. Однако для современного читателя логика Сократа не выглядит совершенно безупречной. Трудно не заметить, что афинский философ порой делает обобщения, с которыми лишь отчасти соглашается его собеседник, а затем обвиняет его в противоречии самому себе (разговор с Калликлом), или совмещает аргументы из сферы должного с доводами из реальной жизни (беседа с Аристиппом). Поневоле создается впечатление, что Сократ, будучи отлично знаком с уловками софистов, мог и сам при случае применять их с искусством опытного спорщика.

Нельзя обойти вниманием и то, что в дискурсе о свободе, вошедшем составной частью в содержание этих споров, Сократ, обычно придававший большое значение дефинициям обсуждаемых понятий, либо не дает свободе никакого общего определения, либо характеризует ее методом «от противного». Правда, в трудах Исократ, Ксенофонта, Платона мы находим указания на то, что Сократ понимал свободу человека как ἐγκράτεια, т.е. власть над самим собой, самоконтроль. Однако нельзя утверждать с достоверностью, сам ли философ произвел это слово от прилагательного ἐγκρατής, означающего состояние власти над чем-либо или над кем-либо, и придал ему новый смысл, или оно позже было создано его учениками под влиянием речей Сократа (см. Jaeger 1943, 52–57). Вопрос запутан еще и тем, что, например, в разных диалогах Платона соотношение власти над собой и свободы у Сократа понимается по-разному. Так, в «Горгии» он как будто сближает эти понятия, характеризуя власть над собой как «воздержанность, умение владеть собою, быть хозяином своих наслаждений и желаний» (491e). Однако в «Меноне» Сократ, по-видимому, различает их, говоря своему собеседнику: «Но теперь, раз ты и не пытаешься повелевать собою, не желая терять свободы, а мною и пытаешься повелевать, и повелеваешь...» (86d). Кроме того, есть еще диалог «Хармид», в котором идет речь о близком самообладанию понятии σωφροσύνη, которое трактуется как особого рода знание, позволя-

ющее человеку оценивать, что хорошо и что дурно, и на основе этого действовать должным образом (164d–169b–c).

На наш взгляд, подходу к лучшему пониманию позиции Сократа способствует принятие во внимание следующего. По давней традиции, он считается мыслителем, который положил начало новому этапу в развитии античной философии. Однако, исходя из этого в целом верного тезиса, было бы ошибочно делать вывод, будто в учении Сократа можно найти основные понятия и проблемы этой новой философии в развитом виде. Сама роль первооткрывателя делала его мыслителем «переходного типа», воззрения которого неизбежно должны были сочетать взгляды прошлого и будущего. В данном отношении Сократа можно сравнить с Фалесом, который, как известно, соединял в себе философа и мудреца. Так что естественно ожидать, что при постановке и решении философских вопросов он в одном отношении предстает новатором, а в другом выступает консерватором.

Это в полной мере относится к тому, как Сократ понимал свободу человека. С одной стороны, он был первым античным философом, кто пытался разрешить вопрос, насколько человек, поступающий несправедливо, действует добровольно, в чем можно видеть зародыш проблемы свободы воли (Виндельбанд 1904, 6). С другой стороны, Сократ сводил решение данного вопроса к знанию блага и зла, полагая, что никто не творит зла по доброй воле, в чем находил истинный смысл древнего изречения «познай себя». Он отрицал, что человек может добровольно выбрать зло, как ни странно, не допуская слабости его воли (*ἀκρασία*), и не рассматривая выбор из двух зол меньшего. Несогласие с его подходом, который противоречит реальному поведению людей, по мнению современного исследователя, привело к тому, что Аристотель «в своем знаменитом обсуждении предполагаемого явления, называемого *акрасия*, или, скорее, вводящей в заблуждение “слабости воли”, явно атакует позицию Сократа» (Frede 2011, 22). В убеждении афинского философа, что знания высшего блага довольно, чтобы человек выбрал его, можно усмотреть отражение его приверженности традиции всегда ставить благо полиса выше частных интересов отдельных граждан.

