

W. K. C. GUTHRIE

F. B. A.



A HISTORY OF GREEK
PHILOSOPHY

VOLUME IV

PLATO
THE MAN
AND HIS DIALOGUES
EARLIER PERIOD

Cambridge University Press
Cambridge
London New York
Melbourne

У. К. Ч. ГАТРИ



ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

ТОМ IV

ПЛАТОН
ЧЕЛОВЕК И ДИАЛОГИ
РАННИЙ ПЕРИОД

*Перевод с английского Н. М. Селивёрстова
под редакцией В. В. Прокопенко*



Санкт-Петербург
«ВЛАДИМИР ДАЛЬ»
2023

УДК 1
ББК 87
Г23

Гатри У. К. Ч.

Г23 История греческой философии: В 6 т. Т. IV: Платон. Человек и диалоги: ранний период / пер. с англ. Н. М. Селивёрстова под ред. В. В. Прокопенко. — СПб.: Владимир Даль, 2023. — 871 с.
ISBN 978-5-93615-310-5

Четвертый том получившей мировое признание шеститомной «Истории греческой философии» профессора Кембриджского университета, одного из крупнейших историков античной философии Уильяма Гатри (1906–1981) полностью посвящен Платону. Книга предлагает общее введение в рассмотрение вопросов о жизни, личности и сочинениях Платона и охватывает ранний и средний периоды его философского развития (до «Государства» включительно). Гатри следует принятым им ранее высоким стандартам научной работы, демонстрируя потрясающую эрудицию, строгую аргументированность выводов, умение избегать крайностей и односторонности. Изложению философии позднего Платона Гатри предназначил следующий, пятый том, сделав тем самым исследование учения Платона центральной частью своего выдающегося труда.

УДК 1
ББК 87

ISBN 978-5-93615-310-5

© Cambridge University Press, 1975
© Издательство «Владимир Даль»,
2023
© Селивёрстов Н. М., перевод с ан-
глийского, 2023
© Палей П., оформление, 2023

ПРЕДИСЛОВИЕ

Автор рецензии на одну из недавних работ о теориях восприятия задался общим вопросом, с какой целью проводятся историко-философские исследования. «Возможно, — заключил он, — такие сочинения следует уподобить „Путеводителю по ресторанам“, который рассказывает о том, где найти пищу, но сам не пытается ее предоставить». У меня не было такого ощущения по поводу предыдущих томов моей книги, однако цель работы о Платоне определенно состоит в том, чтобы побудить читателя вернуться к самому Платону в греческом оригинале или, по необходимости, в переводе. Это не обычный философ, излагающий в трезвом трактате систему идей, сущность которых может быть выражена в абстрактном и суммарном виде. Всем, кто ожидает нечто подобное, следует начать с чтения «Пира». Прежде всего мы встречаемся с потрясающей личностью, одним из самых необычных и оригинальных писателей в истории, проявлявшим огромный интерес не только к идеям, но и к людям. Именно это я и хотел донести, и само по себе данное обстоятельство является

достаточной причиной для организации материала по диалогам, а не по темам (оба варианта имеют свои недостатки, и, как сказал Шори, «ни тот, ни другой метод не вполне удовлетворителен»)¹. Существует также риск исходить из современного деления философии на этику, метафизику, логику и тому подобное, что неизбежно фальсифицирует как метод, так и содержание мысли Платона. Я хотел подчеркнуть эти моменты также в резюме (специально не выделенных таким заголовком), которые в большинстве глав предшествуют любому обсуждению содержания диалога. В предисловии ко второму тому я привел высказывание одного философа-аналитика о философских проблемах как пример того, чем не являлась ранняя греческая философия. Однако не все современные мыслители имеют одинаковый склад ума. К Платону вполне применима такая характеристика взглядов Альберта Швейцера: «Философский поиск всегда рассматривался [им] как средство достижения прагматической цели — помочь человечеству найти свое место и роль во Вселенной, помочь ему наладить хорошую жизнь»².

Г-н Джеймс Олни в своей замечательной книге³ заметил, что автобиография в значительной мере является философией, и наоборот, можно сказать, что вся философия в некотором смысле представляет собой автобиографию⁴. Когда у Платона Сократ в ответ на вопрос Кебета ощущает необходимость вникнуть в «общие причины рождения и гибели», то есть открыть своим

¹ Shorey P. Unity. 8. Примером двух методов могут быть книги соответственно Тэйлора и Грубе. Тэйлор обосновывает свой метод на р. vii и 23–25, а Грубе — на р. vii–ix, где неожиданно утверждает, что вопросы Идей и природы души допускали, с точки зрения Платона, отдельное рассмотрение.

² Marshall G., Poling D. Schweitzer, a Biography. London, 1971.

³ Olney J. Metaphors of Self: the Meaning of Autobiography.

⁴ Это сказал Ницше, которого я цитировал (вместе с другими, отметившими то же самое) в т. I, с. 143.



друзьям глубочайшие уровни философии, он не находит ничего лучшего, как поведать им интеллектуальную автобиографию, по его выражению, «мои собственные опыты» («Федон», 96a). В этом смысле я и предлагаю свою попытку введения в автобиографию Платона.

Рецензент предыдущих томов выразил надежду, что я не стану долго задерживаться на Платоне и Аристотеле, поскольку их жизни и взглядам уже посвящено очень много великолепных рассказов. Это действительно так, и знакомство с ними с самого начала отбрасывало на данную работу густую тень. Однако, взявшись за написание истории греческой философии, вряд ли было бы правильно посвятить ее величайшим и самым влиятельным представителям только самый общий очерк, поэтому в итоге Платон занял два тома. Мой друг, которому я в очередной раз пожаловался, что существует так много книг о Платоне, что, возможно, это грешно — добавлять к ним еще одну, ответил успокоительно: «Да, но ты собираешься спасти нас от необходимости все их прочитать». Отнюдь не претендуя на нечто подобное, я, по крайней мере, приложил все силы, чтобы осветить множество разнообразных точек зрения, с которых смотрели на Платона, контрастные оценки его как человека и как философа, задачи и уроки разных диалогов. Историк не может позволить себе роскошь обойтись без ссылок на других ученых, утверждая, например, как Леон Робен, что он не видит смысла отмечать согласие, равно как и фиксировать расхождения в отсутствие возможности полностью осветить причины своих разногласий (в любом случае это выглядит несколько неучтиво — не признать при случае, что кто-то предвосхитил твои мысли). Привлекательность Платона почти универсальна. Кроме философов (будь то специалисты по метафизике, этике, эпистемологии, логике или эстетике) она распространяется на эллинистов, историков, политологов и социологов, математиков, психологов,



теологов, педагогов-теоретиков и литературных критиков¹. Фактически лучшее оправдание для написания еще одной книги о Платоне состоит в том, что среди книг не найти двух одинаковых, поскольку каждая сообщает многое о своем авторе, а не только предмете.

Поскольку ни один человек не способен удовлетворить все эти вкусы, я попытался в духе «Путеводителя» показать остальным дорогу к меню, которое их больше всего устроит. Это тем более необходимо потому, что многие, несомненно, обнаружат тот «некоторый недостаток философской искушенности и прозрений», который мой вышеупомянутый критик счел возможным результатом на взгляд «профессиональных философов». Не все согласятся и с его доброжелательным прибавлением, что «в результате» работа получилась «в целом тем более достоверной». Это труд «настоящего историка, с характерной для него заботой о фактологической точности». Соответствие этому благосклонному вердикту, несомненно, является моей высшей задачей. Разумеется, здесь может быть процитирована только самая малая часть обширной литературы о Платоне, и, кроме нескольких немеркнущих произведений Грота, Целлера, Виламовица и им равных, предпочтение при отборе неизбежно будет отдаваться самым последним достижениям и текущим разногласиям. Это не обязательно сделает элемент «Путеводителя» эфемерным. Одна ссылка ведет еще к нескольким, и читатель, который по излюбленной теме воспользуется данными здесь ключами, в достаточной мере обеспечивающими дополнительный материал, возможно, почувствует себя, как это было со мной, еще одним учеником волшебника, на которого обрушился поток знания, высвобожденный его скромными изысканиями; и даже уже в процессе на-

¹ Возможно, позволительно будет упомянуть в данной связи мои лекции «Подходы к Платону в XX столетии», прочитанные в Цинциннати.



писания человека все время омывают новые воды, как сказал бы Гераклит.

Должен также предупредить в ответ на то предложение, что в случае допущенной мною ошибки крайне важно, чтобы она была исправлена, поскольку от данного сочинения ожидается, что оно станет образцовым в своей области: это я могу только опротестовать, поскольку, надеюсь, мне удалось показать, что ни одна работа о Платоне не может быть окончательной или образцовой, даже если допустить, что мне это удалось. Столь многое связано с индивидуальными пристрастиями и интерпретацией, что никто не способен на большее, чем возвести собственное здание персональных суждений на максимально прочном фактологическом фундаменте (касающемся текста исследуемого автора, его предыстории и т. п.). Это я и попытался сделать, но некоторые сомнения, невежество в определенных вопросах и явные ошибки неизбежны.

В целом читатели, если таковые найдутся, могут не сомневаться, что я придерживался принципа, провозглашенного в предисловии к первому тому: примечания не обязательны для понимания сути дела. Они посвящены греческим словам, когда не переведены и не объяснены, а также в них даются ссылки для специалистов на дополнительную литературу и, в частности, на интерпретации, которые отличаются от моих. Если книга предназначена, как я ожидаю, для прочтения, а не просто использования в качестве справочника, то одновременно будет целесообразно ограничиться диалогом или небольшой группой диалогов, поскольку каждый диалог представляет собой отдельное целое, со своей особой атмосферой и характером. Наконец, я надеюсь, что подробное аналитическое оглавление, а также указатель в некоторой мере компенсируют недостатки организации материала по диалогам, а не по темам.



Данный том уже находился в печати, когда мне в руки попала книга Дж. Н. Финдли (J. N. Findlay) «Plato, the Written and Unwritten Doctrines» («Платон. Письменные и неписанные доктрины») (1974), и в настоящий момент я еще не имею возможности обсудить его выводы. Однако вот что он говорит в предисловии:

Исследование Платона, приуроченное только к букве Диалогов... привело к тому, что Платон лишился своих философских достоинств и интереса, выставило его блестящим, но в целом фривольным игроком с недооформленными, непоследовательными понятиями и методами и не смогло продемонстрировать его непреходящее историческое значение как глубокого, вдумчивого мыслителя, которому мы обязаны одним из важнейших, вполне согласованных и выверенных, крайне вразумительных способов миропонимания.

Я не могу слишком сильно настаивать на том, что исследование диалогов не привело и меня к такому же результату, но верю, что их интерпретация, предпринятая на нижеследующих страницах, несмотря на свои недостатки, все-таки «сможет продемонстрировать» признание уникальных заслуг Платона, которым профессор Финдли совершенно справедливо приписал историческое значение. Неатрибутированные ссылки на т. I и т. II относятся к предыдущим томам данной работы¹.

У. К. Ч. Гатри
Кембридж,
июль 1974

¹ Ссылки на I том приводятся по изданию: Гатри У. К. Ч. История греческой философии. Т. I. Ранние досократики и пифагорейцы / пер. с англ. под ред. Л. Я. Жмудя. СПб.: Владимир Даль, 2015. Ссылки на II том приводятся по изданию: Гатри У. К. Ч. История греческой философии. Т. II. Досократовская традиция от Парменида до Демокрита / пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой. СПб.: Владимир Даль, 2017. Ссылки на III том приводятся по изданию: Гатри У. К. Ч. История греческой философии. Т. III. Софисты. Сократ / пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой и В. В. Прокопенко. СПб.: Владимир Даль, 2021. — Прим. В. П.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Большинство работ, приведенных в тексте в сокращенной форме, можно легко найти по имени автора или редактора в библиографии. Однако стоит, наверное, перечислить следующие:

ЖУРНАЛЫ

- AGPh — Archiv für Geschichte der Philosophie.
- AJP — American Journal of Philology.
- BICS — Bulletin of the Institute of Classical Studies (London).
- CJ — Classical Journal.
- CP — Classical Philology.
- CQ — Classical Quarterly.
- CR — Classical Review.
- GGA — Göttingische Gelehrte Anzeigen.
- HSCP — Harvard Studies in Classical Philology.
- JHI — Journal of the History of Ideas.
- JHPh — Journal of the History of Philosophy.



- JHS — Journal of Hellenic Studies.
 JPh — Journal of Philosophy.
 PC PS — Proceedings of the Cambridge Philological Society.
 PhR — Philosophical Review.
 PQ — Philosophical Quarterly.
 REG — Revue des Études Grecques.
 TAPA — Transactions of the American Philological Association.

ДРУГИЕ РАБОТЫ*

- CGF — Comiorum Graecorum Fragmenta / ed. A. Meineke.
 DK — *Diels-Kranz*. Die Fragmente der Vorsokratiker.
 KR — *G. S. Kirk, J. E. Raven*. The Presocratic Philosophers.
 LSJ — *Liddell-Scott-Jones*. A Greek-English Lexicon, 9th ed.
 OCD — Oxford Classical Dictionary.
 OP — Oxyrhynchus Papyri.
 PS — *G. Vlastos*. Platonic Studies.
 RE — Realencyclopädie des classischen Altertumswissenschaft / hrsg. von G. Wissowa, W. Kroll et al.
 SPM — Studies in Plato's Metaphysics / ed. R. E. Allen.
 TGF — Tragicorum Graecorum Fragmenta / ed. A. Nauck.
 ZN — *E. Zeller*. Die Philosophie der Griechen / hrsg. von W. Nestle.

Примечание: диалоги, в Англии известные под названиями «Republic» и «Politics», в некоторых странах называются соответственно «Politeia» и «Statesman» (на языке данной страны). Неанглоязычных читателей следует предупредить, что сокращение «Pol» указывает на последнюю работу**.

* Подробные данные — в библиографии.