Следует также признать, что свобода в понимании Сократа, имела, если так можно выразиться, «атрибутивный», а не «субстанциальный» характер. Такое отношение он передал и своему ученику Платону, для которого «свобода заключена не в автономии субъекта, а в определенном *состоянии* – именно в причастности к знанию и высшему благу» (Столяров 1999, 35). Свободу как «автономию субъекта», которая в тех условиях могла означать лишь выделение человека из полиса, Сократ воспринимал настороженно, даже враждебно, видя в ней победу анархических желаний над гражданским

разумом. Это чувствовали его собеседники, например, софист Пол, который говорил ему: «Послушать тебя, Сократ, так ты ни за что бы не принял свободы делать в городе, что тебе вздумается, скорее наоборот» (*Горгий* 468e). Не случайно Сократ не видит особой разницы между апологетом «сильной личности» Калликлом и любителем умеренных наслаждений Аристиппом, считая их людьми, сбившимися с пути разума и добродетели. С его «культу» разума он даже не заметил, что Аристипп находил в наслаждениях *духовную* свободу, которая позволяет человеку оставаться самим собой, несмотря на тревоги и беды внешнего мира (см. Лосев 2000, 127–129). Ту самую свободу, которой, хотя и в другом – интеллектуальном – проявлении, весьма дорожил сам Сократ!

Надо признать, что отношение Сократа к свободе было противоречиво. Он являлся, прежде всего, афинским гражданином, но способ ведения и выводы его бесед противоречили традиционным полисным воззрениям. Философ настаивал, что его деятельность имеет важное государственное значение, и в то же время уклонялся от занятий государственными делами, признавал верховенство законов полиса и отстаивал право следовать голосу своего «бога». На суде, требовавшем от него признания своей вины, Сократ проявил не раскаяние, а убеждение в своем праве выполнять долг перед Афинами, как он его понимает, руководствуясь разумом и доброй волей, и оправдывал себя не верностью обычаям, а истинностью личного мнения. Об этом он ясно сказал в своем слове, заявив согражданам: «Желать вам всякого добра – я желаю, о мужи афиняне, и люблю вас, а слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу...» (Платон, *Апология Сократа* 29d).

Так возникла парадоксальная ситуация: граждане полиса судили за «развращение молодежи» человека, видевшего смысл жизни в служении высшему благу этого полиса! В результате афинские судьи, вынужденные не столько разбирать дело обвиняемого по существу, сколько защищать себя от его критики их образа жизни, вынесли ему смертный приговор. А знаменитый философ, не пожелавший просить о милости и отказавшийся бежать от смерти на чужбину, хладнокровно принял поднесенную чашу с ядом, навсегда внося свое имя в мартиролог искателей истины. Но остается вопрос: кем бы стал Сократ, если бы воля переменчивых сограждан вознесла его на вершину власти, – защитником свободы или ее гонителем? Повышение умеренности в своих желаниях, контроля разума над страстями, самообладания как моральное самосовершенствование человека, безусловно, заслуживает самой высокой оценки. Однако возведение этой «пайдейи» в ранг

государственной политики, проводимой под руководством уполномоченных властью лиц, по-видимому, неизбежно приводит к ограничению свободы, поскольку развитие человека принимает односторонний характер, а критика такой педагогики становится нравственно и политически недопустимой. Об этом свидетельствует опыт воспитания граждан в древней Спарте, который одобрял Сократ, да и не только в Спарте.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Виндельбанд, В. (1904) *О свободе воли*. Санкт-Петербург.
- Глускина, Л.М. (1983) «Проблемы кризиса полиса», *Античная Греция: проблемы развития полиса*. Москва, II, 5–42.
- Лосев, А.Ф. (2000) *История античной эстетики. Том 2: Софисты. Сократ. Платон*. Москва.
- Столяров, А.А. (1999) *Свобода воли как проблема европейского морального сознания*. Москва.

REFERENCES

- Frede, M. (2011) *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. London.
- Gluskina, L.M. (1983) «Problemy krizisa polisa», *Antichnaya Grechiya: problemy razvitiya polisa*. Moskva, II, 5–42.
- Jaeger, W. (1943) *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Volume 2: In Search of the Divine Centre. New York and Oxford.
- Losev, A.F. (2000) *Istoriya antichnoj estetiki. Tom 2: Sofisty. Sokrat. Platon*. Moskva.
- Polenz, M. (1966) *Freedom in Greek Life and Thought. The History of an Ideal*. Dordrecht.
- Stolyarov, A.A. (1999) *Svoboda voli kak problema evropejskogo moral'nogo soznaniya*. Moskva.
- Tsouana, V. (2016) “Cyrenaics and Epicureans on Pleasure and the Good Life: The Original Debate and Its Later Revivals,” *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*. Series: Jerusalem Studies in Religion and Culture. V. 21, 113–149.
- Vindelband, V. (1904) *O svobode voli*. Sankt-Peterburg.