** В русской традиции используются названия «Государство» и «Политик». — *Прим. В. П.*

▣ I. ВВЕДЕНИЕ

Вот что вообще я хочу сказать обо всех, кто уже написал или собирается писать и кто заявляет, что они знают, над чем я работаю, так как либо были моими слушателями, либо услышали об этом от других, либо, наконец, дошли до этого сами: по моему убеждению, они в этом деле совсем ничего не смыслят. У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает. И вот что еще я знаю: написанное и сказанное было бы наилучшим образом сказано мной; но я знаю также, что написанное плохо причинило бы мне сильнейшее огорчение.

*Платон. Письмо VII, 341b–d*¹

Эти слова, принадлежащие либо самому Платону, либо одному из тех, кто с ним «прожил вместе жизнь»,

¹ Пер. С. П. Кондратьева.



подкрепляются некоторыми ремарками в одном из его диалогов и должны оставить неизгладимый отпечаток в уме любого, кто отважится характеризовать и интерпретировать его труды. Наверное, так было во все времена, но в особенности на данном этапе платоновских исследований ученые прилагают энергичные усилия, чтобы реконструировать, пользуясь подсказками из Аристотеля или немногочисленных отрывков из произведений других его учеников, а также писателей поздней античности, содержание «неписанных учений» Платона (фраза, однажды использованная Аристотелем), то есть устных наставлений, которые он давал в Академии, и содержащих, как следует из этого пассажа, его самые глубокие и непоколебимые философские убеждения. Всегда было ясно, что Аристотель упоминает и анализирует принадлежащие Платону положения, отсутствующие в его диалогах, и попытки их интерпретировать и оценить достоверность рассказов Аристотеля никоим образом не новы. Однако данный вопрос получил гораздо большее освещение за последние двенадцать-пятнадцать лет, в частности, благодаря интенсивным исследованиям группы ученых из Германии, что стимулировало дискуссию не только по вопросу самих по себе «неписанных учений», но и о статусе дошедших до нас диалогов, и той степени, в какой их можно считать отражающими серьезную и зрелую философию их автора. Обычно предполагалось, что разница заключалась в хронологии: то есть учения, о которых говорит Аристотель, были выдвинуты Платоном в его поздние годы, после написания большинства, если не всех диалогов, но теперь утверждается¹, что такие учения излагались Платоном устно, когда он писал диалоги так называемого среднего периода, включая «Государство», если не раньше.

¹ Krämer H.-J. Die grundsätzlichen Fragen der Indirekten Platonüberlieferung // Idee und Zahl. 1968. 106–50.

Я начал с этого, чтобы проиллюстрировать тот более общий момент, что, хотя историка и приличествует быть как можно более объективным и он может надеяться на то, что пишет не только для настоящего, но и для будущего, ему невозможно быть совершенно независимым от собственного места в истории своего предмета. В нашем случае это история и классической филологии, и философии. Еще одна черта современных филологических исследований Платона — это переоткрытие тесной связи между его литературной формой и философским содержанием. Подобное прозрение уже было продемонстрировано неоплатоником Проклом в V в. н. э., когда он написал свой комментарий к «Алкивиаду»¹:

Вводные части диалогов Платона находятся в согласии с их общей целью. Они не являются средствами, придуманными Платоном для создания драматического эффекта... не выполняют они и чисто историческую задачу... но, как понимали столпы нашей школы (и сам я уже говорил об этом в другом месте), они также связаны с темой диалогов в целом.

В девятнадцатом столетии эта истина скрылась из виду, так что Пауль Фридендер почувствовал необходимость воспроизвести точку зрения Прокла такими

¹ In Alc. / ed. L. G. Westerink, 1954, 8; цитируется в: *Friedländer P. Pl.*, I, 366, прим. 8. Касаясь истории вопроса в наши дни, Г. Гундерт (*Der Plat. D.*, 6) замечает, что еще Шлейермахер (род. в 1768) обратил внимание на соответствие формы и содержания и методически связал это с задачей, которую ставил Платон. Однако данное прозрение было забыто, и преобладало убеждение, что у Платона «Dichtung» и философия могут рассматриваться по отдельности. Он упоминает Вилламовица и Наторпа, а говоря о переоткрытии в сравнительно недавнее время — Штенцеля, Йегера и Фридендера. Остальные имена упомянуты Нойманом (H. Neumann) (ТАРА, 1965, 283, прим. 1). Можно добавить Hoerber R. G. // CP, 1968, 95–105, особенно с. 97, прим. 42, и Manasse E. M. P.'s *Soph. and Pol.*, 56, о неизменной важности этого момента в поздних диалогах (сопоставьте с Robinson R. PED, 84 и Jaeger W. Aristotle, 26).



словами (Plato. I, 232f.): «По крайней мере одно можно сказать с уверенностью: у Платона философия начинается не с первого момента диалектической дискуссии, но уже с предварительных непринужденных разговоров или с игривого либо серьезного образного оформления». Философское значение литературных и драматических элементов не ограничивается, разумеется, вступительными беседами, и необходимость вновь это подчеркнуть иллюстрируется примером Грота, который, несмотря на глубину своего понимания, мог написать о «Хармиде»: «Диалог полон игривого оживления... В этом драматическое мастерство и многосторонность Платона, приятные для чтения, но не имеющие отношения к нему как к философу»; и также о «драматическом богатстве» диалога: «Я не пытаюсь воспроизвести эту последнюю черту... ограничиваясь философским смыслом диалога». На самом деле бывает, что тонкий интерпретатор преувеличивает философский смысл, который Платон хотел до нас донести какой-либо беззаботной ремаркой одного из своих персонажей, однако надо надеяться, что понимание существенного единства платоновского диалога больше не будет утрачено¹. Никто, кроме Платоновых современников, не мог насладиться живым взаимодействием умов, которое было для него идеалом, но в диалогах он оставил нам нечто большее, чем просто намек на то, каким оно было, и мы никогда Платона не поймем, если проигнорируем предупреждение из Седьмого письма и попытаемся представить его существенно диалектический (то есть разговорный) характер в виде трактатов, «как другие изучаемые предметы».

¹ См. Grote G. Pl., ³ 1875, I, 484, прим. i; 492. Фридлиндер, один из самых благожелательных и вдумчивых интерпретаторов Платона, тем не менее не всегда противостоял соблазну усматривать чересчур тонкий философский смысл в самых беззаботных высказываниях его персонажей. Воодушевляющая дискуссия о форме и содержании в философии Платона есть в Merlan P. Form and Content in P.'s Philosophy // JHI, 1947.



С учетом этого нам легче сделать вывод о разрозненных упоминаниях касательно его «неписанных учений», теперь систематизируемых с таким энтузиазмом и мастерством. Некоторые ученые пишут в том духе, словно они открыли нам, в отличие от диалогов, реального Платона, говорящего о «тех вещах, которыми он всерьез занимается», тогда как все это основано только на рассказах тех, кто претендовал на знание его мыслей, «услышав о них либо от меня, либо от других, или же узнавших все самостоятельно», и такие люди, по его мнению, «в них ничего не понимают». Если в диалогах он и не всегда вполне серьезен, то «игра» или «досуг» Платона в любом случае весомее серьезнейших исследований менее выдающихся людей. Именно диалоги на протяжении столетий вдохновляли и стимулировали, раздражали и сердили, но не могли наскучить, и когда кто-либо, философ или дилетант, говорит о «взглядах Платона», то он имеет в виду именно диалоги. Независимо от мотивов их автора, для всех нас в Европе и за ее пределами диалоги — это Платон, а Платон — это диалоги¹.

Среди философов Платон остается столь же популярным и обсуждаемым, как и всегда, но каждое поколение интересуется в нем те аспекты, которые отвечают уровню его собственного философского развития. Не забывая влияния других направлений, таких как экзистенциализм, можно сказать, что преобладающая тенденция современной философии, по крайней мере в англоязычном мире, ориентируется на логическую теорию, в которой был достигнут выдающийся прогресс, закономерно отразившийся на всех основных ветвях философии. Это привело к повышенному вни-

¹ Все вышесказанное не ставит цели принизить работу тех, кто пытается восстановить некоторые из неписанных учений, что имеет несомненное историческое значение, хотя иногда они ступают по слишком тонкому льду. См. дальнейшие страницы, ниже.



манию к некоторым из последних диалогов, решавших в основном критические задачи в ущерб метафизической части его сочинений. В результате произошел также пересмотр отношения Платона к теории форм, или «идей», обычно считающейся основой его философии: то есть к учению о том, что так называемые универсалии обладают неизменным и субстанциальным бытием, независимым от наших умов и от частных проявлений, которые носят их имена. Сегодня критик будет ссылаться на них как на универсалии и не более того, хотя высказывания Платона во многих местах ясно свидетельствуют, что для него они значили гораздо больше. В «Пармениде», первом из «критического» цикла, Платон выдвигает серьезные возражения против этого учения, на которые он нигде не отвечает, и мнения расходятся в отношении того, счел ли он их фатальными и либо отбросил, либо фундаментально изменил учение, либо придерживался его несмотря ни на что. Те, кто, отдавая должное его интеллекту, считает учение об идеях философским недоразумением, естественно, предполагают, что он сам тоже пришел к такому выводу, и находят тому доказательство в пронизательной критике «Парменида». Профессор Кросс демонстрирует господствующую позицию, когда говорит о «трудности подобрать денежное выражение для такой фразы, как „вечные субстанциальные сущности“»¹. Продолжая метафору, можно ответить, что это зависит от валюты, которую вы используете. Под «обладанием денежным выражением» современный философ подразумевает что-то вроде конвертируемости в термины, имеющие прямолинейный смысл; однако во многие периоды были философы, для которых данная фраза имела смысл именно в таком виде. При этом другие ученые утвер-

¹ Cross R. C. Logos and Forms in Plato / ed. R. E. Allen. Studies, 19. Следует добавить, что краткое введение Аллена к этому сборнику с замечательной ясностью выражает те моменты, которые я здесь пытался обозначить.



ждают, что в диалогах, написанных позже «Парменида», видят безошибочные признаки того, что он придерживался обсуждаемого здесь учения до конца жизни.

Иногда проводилась дихотомия между историческим и философским подходом к изучению философов прошлого, как если бы эти подходы были независимы и несовместимы. Столь жесткое деление может только навредить, и отличительная черта многих современных философов такова, что они осознают риск и обладают сильно развитым историческим сознанием. Так, например, Кросс (l. c.) полагает, что в ортодоксальной интерпретации теория идей «несостоятельна и... в целом бессмысленна», и по этой причине ему не хотелось бы приписывать ее авторство Платону. Однако сразу же вслед за этим он переходит к решительному утверждению, что «достоинства ортодоксальной интерпретации как части философии безразличны к вопросу о том, корректна ли такая интерпретация». Если она неверна (а он полагает, что так и есть), то свидетельства в пользу этого надо искать в словах самого Платона.

Следует надеяться, что дни антагонизма между историками и философами прошли. Дж. А. Стюарт в 1909 г. писал об историках, что философ «для них — это мертвый анатомический объект, а не живой человек» и что по сравнению с философами «они антиквары, а не апостолы». С другой стороны, о Стюарте профессор Аллен заметил, что его работа не является адаптацией неокантианца Наторпа, но «он воображает, что Платон предвосхитил не только Канта, но и Бергсона, прагматиков и значительную часть современной психологии»¹. На самом деле следует избегать не исторического и философского подходов, но того, что Диес (Diès) назвал «философией, которая узурпирует место

¹ Stewart J. A. P's Doctrine of Ideas. 129, цитируется Диесом в *Autour de P.*, 352ff. в ходе компетентного обсуждения исторического и философского подходов; предисловие Д. Дж. Аллена к Stenzel J. J. PMD, xxiv, прим. 1.



истории». Заведомо не рассматривая изучаемую фигуру как «мертвый анатомический объект», историк или гуманитарий верен избранному им методу именно потому, что желает вернуть ему жизнь, видеть его цельным человеком — движущимся, говорящим и действующим в живом контексте современного ему мира как почвы, на которой выросла и расцвела его собственная мысль. Он может это сделать, не преуменьшая роли философа, интерес которого к Платону связан, скорее, с выяснением того, какой непреходящий вклад сделал этот античный мыслитель в развитие философии в целом, который верно отбирает и может с особой проницательностью интерпретировать то, что всего больше привлекает его в неисчерпаемом богатстве диалогов. Два подхода были и должны оставаться разными, однако не антагонистическими, а комплементарными, оздоравливающими друг друга¹.

В качестве историка я рад согласиться с профессором Доддсом в том, что «отправной пункт Платона был обусловлен исторически», и продолжить свой рассказ, начатый в предыдущих томах, представляя его как «дитя Просвещения», «племянника Хармида и родственника Крития и в то же время одного из юных учеников Сократа» (Dodds E. R. Gks and Irrat., 208). Среди персо-

¹ Я развил данную тему в лекциях, прочитанных в Цинциннати и опубликованных в «Lectures in Memory of Louise Taft Semple», 229–260, особенно во второй. Ср. также с цитатой из Корнфорда в «The Unwritten Phil.», xiv. К вопросу имеют отношение некоторые замечания Штенцеля (PMD, 40): «Столь сложная конструкция, как теория идей, с необходимостью должна быть открыта для различных интерпретаций, поскольку в ней, несомненно, заложены смыслы, которые сам философ вполне осознает в ходе их развития. Любая точка зрения или интерпретация, пытающаяся в современных понятиях, основанных на членении и анализе, описать бессознательный синтез прежних времен, должна чувствовать, что она подходит избирательно, разделяя то, что в глазах античного мыслителя на самом деле разделению не подлежало» (пер. Д. Дж. Аллена за исключением одного слова, отсутствующего в немецком оригинале).



нажей его диалогов присутствуют сами Хармид и Критий, софисты Протагор, Горгий и Гиппий, не говоря о почтенной фигуре Парменида, с которым Сократ мог встретиться только в молодости. Однако «дитя Просвещения» следует понимать непосредственно: он не был его частью. Критий и Хармид, Сократ и великие софисты принадлежали к предыдущему поколению. Сократ жил в Афинах Перикла и воевал в Пелопоннесской войне, когда ему уже исполнилось 40 лет. Платон родился уже после смерти Перикла и в свои зрелые годы был послевоенной личностью, творившей в Афинах другой интеллектуальной атмосферы. Выводя на свою сцену гигантов софистической эпохи, он вызывал их с того света¹. Исходя, таким образом, из исторической обстановки, я надеюсь, что нет необходимости повторять предупреждение Г. К. Филда (P. and Contemps., I) о тенденции уделять слишком большое внимание истории, забывая, в какой мере его философия рождается из рефлексий о реалиях, которые во все времена одинаковы. Сами диалоги делают такую ошибку невозможной, а описанию и обсуждению этих диалогов в основном и посвящена данная книга.

¹ См. также: Т. III. 7, 490f.

▣ II. ЖИЗНЬ ПЛАТОНА И ФИЛОСОФСКИЕ ВЛИЯНИЯ

1. ЖИЗНЬ

1.1. Источники¹

Если Седьмое письмо Платона является подлинным (вопрос, который будет обсуждаться в надлежащем месте наряду с другими его сочинениями), то мы имеем дело с уникальным случаем, когда писатель той эпохи предоставляет нам автобиографический документ, в котором описывает стадии своего развития и, с другой стороны, сосредоточивается на историческом эпизоде, бурном потоке сиракузской политики. Если письмо писал не Платон, это вряд ли уменьшает его историческую ценность, поскольку скептики согласны в том, что оно должно принадлежать перу одного из его непосредственных учеников, будучи написанным либо до, либо сразу после смерти учителя. Такой

¹ Полный обзор источников дается в *Leisegang H.* // RE, 2342–2347. См. также: *Gaiser K. Testt. Platonica* // P.'s Ungeschr. Lehre, 446.



источник имеет огромное значение, даже допуская, что его главнейшая цель состояла в оправдании поступков Платона и их мотивов.

В своих собственных сочинениях Платон строго держится вне поля зрения, почти или совсем ничего не сообщая о своей жизни. Он никогда не пишет от первого лица¹ и только дважды упоминает себя, оба раза в тесной связи с Сократом: один раз — чтобы сообщить нам, что присутствовал на суде, и еще раз — чтобы объяснить свое отсутствие среди друзей, которые провели с Сократом его последние часы. О нем писали многие из его друзей и учеников, включая Аристотеля, Спевсиппа, Ксенократа, Филиппа Опунтского, Гермодора и Эраста, но их произведения принимали форму панегириков, а не биографий, и уже смешивали легенду с фактом. В школе с религиозной основой, такой как Академия Платона, традиционно почитали основателя, и даже собственному племяннику Платона Спевсиппу приписывается, что он определил ему в отцы бога Аполлона, воспользовавшись прецедентом Пифагора². Мы также слышим о жизнеописаниях, составленных учениками Аристотеля: Клеархом («панегирик»), Дикearchом и Аристоксеном. Платон также был излюбленной мишенью поэтов Средней комедии, которые оставили нам множество сатирических цитат.

¹ Мне никогда не казалось, что здесь требуется какое-то особое объяснение, но если кто-либо увидел в этом, как, например, Людвиг Эдельштейн, одну из наиболее досадных проблем, связанных с формой диалога, тот найдет много предположений — все они несколько спекулятивные — в его статье «Platonic Anonymity» (AJP, 1962).

² Диоген Лаэртский, 3.2 (другие ссылки, не приведенные здесь, см. в *Leisegang H. L. c.*). О прецеденте Пифагора см. т. I, 287f. (сам Платон, учреждая свою школу, возможно, воспроизводил образец пифагорейских обществ: *Field G. C. P. and Contemps.*, 34). *Field G. C.* (о. с., 2) отмечает любопытный факт, что греки, давшие первых научных историков, почти или вообще не имели в виду применение исторических методов к индивидуальным биографиям.



Все эти ранние тексты утрачены, и самое первое имеющееся жизнеописание принадлежит Апулею, II век н. э., который вслед за более ранними панегиристами придавал своему персонажу типично героические черты. Несколько позже появился посвященный Платону текст в книге «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена Лаэртского, и, наконец, шестым веком датируются жизнеописания неоплатонического комментатора Олимпиодора и анонимного автора, которые добавляют еще больше сверхъестественных элементов. Ценнее всех Диоген: несмотря на то что его критические стандарты как биографа не соответствуют нашим сегодняшним представлениям, он все же отличается тем, что добросовестно упоминает свои источники, среди которых — многие современники Платона и Аристотеля. Некоторые из них цитируются ради трезвого утверждения исторического факта. Он может ссылаться на Спевсиппа и Клеарха в плане истории божественного происхождения Платона, но мы также обязаны ему тем знанием, что уединение Платона в Мегарах в обществе Евклида после казни Сократа засвидетельствовано Гермодором.

Не все, кто писал о Платоне, были панегиристами. В сборнике Афиней, близкого современника Апулея, заметны очевидные следы враждебной традиции, которая без колебаний обвиняла Платона в таких грехах, как гордыня, жадность, плагиат, ревность, явные ошибки, противоречивость, ложь и заискивание перед тиранами. В связи с этими обвинениями Афиней ссылается не некоего Геродика, характеризуемого как последователь Кратета, но, вероятно, жившего немногим более столетия раньше Афиней, и историка Феопомпа, который возвращает нас в IV столетие до н. э.¹ Феопомп,

¹ Нападки, которые достаточно неверны и абсурдны, встречаются в основном у Афиней, 5.215cff. и 11.506aff. Относительно *Ἠρόδικος ὁ Κρατήτειος* см. 215f.; *Φεόπομπος ἐν τῷ κατὰ τῆς Πλάτωνος διατριβῆς* 508c. (См. также: RE, VIII, 975f. и 2. Reihe, X. Halbb. 2185).



написавший сочинение «Против школы Платона», был учеником Исократ, и, учитывая соперничество между Исократом и Платоном, мог полагать, что посредством этих страстных выпадов служит своему учителю. То, что такое очернительство также было принято среди перипатетиков, демонстрирует поразительное заявление Аристоксена (ар. Диоген Лаэртский, 3.37), что почти все «Государство» содержалось в «Противоречиях» Протагора.

В дополнение к вышесказанному Плутарх и Корнелий Непот в своих жизнеописаниях Диона сообщают кое-что о деятельности Платона на Сицилии¹, и, естественно, имеется целый ряд отдельных ссылок на него в поздней античности, особенно у Цицерона, а также хронологическая информация из Аполлодора.

¹ Профессор Финли (*Aspects of Antiquity*. 77f.) писал: «Всякий раз, когда более поздние авторы сообщают нечто о Платоне в Сицилии, как, например, Плутарх в своем жизнеописании Диона, они прямо или косвенно черпают информацию из этих двух писем [Платона VII и VIII]. Было бы трудно обосновать данное утверждение. Не говоря о таких историках, как Тимей и Эфор (Плутарх. Дион, 35 и т. п.), Плутарх также цитирует Тимонида, который, по его словам, помогал Диону в его борьбе с самого начала и написал об этом Спевсиппу (Плутарх. Дион, 35; Диоген Лаэртский, 4.5). Он также был философом (Плутарх, 22), то есть предположительно, как и Спевсипп, членом Академии. Я не вижу причин, по которым определенная информация о деятельности Платона не могла исходить от него. Более важна, возможно, гл. 20, где Плутарх сообщает, что «говорят» об удалении Платона от Сицилийского двора, и добавляет: «...но сам Платон рассказывает об этом несколько иначе» [пер. С. П. Маркиша] (со ссылкой на Письмо VII, 349–350). Также и история о продаже Платона в рабство, которая в той или иной форме рассказывается Плутархом (Дион, 5), Диодором (15.7) и Диогеном Лаэртским (3.19, со ссылкой на Фаворина), правдива она или нет, взята не из писем Платона. Отметим, что Плутарх, упомянув выкуп в 20 мин, добавляет: «Согласно другим источникам — 30». Во всяком случае любопытно отметить, что Э. Мейер использовал тот факт, что многие утверждения у Плутарха явно взяты из писем как оружие против тех, кто их отрицает. См.: *Taylor A. E. PMW*, 14.



1.2. Рождение и семейные связи

По всей вероятности, Платон родился в 427 г. до н. э. и умер в возрасте 80 лет в 347 г.¹ Местом его рождения были либо Афины, либо Эгина (Диоген Лаэртский, 3.3). Что касается его семьи, то, по словам Апулея, «*de utroque nobilitas satis clara*». Его отец Аристон вел свой род от Кодра, последнего царя Афин, а семья его матери Периктионы была связана с Солоном, который, как заметил Филд (P. and Contemps., 4), мог не принадлежать к столь почтенной древности, но по крайней мере имел то преимущество, что реально существовал. У Платона было два старших² брата, Главкон и Адимант, и сестра Потона, мать Спевсиппа. Критий и Хармид, в 404 г. вошедшие в состав печально известных Тридцати, приходились его матери, соответственно, кузеном и братом. Аристон, по словам Плутарха (De am. prolis 496f.), не успел услышать, как Платон излагает философию, и после его смерти Периктиона вышла замуж за Пирилампа, который, должно быть, приходился ей дядей, поскольку сам Платон (Хармид, 158a) называет его дядей Хармида. Платон добавляет, что он ездил послом к Великому царю Персии и другим правителям Азии. От этого брака у Платона появился единоутробный брат Антифонт,

¹ Диоген Лаэртский (3.2) относительно его рождения цитирует Аполлодора, но относительно его смерти в первый год 108 олимпиады, 348–347 до н. э., — Гермиппа, собственного ученика Платона. Другие называют дату его рождения с незначительными расхождениями в два или три года. Подробности см. в Ueberweg F. — Praechter K. I, 181; Zeller E., 2.1.390, прим. 1.

² Из «Государства», 368a, следует, что они были достаточно зрелыми, чтобы воевать в битве при Мегарах еще в 424 г. (Burnet J. T. to P., 207) или же в 409 г. (Wilamowitz U., von. Pl., I, 35: ни тот, ни другой автор не обосновывают свой выбор). Относительно обсуждаемых событий см.: Hammond N. G. L. Hist., 368, 413. Из «Апологии», 34a, также, возможно, следует, что Адимант был старше Платона.



которого он изобразил рассказчиком в своем диалоге «Парменид»¹.

По контрасту с его сдержанностью в отношении самого себя он с удовольствием вводил своих выдающихся родственников в диалоги или упоминал их с определенной точностью. Один назван именем Хармида, а Критий появляется в «Хармиде» и «Протагоре» (Критий из «Тимея» и «Крития» должен быть его дедом). Адимант упоминается как брат Платона в «Апологии Сократа», 34a, а также он и Главкон играют первые роли в «Государстве». В начале «Парменида» нам рассказывается в деталях, что Антифонт является братом по материнской линии Адиманта и Главкона и что Пириламп был его отцом. Из этих и других ссылок у самого Платона можно практически реконструировать его генеалогическое древо, способное выступать предметом значительной семейной гордости. Несомненно, как говорит Бёрнет (T. to P., 208), «во вступительной сцене „Хармида“ прославляются все родственные связи». Это побудило многих увидеть семейное влияние в том, что Платону с ранних лет были привиты антидемократические идеи. Бёрнет (ib., 209f.) решительно это отрицает, утверждая, что традиции семейства можно назвать скорее «виговскими», а Критий и Хармид только на более позднем этапе стали олигархическими экстремистами, и указывает, что Пириламп был демократом и другом Перикла. Замечания Бёрнета снова обращают внимание на тот важный момент, что различие между демократом и олигархом никоим образом не тождественно различию между плебеем и знатным человеком². Что касается Платона,

¹ Полную подборку античных ссылок на членов семьи Платона см. в: *Leisegang H.* // RE, xi. Halbb. 2347f. или *Zeller E.*, 2.1.392, прим. 1. О Критии и его отношении к Платону см. T. III. 453ff. Генеалогические таблицы приводятся в: *Burnet J.* T. to P., 351, и *Witte G. M.* Wiss. v. G. u. B., 53.

² См.: T. III, 58, прим. 2. Пириламп даже назвал своего сына Демосом. Примечание в т. III (153, прим. 2) неуместно, и, надеюсь, будет изъято из возможных переизданий.



то поправки, сделанные Филдом к Бёрнету, возможно, ближе всего к правде (P. and Contemps., 5):

Богатые и благородные семейства, принявшие режим Перикла и с гордостью ему служившие, кажется, все большим числом переходили в ряды крайних противников демократии под финансовым давлением, которому они подвергались, оплачивая военную политику демократической партии. В любом случае ясно, что на протяжении характеризующегося восприимчивостью периода жизни, пока Платон мужал, самые близкие к нему люди все более враждебно настраивались к демократии и готовы были на все, чтобы ее ликвидировать.

В таком случае внимания заслуживает, возможно, не то, что Платон был пропитан антидемократическими чувствами, но что он решительно не принял крайние и неистовые действия старших родственников, которыми он раньше восхищался, и смог признать умеренность реставрированной демократии, несмотря на «несчастный случай» в виде осуждения и казни Сократа. Единственный вывод, который ему подсказали возраст и опыт, носил общий характер и состоял в том, что «очень трудно правильно руководить политическими делами» и что «в настоящее время все города без исключения плохо управляются» (Письмо VII, 325c, 326a).

1.3. Ранние годы

Спевсипп (фр. 28 L), полагаясь, как говорит Апулей, на *domestica documenta*, хвалил его сообразительность, скромность как мальчика и «первые плоды его юности, принесенные упорным трудом и любовью к учению». Его воспитание, как и у остальных афинских мальчиков, было умственным и физическим, и его сочинения свидетельствуют о неизменном интересе к «гимнастической» стороне. Дикеарх (фр. 40 W) даже



говорит, что он боролся на Истмийских играх¹. Это самая близкая к эпохе Платона информация. Источники более позднего времени перечисляют его учителей чтения и письма, физического воспитания и музыки и сообщают о раннем интересе к живописи и поэзии. Как бы ни расценивать ту историю, что он сжег написанную им трагедию, услышав речь Сократа (*Диоген Лаэртский*, 3.5), нетрудно признать, что автор диалогов рано продемонстрировал поэтический дар. До нас, несомненно, дошло достаточно эпиграмм — некоторые из них и красивы, и трогательны, — известных под его именем и общепризнанных как подлинные². Однако следует признать, что нам мало известно о его личной жизни в ранние годы, хотя при желании можно реконструировать его опыты и вкусы, руководствуясь тем, что известно о жизни современных ему афинских семей и образовании с учетом всех его нефилософских интересов, сведения о которых разбросаны по его диалогам, в результате делая их воздействие гораздо более личным и непосредственным, чем свойственно чисто философским трудам. Здесь мы не будем предпринимать таких попыток³. Военную службу можно считать само собой разумеющейся, несомненно (учитывая его социальный статус), в коннице, и он уже достиг возраста,

¹ В связи с этим можно вспомнить о не столь важном вопросе относительно его имени, которое, согласно некоторым источникам, было прозвищем, данным ему за коренастое, приземистое телосложение (а может быть, за ширину его лба — или его стиль! См.: *Диоген Лаэртский*, 3.4); изначально его называли Аристоклом в честь деда. Однако имя Платон было обычным, и только в Афинах их известно 31. См. аргументы в: *Notopoulos J. A.* // *CP*, 1939.

² *Diehl E. Anth. Lyr.*, I, 87ff. Наиболее скептичен был, наверное, Райценштайн в *RE*, vi, 90, но даже он сохранил из них шесть — «не благодаря, но вопреки традиции».

³ Для немецких читателей это наиболее ярко и полно сделал Виламовиц (*Pl.*, I, 41ff.). В основном наша информация о семейной жизни и образовании также взята из диалогов Платона, например, из «Лисида» (207dff.) и «Протагора» (325cff.).



чтобы принимать участие в реальных боях последних пяти лет Пелопоннесской войны и позже¹.

Утверждение о том, что Платон услышал речи Сократа только в двадцатилетнем возрасте, сам Диоген (3.6) приписывает лишь слухам и приводит в контексте неправдоподобной драмы сожжения текста трагедии. Вызывает сомнение, чтобы юному родственнику Крития и Хармида пришлось столь долго ждать такой привилегии. Еще одним ранним философским знакомством, как говорят, был гераклитианец Кратил. По словам Аристотеля (Метафизика, 987a32), Платон был знаком с ним «с юности»; Диоген (не упоминая источника) утверждает, что он «примкнул» к нему после смерти Сократа². Здесь, возможно, присутствует путаница, особенно когда Диоген (3.5) говорит, что, прежде чем услышать Сократа, Платон в философии был последователем Гераклита. Аристотель, скорее всего, прав, но хронологическая последовательность неважна, поскольку момент, который он подчеркивает, а именно, что платоновская метафизика двух миров была продуктом унаследованной от Сократа непоколебимой веры в то, что существует вечная и неизменная реальность, сочетается с гераклитианским убеждением, что весь чувственный мир суть бесконечный поток изменений

¹ Не следует особо полагаться на утверждение Диогена Лаэртского (3.8), что, согласно Аристоксену, Платон участвовал в трех походах — на Танагру, на Коринф и к Делию. Если эта информация восходит к Аристоксену, то в процессе передачи она была искажена, возможно, из-за путаницы с Сократом. См.: *Field G. C. P. and Contemps.*, 6, прим. 1 (хотя Блак (*Bluck R. S.*), несомненно, думал иначе, *PLT*, 25). Эти детали в целом не более историчны, чем сатира о зловонном паразите у Лукиана (Паразит, 43), который утверждает, что все философы — трусы, и включает Платона в список тех, кто «никогда не видел поля боя».

² Олимпиодор (V. P., 4) и вслед за ним «Прологомены к платоновской философии» также относят обучение у Кратила к периоду после смерти Сократа. Несомненно, эти высказывания восходят к одному и тому же источнику (см. цитаты в: *Allan D. J. // AJP*, 1954, 277).



и непостоянства. Даже после смерти Сократа Платону было только двадцать восемь, и впереди оставалось еще пятьдесят лет жизни и философии¹.

Цитируя ученика Платона Гермодора, Диоген говорит, что после смерти Сократа в двадцативосьмилетнем возрасте Платон с некоторыми другими учениками Сократа перебрался в Мегары к Евклиду². Грозила или нет им реальная опасность в Афинах, но они не могли там спокойно оставаться в такое время, а в Мегарах их радушно приняли бы люди из их ближайшего круга. Евклид и Терпсион из Мегар провели с Сократом его последние часы, и позже Платон представил Евклида в качестве того, кто записал разговор, положенный в основу «Теэтета». Легко представить, какие там велись оживленные философские дискуссии, возможно, уже об отношении между Единым и Благом, а также о существовании и несуществовании их противоположностей³.

Как долго он пробыл в Мегарах, нам неизвестно, однако вскоре его должны были призвать на действительную службу, поскольку он еще не вышел из при-

¹ Об отношениях Платона и Кратила см.: *Allan D. J. // AJP*, 1954, 272ff. И ответ Черниса в: *AJP*, 1955, 184–186. По диалогу, названному его именем, не кажется, что Платон видел в нем учителя.

² *Диоген Лаэртский*, 3.6, 2.106. Диоген не очень убедительно выстраивает последовательность событий. Он говорит, опираясь на неопределенный источник, что, когда Сократа не стало, Платон примкнул к Кратилу и последователю Парменида Гермогену, а в следующем предложении, цитируя теперь Гермодора, — что после этого (ἐπειτα), в возрасте 28 лет, он уехал в Мегары. Поскольку Платону, когда умер Сократ, было 27 или 28 лет, у него не было достаточно времени, чтобы сблизиться с двумя другими философами (Гермоген, ученик Сократа, о котором см. указатель к т. III, возможно, перепутан с Гермиппом, как указывает Аллан. См. пассаж из «Пролегоменов к платоновской философии», 6.199, Негмапп, который он цитирует в l. c., 277).

³ О философии Евклида и мегарской школы см. т. III, 755–761, 331.



зывного возраста, и к 395 г. Афины в очередной раз вступили в «Коринфскую войну». Однако об этом наши источники ничего не сообщают. «Потом» (после Мегары), продолжает Диоген, по обыкновению не заботясь о литературном стиле, Платон отправился в Кирену к математику Феодору, затем в Италию к пифагорейцам Филолаю и Эвриту и оттуда в Египет «к предсказателям». О визите в Кирену также упоминает Апулей. То, что Платон знал и уважал математика Феодора Киренского, становится ясно из роли, которую он ему отводит в «Теэтете», и также в Кирене жил сократик Аристипп, основатель киренской школы (т. III, 742–751). Согласно Диогену, путешествия Платона происходили в таком порядке: Кирена — Италия — Египет, но Цицерон (О государстве, 1.10.16; О пределах блага и зла, 5.29.87), не упоминающий Кирену, дважды говорит о визите в Египет перед Италией и Сицилией. Последовательность его путешествий установить невозможно, и некоторые, как и следовало ожидать, отнесли их все, за исключением Италии и Сицилии, в область легенды. Сами по себе они выглядят правдоподобно. Греческая колония Кирена в четвертом веке была центром математиков и философов, и у Платона были личные причины ее посетить. Путешествие в Египет, где находился процветающий греческий торговый город Навкратис, «pour un Athénien n'avait rien d'une aventure», как говорит Робен (Pl., 7). Собственно, интерес Платона к Египту и его мифам и легендам¹ не является, разумеется, доказательством, что он там побывал, как, осуждая скептиков, открыто признает Виламовиц (Pl., I, 245, прим. 1), но не свидетельствует это и в пользу обратного. Интересно, что Страбону (17.29), — а это более ранний источник, чем другие, имеющиеся у нас жизнеописания Платона, но все равно написанный более чем

¹ Египетские материалы Платона перечислены в: *Kerschens- steiner J. P. u. d. Orient.*, 48, 49.



через триста лет после его смерти, — во время его визита в египетский Гелиополь были показаны места, где, как утверждалось, жили Платон и его ученик Евдокс Книдский¹. Тем, кто знаком с повадками туристических гидов, это может показаться неубедительным свидетельством, но по крайней мере это говорит об убеждении самих египтян, что Платон побывал на их земле. Сам факт не предполагает ничего легендарного, так же как и скептики вроде бы не находятся в целом под влиянием некоторых невероятных добавлений, как присутствие с Платоном Еврипида (Диоген Лаэртский, 3.6), который умер до 406 г., но скорее руководствуются не очень вескими косвенными соображениями, например тем, что в диалогах (!) Платона или его письмах ничего не говорится о путешествии в Кирену или Египет и что самое раннее упоминание о них есть у Цицерона: в старейшем жизнеописании Платона, части которого были найдены на обожженном папирусе из Геркуланума, говорится только о путешествии в Южную Италию и Сицилию².

¹ Страбон говорит, что ему показали дома (οἶκοι) жрецов и διатρίβαι Платона и Евдокса, что, если руководствоваться более ранним словоупотреблением, означает не дома, а их обычные места посещения. Ср.: Платон. Евтифрон, 2а и Хармид, 153а. Следует отметить, что Страбон портит свой рассказ неуместным и невероятным добавлением, что пребывание в Египте продолжалось 13 лет.

² Цицерон М. Т. О государстве, 1.10.16; О пределах добра и зла, 5.29.87. Полное обсуждение свидетельств см. в: Kerschensteiner J. P. u. d. Orient., 46ff.; более кратко: Leisegang H. // RE, 2350. Свидетельство из Геркуланумского «Index Acad.» (ed. J. Merkel, 6, col. 10) не заслуживает внимания, поскольку противоречит Седьмому письму, датируя первое путешествие в Италию и Сицилию непосредственно после смерти Сократа, когда Платону было 27 лет. В любом случае никто из тех, кто видел поврежденный текст в указанном издании в отличие от реконструкции, вряд ли отнесется к нему с полным доверием. Кирена упоминается только Апулеем, Диогеном Лаэртским и Олимпиодором (Kerschensteiner J., 47f.)



Прежде чем приступить к этим последним путешествиям, оказавшим огромное влияние на его жизнь, требуется сказать кое-что о формировании его отношения к политике и философии, как он сам (или, если угодно, его близкий друг, который был в курсе его мыслей)¹ описал в Седьмом письме. Предполагалось, что уже в юности, подобно большинству афинян своего класса, он пойдет прямым путем в политику, однако начало его третьего десятка совпало с поражением Афин и олигархическим переворотом, после которого было сформировано правительство Тридцати. «Некоторые из них были моими родственниками и хорошими знакомыми. Они тотчас же стали приглашать меня в соучастники своих замыслов, считая это для меня вполне подходящим делом»². Будучи молодым идеалистом, Платон заключил, что их целью было повышение моральных стандартов правительства, и стал наблюдать за их действиями. Уже в юности стали проявляться главные черты его характера. Если большинство в двадцатитрехлетнем возрасте без колебаний ухватилось бы за такую возможность, предложенную ему кем-то вроде Крития или Хармида, то Платон присматривался и выжидал, но те злоупотребления, которые он увидел, так его шокировали, что он просто «удалился от зол того времени».

Незадолго до падения Тридцати и во время расцвета демократии Платон снова ощущал, хотя и не столь сильные, побуждения принять участие в общественных и политических делах. С неизбежностью тогда случались акты мести политическим оппонентам и другие, не вызывавшие у него одобрения, но он признает, что

¹ «В любом случае, если сам Платон их [sc. Письма VII и VIII] не писал, они были написаны вскоре после его смерти одним из его учеников, возможно Спевсиппом» (Finley M. I. *Aspects of Antiquity*, 80) Ни один скептик, я полагаю, сегодня не пойдет дальше этого, и история не пострадает, если в тексте я иногда ссылаюсь на «Платона», который сказал то или иное.

² Пер. С. П. Кондратьева.



в целом вернувшиеся изгнанники проявляли достаточную терпимость. К сожалению, одной из их ошибок была казнь Сократа, который не только был другом Платона и, по его мнению, «самым добродетельным из живших тогда людей», но и человеком, умерившим ярость Тридцати, поддержав одного из друзей тех, кто тогда был в опале. Размышляя об этой опустошающей утрате, о роде людей, в руках которых оказалась власть, а также о законах и обычаях в целом, о необходимости личных связей для достижения успеха и распространении коррупционных практик, молодой человек, с пылом взявшийся за политическую карьеру, почувствовал ошеломление и смятение. Он не оставил совсем надежды на улучшение, но «постоянно ожидал подходящего момента для действия». Не удивительно, как отмечает Корнфорд, что для такого человека подходящий момент так и не наступил. «Все это длинное письмо демонстрирует, как можно было бы предположить также на основании других его сочинений, что природа его способностей и даров никак не позволяла ему стать активным лидером в обществе того времени»¹. Единственный вывод, который, по его словам, сделал Платон и сформулировал в «Государстве», едва ли был практичным: беды человечества никогда не прекратятся, пока политическую власть не получают философы, знающие справедливость и истину, либо пока те, кто при власти, «по некоему произволению божественного провидения» не станут настоящими философами.

1.4. Сицилия и Академия²

«С такими мыслями», продолжает Платон в письме (326b), «я прибыл впервые в Италию и Сицилию».

¹ Cornford F. F. *Plato's Commonwealth* // *Unwritten Phil.*, 52.

² См., в частности: Fritz K., *von*. P. in *Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, 1968.



Ранее он отметил, что ему тогда было сорок, то есть это было примерно в 387 г. до н. э. Он не говорит о причине поездки, но в случае Италии им, возможно, двигало, по словам более поздних авторов, желание наладить личный контакт с Архитом, философом и государственным деятелем из Тарента, о дружественных отношениях которого с Платоном свидетельствует само Седьмое письмо¹. Политическое непостоянство итальянских греков и их концепция *la dolce vita*² стали для него потрясением и обеспечили дальнейшую пищу для размышлений на пути в Сицилию. Отправившись туда, он сам, кажется, не преследовал определенной цели, и более поздние источники приписали ему лишь желание увидеть кратеры и потоки лавы из Этны³. В самом письме просто говорится, что это случилось, «надо думать, по воле судьбы. Видимо, кто-то из власть имущих задумал тогда положить начало тому, что ныне случилось с Дионом и Сиракузами» (326e)⁴. Когда он там оказался, одно важное событие в ходе визита настолько затмило в его уме все остальные, что он не упоминает ничего другого, даже имени тирана Дионисия I. Это была его встреча с Дионом, которому тогда было около двадцати, и Платон к нему сильно привязался⁵; когда писалось

¹ Об Архите см. т. I, 556–561; о мотиве поездки Платона в Италию: Цицерон М. Т. О пределах добра и зла, 5.29.87; О государстве, 1.10.16; Тускуланские беседы, 1.17.39.

² βίος εὐδαιμόνων 326b. Удачный перевод фон Фрица.

³ Например, Диоген Лаэртский, 3.18, и Афиней, 11.507b. Я не утверждаю, что Платон не мог интересоваться подобными природными явлениями (Федон, 111e и 113b, подсказывают, что интересовался), но ясно одно: была бы причина приписать ему политические мотивы, данные авторы наверняка бы это сделали. У Диодора (15.7), где Платон упоминается мимоходом, действительно говорится, что он был приглашен Дионисием. В любом случае желательно было бы подтвердить, от кого исходило приглашение (возможно, от Архита).

⁴ Пер. С. П. Кондратьева.

⁵ Учитывая обстановку того времени, я не знаю, почему последняя строка приписываемой Платону эпиграммы на Диона

Седьмое письмо, его ум полностью был захвачен фатальными последствиями этой встречи. Дион находился в близком родстве с тираном. Его сестра Аристомаха была супругой Дионисия, а сам он был женат на собственной племяннице, дочери Аристомахи. Платон описывает его как исключительно одаренного умственно и нравственно юношу, превосходного ученика, которому он смог открыть свои самые сокровенные политические идеалы. Дион горячо воспринял его сократическое учение о превосходстве добродетели над удовольствием и роскошью и отрекся от расслабленных привычек италийцев и сицилийцев, тем самым лишившись популярности в придворных кругах, пока был жив Дионисий I.

О длительности пребывания Платона на Сицилии в письме ничего не говорится, а то, что его второй визит состоялся после смерти Дионисия I и перехода власти к сыну последнего, упоминается настолько вскользь, что трудно поверить в двадцатилетний, по меньшей мере, промежуток между его первым и вторым визитом¹. Существует история, не упоминаемая Платоном, но бытовавшая в последующие века, что первый визит закончился тем, что он был продан в рабство Дионисием или по его приказу и выкуплен либо киренцем Анникеридом, либо друзьями, имена которых не называются. Детали разнятся, но если правдива та версия, что продажа состоялась на Эгине и была осуществлена Поллидом, спартанцем, возвращавшимся с миссии в Сиракузы, то визит Платона длился какие-то месяцы, поскольку это могло случиться только в период, когда Афины

(ὃ ἐμὸν ἐκτίνας θυμὸν ἔρωτι Δίῳ) могла «заронить в критиках сомнение в его авторстве» (Harward J. Epp., 17, прим.). Она вполне в духе автора «Пира» и «Федра».

¹ Пассаж 327b–d сам по себе свидетельствует о том, что письмо было адресовано современникам автора, знакомым с описываемыми в нем событиями, то есть читателям, которые сами могли восполнить пробелы.



и Эгина находились в состоянии войны, то есть не позже 387 г¹.

Следующие двадцать лет не происходило ничего, что могло бы повлиять на мнение Платона, что «политика находится в состоянии достаточно плачевном в отсутствие исключительных средств² и подходящего шанса». Понимание того, что правильно для государств и отдельных людей, само по себе возможно только благодаря строгому воспитанию и беспристрастному поиску истины, ведущемуся вне суматохи и предрассудков активной политики, — иными словами, это под силу только философам, «влюбленным в мудрость». Если единственные достойные правители — это философы,

¹ «The Index Acad.» (16, прим. 1) обычно цитируется как самый ранний источник данной истории, однако его фрагментарный текст довольно ненадежен. По словам Диодора (15.7), Дионисий продал Платона в самих Сиракузах. Плутарх (Дион, 5) говорит о том, что Поллит продал его на Эгине по наущению Дионисия, но не упоминает Анникерида, который появляется у Диогена Лаэртского (3.20). Олимпиодор (V. P., 4) передает всю историю, но относит ее ко второму визиту Платона, когда зачинщиком выступает младший Дионисий (полностью источники даны у Целлера, 2.1.414, прим. 3). Возможно, что история может быть прослежена к Аристотелю. Так полагал Дильс, поскольку в «Физике», 199b20, в качестве примера случайного события он приводит «незнакомца, который появился, заплатил выкуп и удалился»: замечание, явно предназначенное для выступления перед аудиторией (см. Ross W. Ad loc. и ср. с κατὰ τὴν παρὸν Ἀννίκερις у Диогена Лаэртского). По мнению Тэйлора (PMW, 5, прим. 1), против Дильса свидетельствует то, что Симпликий, ad loc. (384) «полагает, что аристотелевская аллюзия имеет отношение к некоторой ситуации в комедии». Однако Симпликий выражается вполне определенно: ὥς ὁ παρὰ Μενάνδρῳ Δημέας τὴν Κρατείαν. Помимо того, что Демей был не ξένος, но отцом Кратея, Аристотель вряд ли склонен был намекать на «Ненавистника» Менандра. Симпликий добавляет собственный пример: «...как, можно заметить, происходит у Менандра, когда Демей освобождает Кратею».

² Письмо VII, 326а. Это кажется мне естественным переводом, хотя и нестандартным. В первую очередь, необходимыми средствами были бы «друзья и верные соратники», перед этим упомянутые в 325d.



то его долг в данных обстоятельствах состоял не в том, чтобы броситься в водоворот политики, но прилагать усилия к тому, чтобы сделать себя и других потенциальных правителей философами. Первостепенной задачей было образование, и он основал Академию.

Академия Платона не совсем похожа на какое-либо сегодняшнее учреждение, тем более на университет современного образца. Ближайшими параллелями, возможно, служат наши старые университеты или, скорее, их колледжи, с чертами, унаследованными от средневекового мира, в частности, связью с религией и идеалом совместной жизни, особенно общими застольями. То, что ее основание произошло вслед за возвращением Платона в Афины после его первого визита на запад в 387 г., утверждается или подразумевается более поздними биографами (например, Диогеном Лаэртским, 3.7). По прошествии какого времени это произошло, они не говорят, но большинство ученых считают вполне вероятным, что вскоре¹. Учреждение названо по его местонахождению, примерно в миле за стенами Афин, предположительно посвященному герою Академу, или Гекадему, и включавшего в себя рощу, сады, гимнасий и другие постройки. Это было священное урочище, в котором отправлялись и другие культы, в том числе связанные с Афиной. Чтобы организовать общество, владеющее собственной землей и помещениями, как это сделал Платон, закон, как известно, требовал зарегистрировать его как *thiasos*², то есть культовое объединение, отправляющее службу какому-либо божеству, которое и будет номинальным собственником имущества. Платон выбрал Муз, покровительниц образования — возможно,

¹ Исключение составляет Райл. См.: P.'s P., 222ff.

² Wilamowitz U., von. Antig. von Karyst. exc. 2. P. 263ff.: «Die rechtliche Stellung der Philosophenschulen». Полагаю, он прав, однако также см.: Field G. C. P. and Contemps., 46f. Великолепное описание обстановки и общего характера Академии см.: Marrou H. I. Hist. of Ed., 67f.



не столько потому, что считал философию высочайшей «музыкой» (Федон, 61a), сколько по той причине, что Мусейон, или храм Муз, был общепринятым атрибутом школ того времени¹. Общие застолья (συσσίτια) славилась сочетанием здоровой и умеренной трапезы с беседой, которая заслуживала запоминания и записывания. Рассказывают, что один из гостей отметил, что те, кто ужинал с Платоном, на следующий день чувствовали себя хорошо². Сам он в «Пире» (176c) сообщает, как гости Агафона согласились пить умеренно, отослали флейтистку и получали удовольствие от того, что каждый по очереди высказывался на условленную тему; и в «Протагоре» (347d) устами Сократа он высказывает презрение к тем, кому требуется послеобеденное увеселение: образованные господа способны развлечь себя сами, «по очереди высказываясь и внимая друг другу в спокойной манере». Возможно, вполне характерно, что Сократ у него добавляет: «...даже если они выпьют много вина», поскольку было известно, что Сократ мог пить, не пьянея (Платон. Пир, 176c) (возможно, слабым отголоском данной особенности Академии была существовавшая некогда в наших колледжах практика во время обеда читать учащимся что-то полезное). В Академии трапезы проходили по тщательно разработанным правилам. Некоторые из них вывел в своем руководстве Ксенократ, а также Аристотель³. Сам Платон в «Зако-

¹ Эсхин. Против Тимарха, 10 (закон предписывает правила περί Μουσείων τῶν ἐν τοῖς διδασκαλείοις). Буансе (Boyancé P. Culte des Muses, 262) полагал, что пассаж из «Федона» дает «истинное объяснение» выбора, сделанного Платоном в пользу Муз.

² История рассказана Плутархом (Qu. conv., 6.686aff.; ср. De san., 127b) и более кратко Афинеем (10.419c).

³ Афиней, 5.186b (vol. I, 405 Kaibel): «Философы занимались тем, что совместно пировали со своими учениками по строго установленным правилам. В Академии соблюдались „застольные обычаи“ Ксенократа и также Аристотеля». В id. 13.585b говорится о νόμων συσσιτικόν, сочиненных в подражание философам, и они есть в списке работ Аристотеля (Диоген Лаэртский, 5.26),



нах» (639cff.) долго говорит о необходимости проводить симпозиы по правилам, за соблюдением которых следит мастер церемоний, остающийся совершенно трезвым. Этот пассаж и «Пир» призваны умерить наше естественное раздражение по поводу времени, потраченного на то, в чем мы поначалу склонны были видеть тривиальности социального общения. Периодические пиры *thiasos* в любом случае были культовыми событиями с подобающими таким ситуациям жертвоприношениями¹. Платон и Спевсипп, как пишет Антигон Каристский, проводили эти собрания не ради того, чтобы пьянствовать до утра, «но чтобы открыто воздавать честь богам и радоваться общению друг с другом, освежаясь в первую очередь ученой дискуссией»².

Большая часть преподавания основывалась на излюбленном диалектическом методе Платона, но также он давал продолжительные лекции, иногда открытые для более широкой аудитории. Аристотель, вспоминает Аристоксен, любил рассказывать историю о лекции Платона «О Благех». Большинство людей пришли на нее, ожидая услышать некий удивительный рецепт человеческого счастья, и ушли недовольные, когда услышали речи только о математике и астрономии. Аристотель приводил это в качестве примера необходимости надлежащего вступления для неподготовленной публики³. Лекция, скорее всего, давалась в гимнасии, публичной части академической территории, где имели

который написал также книгу περὶ μέθης, о предмете, рассматриваемом Платоном в «Законах I» (Аристотель. Фрагменты 103ff. Rose).

¹ См.: Festugière A. J. *Epic, and Gods.*, 25, со ссылками.

² Антигон (годы расцвета ок. 240 до н. э.). ap. Ath., 12.547f. Я опустил несущественное φυσικῶς, оставленное Виламовицем (A. von K., 84), вместо которого Кайбель (Kaibel) вставил предложенное Бергком (Bergk) μουσικῶς.

³ Аристоксен. Элементы гармоник, 2, 30 Meibom. Полный текст: Düring I. A. in *Anc. B. T.*, 357f., где см. его коммент. Часть текста с коммент. также: Gaiser K. *Test. Plat.*, no. 7.



обыкновение общаться софисты и все остальные. Однако присутствовали также его собственные ученики, самостоятельные философы, включая Аристотеля, Спевсиппа и Ксенократа, которые записывали и сохраняли все, что им удавалось. Так говорит Симпликий (комментарий к «Физике», 151.6, *Gaiser K. Test. Plat.*, 8), и поскольку данный сюжет определенно восходит к Аристотелю, в его правдивости не приходится сомневаться. Хотя это — любопытная история, поскольку Аристотель и другие должны были бы иметь более подходящую возможность знакомиться с мыслями Платона по данному важному вопросу. Вряд ли и от Платона можно было бы ожидать, чтобы он навязывал некоторые из своих самых сложных идей совершенно неподготовленной аудитории¹.

Перечень изучаемых в Академии предметов вполне мог меняться на протяжении периода примерно в сорок лет между ее основанием и смертью Платона. Если так, то мы не располагаем средствами датировки изменений кроме тех, о которых можно судить из содержания самих диалогов вместе со всем тем, что может быть известно или предположено относительно их собственной датировки. Постоянно присутствовали математика (включая учение о гармонии и астрономию) и политическая теория. Они для Платона были нераздельны, поскольку из его собственных сочинений нам известно, что он считал точные науки необходимой прелюдией к диалектическому процессу, который только и мог привести к окончательному познанию Блага, и что в идеале такое философское прозрение должно быть достигнуто, прежде чем человек будет готов к управлению государством. Разумно допустить, что учебный план Академии был составлен по образцу,

¹ Именно вопросы подобного рода вызвали у Черниса подозрение о природе «неписанных учений» в целом (*Riddle*, 11f.). Ср. по этому вопросу: *Düring I. A. in Anc. B. T.*, 359–361.



досконально изложенному в «Государстве». Несомненно, его целью была подготовка государственных мужей, но, как и в свои ранние годы, так и теперь, когда (по его мнению) ему была отведена роль учителя, а не деятельного руководителя, соблазн чисто философской теории по-прежнему находился в конфликте с чувством долга перед обществом, который он так живо изобразил в своей аллегории о Пещере, где философам, увидевшим истинный свет, строго предписывается вернуться во мрак, чтобы помочь и просветить тех, с кем они некогда вместе пребывали в плену иллюзии, но потом избавились от нее. Естественная наука в какой-то период преподавалась, по крайней мере начинающим. В известном пассаже комического поэта Эпикрата Платон набирал в класс совсем мальчишек (*μεγάκια*), чтобы обучать их принципам ботанической классификации, и уроки проводились в публичном гимнасии¹. Его собственное отношение к познанию природы претерпело перемену. Чувственный мир никогда не переставал быть онтологически вторичным, непостоянным и несовершенным отражением умопостигаемого мира, который в лучшем случае мог быть предметом веры, а не знания, но между написанием «Государства» и «Тимея» Платон стал гораздо более расположен к его изучению. Огромный интерес Аристотеля (и также Спевсиппа) к биологии должен был развиваться в Академии. Фрагмент из Эпикрата предполагает период, когда метод разделения, впервые упомянутый в «Федре» и хорошо проиллюстрированный в «Софисте» и «Политике», начал занимать в его уме господствующее положение.

Однако, как и следовало ожидать от автора «Законов», не говоря уже о «Государстве», он никогда не упускал из виду главную цель — воспитание

¹ Эпикрат, фр. 11 (т. II., 287 Kock); полный текст: Gaiser K. Test. Plat., 6, trans. Field G. C. P. and Contemps., 38f. Современную библиографию см.: Balme D. M. // CQ, 1962, 81, прим. 5.



государственного деятеля. Определенно, он стремился к тому, чтобы многие из его учеников шли из Академии в политику не просто ради должностей, но как законодатели и советники власть имущих, и нам известны некоторые из тех, кто так поступил¹. Самые достоверные имена — это Эраст и Кориск, граждане Скепсиса в Троаде, которые, пройдя обучение в Академии, вернулись в свой родной город, где на них обратил внимание Гермий, правитель Атарнея. Под их влиянием, а также под влиянием Аристотеля и Ксенократа, он познакомился с философией Платона и ввел более умеренную систему правления, что принесло заметные результаты². Позже Плутарх утверждал, что Платон послал своих учеников Аристонида, Формиона и Менедема соответственно к аркадянам, элейцам и пиррейцам, чтобы реформировать их конституции, что Евдокс и Аристотель составили законы для своих городов и что Александр обращался к Ксенократу за советом по управлению царством³. Евдокс является хорошим примером платоника, совмещавшего политическую деятельность с научной и философской. Его законотворческая работа в Книде засвидетельствована Гермиппом (ар. *Диоген Лаэртский*, 8.88;

¹ В «Политике», 259b, он говорит, что человек, понимающий в искусстве управления, даже если он не занимает никакой должности, заслуживает того, чтобы называться государственным мужем за его мастерство.

² Самым ранним источником является Шестое письмо Платона, вероятно, подлинное. Дальше следуют выдержки из Гермиппа и Феопомпа в комментарии Дидима к «Филиппикам» Демосфена, Страбон и «Index Acad.». См., в частности: *Düring I. A. in Anc. B. T.*, 272–283 и *Wormell D. E. W. // Yale C. S.*, 1935.

³ *Плутарх*. Против Колона, 1126 с. Во всяком случае, Скемп излишне осторожен, делая следующий вывод (CR, 1971, 28): «Трудно (кроме как в случае Эраста и Кориска) проверить свидетельства о направлении молодых людей из Академии в реальную политику; однако существует по крайней мере вероятность того, что они надежны и что Платон лично чувствовал за это ответственность». Все свидетельства собраны в *Morrow G. R. P.'s C. C.*, 8–9.



аристотелевская же ставилась под сомнение), и в то же время он был знаменитым математиком, астрономом, философом и (как говорят) врачом. Также сообщают, что самого Платона не один город приглашал для написания новой конституции, однако он отказывался¹.

В связи с жизнью и учением Платона следует отметить Исократу, который был примерно на восемь лет старше Платона, тем не менее пережил его и умер в 338 г. в возрасте 98 лет. В профессиональном отношении они были соперниками, поскольку Исократ тоже возглавлял в Афинах школу, основанную за несколько лет до Академии, и оба слыли учителями *philosophia*, хотя вкладывали в это слово очень разное содержание². В сочинениях Исократу присутствуют явные нападки на сократическую и платоническую концепции философии, и ответы на них или независимые атаки встречаются у Платона. Обычно они избегают называть друг друга по именам, хотя однажды, в «Федре» (279a–b), Платон говорит об Исократе достаточно любопытно. Воспользовавшись драматической датой диалога, он вкладывает в уста Сократа похвалу последнему как еще молодому человеку, способному к *philosophia*, которого ждет великое будущее. Об их личных отношениях сообщают только более поздние анекдоты, и остается лишь

¹ Киреной — Плутарх. Непросвещенному правителю (Ad princ. inegrud.), 779d; аркадянами и фиванцами для Мегалополья — Диоген Лаэртский, 3.23, цитируя Памфила (I в. н. э.). См. также: Friedländer P. Pl., I, 102, и другие античные и современные ссылки: ib., 355, прим. 27. Добавим к этому: Zeller E., 2.1.420, прим. 1.

² Свидетельства о школе Исократу в основном присутствуют в его собственных сочинениях. Он не стеснялся высказываться о себе и своих заслугах. Вроде бы, как говорит Филд (P. and Contemps., 32), «она была основана на чисто личных связях, не имея постоянной организации». Исократ назначал плату и презирал софистов, бравших слишком мало. Организуя собственную школу, Платон руководствовался образцом не Исократу, но скорее пифагорейских обществ, с которыми познакомился в южной Италии.



обратиться к диалогам (главным образом «Горгий», «Евтидем» и «Федр»), где можно найти аллюзии на его учение.

В 367 году умер Дионисий I, и его сын, которого он держал на заднем плане и к которому относился, как к ребенку, внезапно занял место верховного правителя империи, которую его отец завоевал в Сицилии и Италии. Его дядя Дион, обладая значительным влиянием на покладистого молодого человека, убедил его послать за Платоном¹ и сам отправил ему письмо, где подчеркнул склонность юного Дионисия к образованию и философии и предложил воспользоваться возможностью реализовать идеал «Государства», воспитав правителя, который был бы также философом. В этом сочинении Платон отмечает, что люди, занимающие высокие посты, особо подвержены порче, так что шансы на успех были, несомненно, малы. Однако, возражает он, разве нельзя допустить, чтобы сын царя или тиран обладали философской натурой и хотя бы единожды во все времена были способны ее сохранить? Одного человека было бы достаточно, так что не следует отчаиваться и отвергать это целиком, как чистую фантазию (Государство, 494a–502c). Диону было нетрудно пристыдить и уговорить автора этих слов вернуться на Сицилию, чтобы помочь в деле формирования ума юного тирана, но будет не вполне честно по отношению к Платону сказать, что «его главным мотивом было практическое воплощение своих философских принципов»². Седьмое письмо, наше единственное свидетельство его умонастроений, не создает такого впечатления. Платону теперь было око-

¹ По поводу выдвинутого Райлом хронологического аргумента, что Дионисий I мог быть еще жив и послал приглашение, так что Письма III, VII и XIII не вызывают доверия и потому подложны, см.: *Crombie I. M. I // PhR*, 1969, 367–369.

² Так в *Hammond N. G. L. Hist.*, 517. См. с. 517–520 об исторической подоплеке этих событий и оценке историком роли Платона в данном трагическом итоге.



ло шестидесяти, и последние двадцать лет он занимался философскими изысканиями и преподаванием. Он был, как говорится в письме, полон опасений, не доверял юности Дионисия, зная, по его словам (328b), противоречивые и переменчивые стремления молодых¹; к тому же он сам утверждал в «Государстве» (498b), что незрелые умы не способны к серьезному изучению философии. С другой стороны, он вполне доверял суждениям Диона, уже зрелого человека, интеллектом которого он восхищался и который разделял его сокровенные мысли и стремления. Возможно, Дион был прав и это был единственный шанс обучить «одного человека, которого было бы достаточно» (поскольку в письме повторяются эти слова из «Государства»), пока льстецы и соблазнитель тирана не взяли его в оборот.

Однако более всего остального Платоном двигал тот патетический и ошибочный стыд, ощущаемый теоретическим и созерцательным по природе духом, за то, что не смог ответить на вызов к действию, на которое он фактически совершенно не способен. К этому присоединялось то чувство, что отказ означал бы предательство его дружбы с Дионом, которому, по его мнению, грозила реальная опасность со стороны его врагов в Сиракузах, — таковы были главные мотивы, чтобы, «оставив из-за этого мои философские беседы и исследования, которые так мне нравились, я попал в обстановку

¹ Сам Дион подчеркивал τὴν νεότητά καὶ τὴν ἐπιθυμίαν Дионисия как аргумент в пользу успеха (Письмо VII, 328a), а также способности к обучению других своих племянников. Когда поэтому Платон сразу же (328b) выражает опасения относительно οἱ νέοι и их ἐπιθυμίαι, здесь следует подразумевать и Дионисия. Считается, что ему на тот момент было уже больше двадцати пяти (*Bluck R. S. Letters VII and VIII*, 85), и высказывались предположения, что он уже созрел для того, чтобы начать курс обучения у Платона (например, *Burnet J. T. to P.*, 296; *Bluck R. S. PLT*, 36). Однако ясно, что и по характеру, и по интеллекту он был отсталым и неразвитым. В Письме III (316c) говорится, что в то время он был ὄντος σφόδρα νέου.



тирании, не подобающую ни моему учению, ни мне самому» (329b)¹.

По приезде Платон нашел обстановку крайне неблагоприятной для философского образования. Дионисий был погружен в атмосферу интриг и злословия в отношении Диона, который в итоге через четыре месяца после прибытия Платона был обвинен в заговоре и выслан из Сицилии. С другой стороны, по отношению к Платону у Дионисия выработалась ревнивая привязанность, и он пытался лишить Диона его расположения. При этом ему не удавалось заставить себя следовать единственным курсом, на котором следовало преуспеть, а именно серьезно и охотно взяться за философию под руководством Платона, и в конце концов его убедили отпустить Платона в Афины. Поскольку в Сицилии шла война (338a)², было условлено, что Платон и сам Дион вернутся, когда обстановка станет более спокойной и безопасной. Тем временем в Афинах Дион присоединился к Платону и Академии (*Плутарх*. Дион, 17).

Согласно принятой датировке, это было в 365 г., и следующие четыре года Платон снова занимался философской деятельностью — преподаванием и писательством — в Академии. Затем Дионисий прислал еще одно настойчивое приглашение, в то же время требуя согласия Платона, чтобы еще на год отсрочить возвращение Диона. Последний присоединился к просьбам, и во всех сообщениях утверждалось, что Дионисия теперь охватило подлинное стремление к философии.

¹ Пер. С. П. Кондратьева.

² ἢ γὰρ τότε πόλεμος ἐν Σικελίᾳ (Письмо VII, 338a); πολέμου τινὸς ἐμπεσόντος (Дион, 16).

Филд (о. с., 21) говорит об этом как о «новой войне с Карфагеном»; Эд. Мейер и позже Х. Лейзеганг (RE, 2354) относят это к Луканской войне, которая началась в 365 г.; Гарвард (Err., 209, прим. 73) полагает, что наши материалы по истории Сицилии настолько скудны, что можно только высказывать предположения. Если имеется в виду Луканская война, это подтвердило бы 365 г. как дату отъезда Платона.



Платон, однако, не желал ничего предпринимать и ответил, что он уже стар, а Дионисий в любом случае не выполнил их соглашения. Но давление усилилось. В доказательство своего усердия Дионисий собрал при дворе нескольких философов, которые дискутировали с ним, ошибочно полагая, что он уже прошел обучение у Платона. С точки зрения Платона (338d), в нем соединялся подлинный талант к обучению с непомерно тщеславным стремлением произвести положительное впечатление. Он уже чувствовал стыд за то, что не извлек больше пользы из предыдущего пребывания Платона, и боялся, что отказ со стороны Платона будет выглядеть так, что Платон не оценил его дарования и не одобрял его образ жизни. Поэтому он призвал философов в свидетели своего несомненного прогресса в философии, и козырем был Архит, философ-пифагореец и государственный муж из Тарента. Платон испытывал глубокое уважение и дружеские чувства к Архиту и его кругу и сам познакомил его с Дионисием (338d). Совместных усилий всех его друзей оказалось вполне достаточно, и в 361 г.¹ он в третий раз приплыл на Сицилию, хотя теперь Мессенский пролив означал для него ужасы Сциллы и Харибды (345e).

Ни одно путешествие не предпринималось с такой неохотой. Вытащенный (как он выразился) посланниками из Сицилии и практически вытолканный своими воодушевленными афинскими друзьями, он уступил прежнему аргументу, что не должен подвести Диона или своих друзей из Тарента, как и отказаться в последний раз испытать Дионисия. Так начался третий акт трагедии. «По крайней мере, — говорит он, — я вернулся живым» — указание на полный провал предприятия. Во-первых, он должен проверить ретивость Дионисия,

¹ Это общепринятая дата. «К моменту солнечного затмения 12 мая 361 г. Платон уже поселился в дворцовом саду» (Wilamowitz U., *von*. Pl., I, 550, предположительно со ссылкой на Плутарха (Дион, 19)).



объяснив ему, что есть на самом деле философия и какой объем предварительных знаний необходим для того, чтобы к ней приступить, не умолчав ни о времени, ни об усилиях, которые для этого требуются, ни той истины, что она должна быть неизменным спутником и проводником на протяжении всей жизни. Принятие этой программы Платон расценивал как решающее испытание философского темперамента. В итоге оказалось, что ему не было позволено даже изложить все это до конца, настолько Дионисий был уверен (просто образчик сократовского Невежды, который даже не подозревает о своем невежестве), что из пагубных наставлений, которыми его напичкали некоторые придворные философы, он уже постиг все основные моменты¹. Позже он даже написал собственное «пособие» (τέχνη), основанное, как он утверждал, на учении Платона, тем самым спровоцировав последнего на заявление, которое приведено в начале данного тома.

Положение все ухудшалось. Тиран не только не вернул Диона, но и завладел его имуществом и прекратил отсылать ему в Грецию приносимые этим имуществом доходы. Платон пытался уехать, но Дионисий успокоил его гнев лицемерными предложениями относительно будущего Диона и роли, которую в нем может сыграть Платон. Пусть он подождет до следующей навигации, и Дион будет благодарен ему за помощь. Огорченный Платон попросил времени на раздумье и стал взвешивать все за и против своим обычным размеренным способом, сделав вывод, что в любом случае никто не отпустит его без личного приказа Дионисия и что, живя на территории дворца, он практически его пленник.

¹ Одним из них был Аристипп (*Плутарх. Дион*, 19), чья гедонистическая философия определенно не одобрялась Платоном. Об Аристиппе см. т. III, 742ff. (на с. 743, прим. 1, я следовал Гроту, который, полагаясь только на Диогена Лаэртского, связывал пребывание Аристиппа в Сицилии со старшим Дионисием, но Плутарх определенно видит его при дворе младшего).



Поэтому он «решил» остаться, а Дионисий начал распродавать собственность Диона, не предупредив Платона об этом. Отныне добрые отношения между ними закончились, хотя перед остальными они изображали дружбу. Через некоторое время Платону удалось отправить сообщение Архиту в Тарент, и один из его тамошних друзей под предлогом политической миссии прибыл на корабле и убедил Дионисия отпустить Платона.

Таким был конец крайне неудачного включения философа в практическую политику. Спевсипп, подружившийся с Дионом в Афинах и сопровождавший Платона в Сицилию, уговорил Диона вернуться и противостоять Дионисию силой. Дион обратился за помощью к Платону, но на этот раз тот был непреклонен. Он ответил, что именно по наущению Диона он создал с Дионисием узы веры и гостеприимства, и Дионисий, хотя, возможно, поверил наветам, что Платон вместе с Дионом против него злоумышлял, все же сохранил ему жизнь. В любом случае Платон уже не в том возрасте, чтобы оказывать кому-либо военную помощь: он бы способствовал любому шагу к примирению, но если не это является целью Диона, то помощи он должен искать в другом месте. Дион переплыл в Сиракузы с войском наемников, последовали сражения и смута, город подвергся резне и грабежу, и поход закончился убийством Диона. Даже после всего этого воздействие личности Диона на Платона было таким, что он не мог себя заставить его винить. По его словам, если бы только Дионисий вернул ему его собственность, ничего бы этого не случилось, поскольку его собственное влияние держало бы Диона в рамках. Платон посвятил ему дошедшую до нас и заканчивающуюся страстным признанием их прошлой любви эпитафию, которая, как утверждает традиция, была начертана на гробнице Диона в Сиракузах (*Диоген Лаэртский*, 3.30).

Первый вывод, напрашивающийся на основании Седьмого письма Платона и Плутарха, таков, что Платон



был прирожденным теоретиком, а не человеком, который успешно воплощает свои политические и психологические теории в деятельность. За это его никто не осудит. Способность вынести быстрое и правильное суждение о людях и ситуациях, принять немедленное решение о необходимых действиях, когда правителями манипулируют люди, руководствующиеся чисто эгоистическими мотивами, ни в ком, как правило, не сочетается с глубиной интеллекта, создающего этические и метафизические теории, с достижениями в логике, эпистемологии и онтологии, которые составляют главное и неоценимое наследие Платона, оставленное миру. Не должно вызывать удивления, что автор «Государства» и даже «Законов» был в чем-то политически наивным, больше составляя законы и конституции дома на бумаге, нежели в гуще политической жизни Греции, а сиракузская политика, даже по греческим меркам, была, несомненно, очень жесткой. По темпераменту он напоминал своего философа из «Государства VI», который видит невозможность принести какое-либо благо обществу, погрязшему в пороке, и стоит особняком, как человек, укрывшийся за стеной, когда над его головой проносится буря. Гарвард был прав, говоря (*Epistles*, 28), что в таком деле, как обеспечение интересов Диона, «Платон был младенцем в руках Дионисия, который обманывал его на каждом шагу». Дионисий был еще не так уж плох: он хотел гнуть свою линию и быть другом Платона. Но за спинкой трона стояли интриганы, одержимые свержением Диона и расстройством его с Платоном планов в отношении Дионисия — им Платон тоже был не соперник. Единственная его ошибка заключалась в предположении, что он вообще может им быть, вместо того чтобы проявить сдержанность, как во времена Тридцати в Афинах.

В этом смысле можно сказать, что с годами он не стал практичнее. Однако причины, по которым после



всех сомнений и колебаний, весьма для него характерных и на каждом шагу подчеркиваемых в Седьмом письме, он в итоге принял вызов к действию, раскрывают другую, достаточно привлекательную сторону его натуры. Обычно говорится, что он ухватился за возможность реализовать на практике свой уже выработанный идеал философа-царя или, по крайней мере, чувствовал, что будет трусостью упустить даже малый шанс. Последнее верно, однако как сама возможность, так и та идея, что отказаться будет позорно, была вложена в его голову Дионом (Письмо VII, 328e). Вся эта история иллюстрирует огромную важность, которую он придавал своим отношениям с людьми, и то, как личная привязанность могла повлиять на его мнение относительно общественных, равно как и личных, дел. По мере ознакомления с этой историей становится ясно, что осью, вокруг которой совершал свое движение Платон, был Дион, что страх показаться в глазах Диона недостойным их дружбы и своей собственной философии был первостепенной причиной его участия в безнадежном проекте перевоспитания Дионисия. Затем был сам Дионисий, который, должно быть, обладал достаточным личным обаянием и даже после своей ссоры с Дионом проявлял почти трогательную озабоченность сохранением дружбы и добрых отношений с Платоном. Его характер оценить крайне сложно. Аристотель между делом заметил (Политика, 1312a4), что Дион презирал его за то, что он все время был пьян, и утверждалось («Говорят...», *Плутарх*. Дион, 7), что вскоре после его вступления на престол он «постоянно пил в течение трех месяцев», на протяжении которых его двор был недоступен для серьезных людей или дел и предавался пьянству, веселью, музыке, танцам и шутовству¹. С другой стороны, пропойца вряд ли мог

¹ Согласно Афиней (Arist., фр. 588 Rose), Аристотель утверждал, что он «иногда» пьянствовал по три месяца.



получить рекомендацию высокомерного¹ моралиста Диона, не говоря уже об Архите. Ясно одно, что он был ленив, безволен и полагался на советников, которые ненавидели и боялись Диона. Платон, который взялся за Дионисия по причине своей преданности и доверия Диону, убедившись в том, что философ из него не получится, когда Дионисий уже присвоил собственность Диона, сказал только, что в конце концов он не так зол на Дионисия, как на самого себя и на тех, кто заставил его броситься в сицилийский водоворот в третий раз.

История злоключений Платона в Сицилии рассказывалась часто, и я намеревался только кратко ее резюмировать. Оказалось, однако, что перечитывание источников пролило больше света на его характер, чем предыдущие рассказы, а порой что-то представляло в ином свете. Все это, возможно, следует иметь в виду при рассмотрении его сочинений. Вторая причина пересказа этой истории в данном томе заключается в том, что при попытках датировать диалоги они часто определяются как появившиеся раньше или позже первого, второго или третьего путешествия Платона в Сицилию; при этом значение подобных утверждений нельзя оценить без некоторого понимания цели и результата самих визитов.

Об оставшихся тринадцати годах его жизни известно мало. И Седьмое, и Восьмое письма были написаны после смерти Диона, показывая Платона хотя уже и не активным участником, но стремящимся давать советы соратникам Диона, при условии, что, по его словам, они искренне желают осуществить намерение Диона,

Когда Дионисий был предоставлен сам себе после смерти отца, он, скорее всего, предался излишествам, к которым при дворе многие его поощряли. Однако не обязательно верить в буквальную правдивость таких историй, как у Плутарха.

¹ Ср. с Письмом IV, 321b–c.



а именно больше не подчинять Сиракузы автократам, но «украсить и облечь их в одежды свободы» (336a) — свободы под управлением закона. Пусть победители выберут лучших мужей из всей Эллады и поручат им беспристрастное составление законов. Пусть они также (поскольку в этом единственная надежда положить конец гражданскому противоборству) воздержатся от любых актов возмездия и продемонстрируют, что хотят и способны служить законам. В Восьмом письме, обьявив, что говорит от имени Диона, он даже называет по именам триумвират, который хотел бы видеть во главе конституционной монархии. Два других письма, по мнению большинства исследователей подлинные, свидетельствуют о его непрекращавшейся заботе о Дионе до смерти последнего и его чувствительности к мнению о собственных действиях в Сиракузах. В Четвертом письме он поздравляет Диона с первоначальными успехами, интересуется дальнейшими новостями и напоминает ему, что на человека в его положении возлагается особая обязанность действовать справедливо, правдиво и великодушно. Третье, номинально адресованное Дионисию, обвиняет его в искажении фактов и обобщает прошедшие события в форме оправдания собственного поведения Платона. В общем, однако, он был, по его словам (Письмо VII, 350d), «исполнен горечи при воспоминании о своих сицилийских путешествиях и бедах», и, благополучно оказавшись в Афинах, он, по-видимому, с облегчением вернулся к философии и умиротворенно сотрудничал в Академии со своими учениками и коллегами. Поскольку с ним был Аристотель, уже не ученик, но академик с семилетним стажем, не говоря уже о Евдоксе, Спевсиппе и других выдающихся и независимых умах, то в оживленных дискуссиях недостатка не было. Много времени также должно было уйти на написание двенадцати книг «Законов», последние штрихи к которым не позволила добавить смерть.



2. ФИЛОСОФСКИЕ ВЛИЯНИЯ

Платон мыслил не в интеллектуальном вакууме. Некоторые самые глубокие и оригинальные идеи пришли к нему в результате попыток решить проблемы, завещанные его предшественниками, к которым он проявлял живейший интерес. Аристотель говорит, что философия Платона напоминает пифагорейскую, но со своими особыми чертами. Вклад, сделанный предыдущими философами в его собственное учение о «причинах»¹, среди которых он упоминает Платонову теорию идей, он обсуждает в первой книге «Метафизики». Своим особым характером она, по его словам, прежде всего обязана первоначальной рефлексии идеи Гераклита о том, что весь чувственный мир пребывает в постоянном изменении и потому не может быть предметом знания. Под этим впечатлением Платон слушал Сократа, который оставил изучение природы ради этики, но в этой сфере искал универсальное и обращал внимание на важность определения. Оба взгляда казались Платону верными, и, чтобы их согласовать, он предположил, что определения, которых требовал Сократ, должны применяться к реальностям, не воспринимаемым чувствами, полагая невозможным, чтобы всеобщее определение применялось к чему-то из чувственного мира, поскольку вещи постоянно изменяются. «Он подобные реальности, — продолжает Аристотель, — назвал идеями [по-гречески — *ideai*, отсюда наша теория идей], и говорил, что чувственные вещи существуют отдельно от них² и в соответствии с ними».

¹ Метафизика А, 987а 29ff. Я взял «причины» в кавычки, поскольку аристотелевский термин *aitiai* гораздо шире, хотя другого подходящего перевода нет. Повторяя рассказ о происхождении теории идей в книге М (1078b12ff.), он уже не упоминает пифагорейцев.

² Росс по поводу 987b8, 161 говорит, что *εἶναι* трудно поставить после *παρὰ ταῦτα*, и следует брать его с *λέγεσθαι*. Поэтому он



Затем Аристотель переходит к сравнениям с пифагорейством, точность которых вызывает вопросы¹. Я упоминаю здесь данный пассаж только с тем, чтобы отметить, что помимо того, что можно узнать из самих диалогов, есть также внешние свидетельства влияния на Платона других философов, достойные изучения и оценки. Если говорить о пифагорейцах, нам также известно о его личных отношениях с Архитом и другими, которые он наладил и поддерживал во время поездок на запад.

Стоит ли говорить, что в диалогах главным вдохновителем Платона большую часть жизни был Сократ. В их огромном большинстве он всегда играет ведущую роль, даже в «Теэтете» и «Филебе», которые, судя по всему, Платон написал в совершенно зрелом возрасте. Однако нам следует оценить смысл разительной перемены, связанной с этим периодом. В «Пармениде» Сократ — молодой человек, остающийся в тени старшего и уважаемого Парменида, и, несмотря на то что поначалу его роль важна, на протяжении четырех пятых всего текста он хранит молчание. В «Софисте» и «Политике», которые следуют за «Теэтетом», он после нескольких вводных ремарок уступает место незнакомцу из Элеи и аналогично в «Тимее» — пифагорейцу Тимею из Локр.

Свою осведомленность в досократических космологических и физиологических теориях Платон показывает в знаменитом пассаже из «Федона» (95eff.), где

дает довольно странный перевод: «...и он сказал, что чувственные вещи были названы по ним, и были названы так, как они названы, благодаря их связи с ними». В таком случае, когда через шесть строк дальше идет *παρά τὰ αἰσθητά...* *εἶναι* (и повторяется позже), то мы должны придавать *παρά* другой смысл. Я нахожу это более затруднительным. В М 1078b30 и 31 он использует слова *χωρίστᾱ* и *ἐχώρισαν*.

¹ Г. Чернис поставил под сомнение историческую достоверность всего пассажа. См. его АСРА, 109, прим. 65, 180, прим. 103 и 193.



Сократ, чтобы адекватно ответить на вопрос Кебета, говорит, что должен начать с вопроса о том, как вещи рождаются и как исчезают. Влияние Гераклита просматривается в «Пире» (207d), когда Диотима описывает наши тела как пребывающие в непрерывном процессе изменения и обновления, касающегося волос, плоти, костей, крови и остального¹. В «Кратиле», 402a, по имени упоминается Гераклит в связи с его знаменитым сравнением мира с рекой, в которую нельзя войти дважды (т. I, 791ff). В «Тезетете», 152e, он упоминается вместе с Протагором и Эмпедоклом как сторонник возникновения всех вещей от движения и смешения, в отличие от Парменида — единственного, кто отрицал движение; и далее в том же диалоге последователи Гераклита высмеиваются как люди, с которыми невозможно иметь дело (179eff.). Верные своему учению, они пребывают в постоянном движении. Они не умеют спорить, но сыплют загадочными фразами, как стрелами, и среди них нет учителей или учеников, поскольку каждый полагает себя вдохновенным, а остальных — полными невеждами. Можно напомнить выпад Аристотеля в адрес Кратила, который, по его словам (Метафизика, 1010a10–15), был так потрясен невозможностью остановки хоть на миг потока перемен, что счел невозможным любое высказывание и просто шевелил пальцем. В «Софисте» 242d (т. I, 711f.) Платон демонстрирует, что он оценил всю парадоксальную строгость учения Гераклита, которую остальные в большинстве своем упустили.

Величайшее самостоятельное влияние на Платона после Сократа оказал Парменид, титан мысли среди до-сократиков, к дерзкому тезису которого о том, что, согласно всем рациональным доводам, движение и изменение невозможны, следовало подходить, не уклоняясь от его явно неопровержимых предпосылок. Я уже ссы-

¹ См.: Т. I, 759f.



лался на диалоги, в которых лидируют он или его эллатский последователь, а в «Теэтете» (183e) Сократ отказывается братья за критику Парменида, поскольку его личность всегда внушала ему, выражаясь словами Гомера, «и почтение, и ужас». В этом определении нет и следа иронии. Здесь у Платона и вновь в «Софисте», 217c, он ссылается на свою состоявшуюся в юности (несомненно, воображаемую) встречу с Парменидом, которая является темой одноименного диалога. Актуальные цитаты из поэмы Парменида встречаются в «Пире», 178b, и «Софисте», 237a. Значительная часть «Софиста» посвящена использованию глагола «быть» исключительно в абсолютном смысле, с тем следствием, что, как он утверждает, о том, «чего нет», нельзя ни сказать, ни помыслить. Софистическое злоупотребление ограниченным выбором между «бытием» и «небытием» было высмеяно Платоном в «Евтидеме», где аргументируется, например, что желать кому-либо, чтобы он не был тем, кто он есть (например, невеждой), равносильно в итоге желанию, чтобы его больше не было, то есть его погубили (283c–d). В «Софисте» ему пришлось постараться показать, что «то, чего нет, в некотором отношении обладает бытием», поскольку «не есть» должно означать только «отличается от». Другим способом, которым поначалу Платон видоизменил грубую дихотомию Парменида, было введение промежуточной онтологической категории между бытием и небытием, а именно мира становления. Не обладая статусом полного, неизменного бытия, оно не могло быть объектом полного знания, но только *doxa*, веры или мнения. Тем не менее «верования смертных» не были абсолютно ложными, как утверждал Парменид (фр. 1.30), пребывая где-то между знанием и невежеством, так как их предмет находился между бытием идей и чистым небытием¹.

¹ О современных попытках, например Властоса, отрицать какою-либо веру Платона в «уровни реальности», см. ниже.



Поскольку в основном философия Платона непредставима без возвышающейся на ее заднем плане фигуры Парменида, покажется неожиданным, что он не упоминается Аристотелем в его рассказе о зарождении теории идей. Возможное объяснение, если не оправдание, состоит в том, что это делается при рассмотрении более ранних взглядов на определенный предмет — причины возникновения и уничтожения. Он отмечает то, что Платон это исследует, но поскольку Парменид и его последователи просто отрицали, что как движение, так и рождение и исчезновение вообще имеют место в реальности, то их, по его словам (986b12–17, 25–26), следует отбросить «как не имеющих отношения к данному исследованию причин».

Рассказ о пифагорейцах в первом томе показал, насколько трудно отделить их философию от платоновской. Само слово *philosophia*, как его использует Платон (с. 204), выступает связующим звеном между ними и его интерпретацией философского понимания в терминах религиозного очищения и спасения (204f.), его страстью к математике как мимолетному видению вечной истины (213), его разговором о родстве всей природы, о реинкарнации, бессмертии и теле как временной могиле или темнице души (311), его выбором музыкальной терминологии для описания состояния души (317 с прим.), в особенности в музыкально-математическом рассказе о композиции мировой души, который он вкладывает в уста Тимея из Локр (214), и, наконец, его принятием учения о музыке сфер в мифе об Эре — все это свидетельствует о тесных взаимоотношениях двух учений, в которых Платон выступает последователем. Фактически он обратился к пифагорейцам за помощью в решении двух наиболее серьезных проблем, с которыми столкнулся, пытаясь поставить на прочную философскую основу преимущественно моральные учения Сократа. Поиск этических норм привел Сократа к требованию всеобщих определений,



но всеобщие определения неприменимы к миру, пребывающему в Гераклитовом потоке. Если Сократ прав, тогда вне мира обычного чувственного опыта должны существовать неизменные реальности. Два вопроса, которые отсюда возникли, состояли, во-первых, в том, есть ли какое-то доказательство существования таких неизменных истин? Во-вторых, если они действительно существуют, как можем мы обладать каким-либо достоверным знанием об их природе? Как возможно уму выйти за пределы опыта и перекинуть мост между миром перемен и неизменными, вечными идеями? Ответ на первый вопрос для Платона лежит в сфере математической истины, которая была в основном открыта пифагорейцами и благодаря обнаружению ее применимости к музыке рассматривалась ими как первопричина порядка и *harmonia* во Вселенной. Поэтому в математике, как она тогда понималась, Платон имел наглядный пример существования истины вне эмпирического мира. Утверждение, что треугольник состоит из трех прямых линий, является истинным, однако это не истина о любом треугольнике, нарисованном человеком, поскольку линия по определению обладает длиной, но не шириной и потому является невидимой. Треугольники из опыта только приближаются к истине, так же как справедливый поступок на земле приближается к вечной идее справедливости. Современное объяснение математической истины как аналитической или тавтологической было невозможным для Платона, как и для любого мыслителя того времени.

Второй вопрос получил свой ответ благодаря развитию пифагорейской теории реинкарнации. Как он объясняет в «Меноне» и «Федре», наши души бессмертны, но подвержены циклу рождений в смертных телах. Они проводят больше времени вне тела, чем в нем, и в бестелесном состоянии имеют возможность видеть идеи непосредственно и ясно. Опыт рождения и загрязненности телом причиняет забывчивость, но несовершенные



приближения к идеям могут стимулировать воспоминание самих идей. Само по себе видение вещей, будь то моральные поступки, круги и треугольники или проявления физической красоты, которые все несовершенны, никак не может, с точки зрения Платона, привести в наш ум знание о совершенстве, как и не можем мы вывести, основываясь на них, стандарт, посредством которого можно проводить между ними различие, но их видение с необходимостью предшествует нашему становлению на путь воссоздания этого знания.

В «Меноне» (т. II, 392) Платон демонстрирует свое знакомство с теорией ощущений Эмпедокла, идеям которого во многом обязана физиология «Тимея». Анаксагор критикуется в «Федоне» (97b, 274f.) и то его открытие, что Луна получает свой свет от Солнца, упоминается в «Кратиле» (409a, 306). Отношения Платона с Демокритом — интригующий, но провокационный вопрос, поскольку Платон его никогда не упоминает, хотя невозможно поверить, что он не был знаком с его сочинением, или в то, что был знаком, но не отреагировал резко. Между ними есть любопытное сходство. Демокрит называл высшие реальности *ideai* (т. II, 646, прим. 1), хотя в его понимании это были миллионы твердых физических атомов неопределенной формы. Эти высшие реальности недоступны «порочному познанию» с помощью чувств и, подобно идеям Платона, постигаются только мышлением (462). В силу этого он был опасным противником, но в основном это было связано с тем, что он придерживался крайне еретического учения, отрицающего во Вселенной цель в пользу бездушного, иррационального механизма. Платон прежде всего должен был иметь в виду его, когда в «Тимее» выступил с математическим атомизмом, который мог быть только созданием Ума¹, и в «Законах» осуждал атеистических

¹ Ср.: т. II, 763; о рискованности допущения слишком тесной связи между атомизмом Демокрита и Платона см.: ib., 668, прим. 1.



философов, приписывавших происхождение и природу космоса случаю¹. Наконец, нам показано в третьем томе, как основательно Платона занимали споры Сократа с воззрениями великого поколения софистов пятого века. Протагор, Горгий и Гиппий схлестываются с ним в диалогах, названных их именами, и часто появляются вместе с Продиком, Фрасимахом и другими, или выносятся на обсуждение их взгляды. Я придерживаюсь того мнения, что у Платона эти персонажи представляют сами себя, не являясь олицетворениями его современников, но маловероятно, чтобы он игнорировал последних, хотя, кроме Исократы, не упоминает их по именам. Его излюбленные выражения — такие как «одна теория», «некоторые люди», «я встречал многих таких», «юноши и недоучки», «те, кто верит лишь тому, что можно пощупать руками», «более изощренные умы» и т. д. Каким бы ни был мотив упоминать их анонимно, вполне возможно, что за этими фразами скрываются спорщики, с которыми он был персонально знаком. Среди имен, которые угадывались в разные времена, мы находим Антисфена, Евклида с его мегарийскими друзьями и Аристиппа².

Этот краткий предварительный обзор, посвященный тому вниманию, которое Платон уделял мыслям своих предшественников и современников, призван напомнить, что история греческой философии представляет собой, даже в своих величайших фигурах, постоянный прогресс. В данном томе нам предстоит изучить не совершенно новый маршрут, но его высшую точку, поэтому важно иметь в виду предыдущие стадии. Это не принижает Платона. Величие архитектора не колебать ни упоминанием материалов, которые он использовал для воплощения грандиозного замысла, ни даже тем, что он изучил классическую и ренессансную

¹ Законы, 889aff. См. также: т. I, 282 и т. III, 173f.

² Возможность того, что Платон имеет в виду их воззрения, затрагивалась в т. III, 316–319 и 325f. (Антисфен), 755f. (Аристипп), 764f. (Евклид). См. также предисловие.



архитектуру, если этот архитектор — Рен. Оценивая Платона в сравнении с другими мыслителями, можно руководствоваться ошибочной слепой пристрастностью, тем ощущением, что допустить их сколь-нибудь значительное влияние на его ум означает принизить его оригинальность. На самом же деле они обеспечивают важные ключи к ее пониманию. По моему убеждению, это особенно верно в отношении его пифагорейских друзей. Некоторые критики опускают Пифагора на уровень своего рода мага, а его доплатоновских последователей изображают религиозными мистиками с веером иррациональных табу и предрассудочным поклонением числам. Напротив, свойственный им всесторонний интерес к религии, математике, естествознанию и политике позволяет понять существенное единство Платоновой мысли, в которой мы ошибочно выделяем логические, метафизические, естественно-научные или политические моменты. Осознание их единства может только углубить нашу признательность гению, который его достиг.

▣ III. ДИАЛОГИ

1. КАНОН

Если не считать писем, рукописное наследие Платона полностью состоит из диалогов, которые все сохранились (элементы диалога присутствуют даже в «Апологии Сократа»). Это уже второй вопрос, все ли дошедшие до нас диалоги принадлежат Платону. Диоген Лаэртский (3.62) перечисляет десять из них, которые в античности были признаны подложными. До нас из этого списка дошли рукописи «Демодока», «Сизифа», «Эриксия», «Аксиоха» и «Алкиона» вместе с еще двумя, не упомянутыми Диогеном и озаглавленными соответственно рассматриваемым в них темам: «О справедливости» и «О добродетели». У нас нет причин ставить под сомнение античный вердикт или навязывать какие-либо из них Платону¹. Остальные имеют почтенную родословную, будучи собраны и сгруппированы по три (по аналогии с трагедиями) еще при Аристофане,

¹ Апокрифические диалоги изданы в редакции и переводе Ж. Суйе (J. Souilhé) в собрании Budé (Paris, 1930).



смотрителе царской библиотеки в Александрии в III в. до н. э., а также разбиты на девять групп по четыре в начале (или незадолго до) нашей эры¹. Последняя систематизация полностью воспроизведена Диогеном, и естественный вывод из его информации заключается в том, что по составу она идентична более ранним группам. Обнадеживает тот факт, что диалоги хранились в огромной библиотеке Птолемеев, где за ними присматривали некоторые выдающиеся ученые и критики. Копии получали из библиотеки Академии царские посланники².

Некоторые из диалогов, входящих в канон тетралогий — «Алкивиад второй», «Соперники», «Гиппарх» и «Послезаконие», — в античности иногда считались

¹ Диоген Лаэртский, 3.56–62, приписывает систематизацию по трилогиям «иным, в том числе грамматику Аристофану». Он приводит состав пяти трилогий и говорит, что остальные диалоги «беспорядочно располагаются поодиночке» [пер. М. Л. Гаспарова]. Публикацию по тетралогиям он приписывает «Фрасилу», обычно, хотя и несколько неправдоподобно, отождествляемому с Фрасиллом [из Менды], любимым астрологом императора Тиберия (о нем см.: *Gundel W.* // RE, 2. Reihe, II. Halbb. 581–583). Мне не известно, почему Грот и Тэйлор называют его ритором, но Лонгин (*ap. Porph., v. Plot., 20*) упоминает его имя наряду с теми, кто писал о принципах пифагорейства и платонизма. В любом случае существуют некоторые свидетельства о том, что деление на тетралогии существовало раньше. См.: *PMW. 10f.; Leisegang H.* // RE, 2363. Совсем недавно Дж. А. Филип (*Philip J. A.* // *Phoenix*, 1970, 298 и 300) отрицал, что так группировать начал Фрасилл.

² Согласно Гроту (I, 152), Деметрием Фалерским. О преемстве библиотеки Академии и его значении для установления подлинности Платоновского корпуса см.: *ib., 133ff.* и *Field G. C. P. and Contemps., 47f.* (возражение Гомперцу, отрицавшему существование библиотеки, где хранились сочинения Платона). Грота критикует Целлер, 2.1.444ff. О разрушении Академии, включая библиотеку, Суллой в 87 г. до н. э. см.: *Dörrie W. Erneuerung des Platonismus, 18f.* Полностью вопрос обсуждает Дж. А. Филип в статье «The Platonic Corpus» // *Phoenix*, 1970. Он отстаивает «более или менее каноничный академический текст», восходящий к IV столетию, как непосредственный источник того, который хранился в Александрийской библиотеке.

сомнительными¹. Сегодня отстаивается подлинность только «Послезакония», остальные же не имеют особого значения. «Послезаконие», согласно Диогену (3.37), приписывалось ученику Платона Филиппу Опунтскому, который также скопировал «Законы». В отношении остальных атрибуция была разной, например, Фаворин (ар. Диоген Лаэртский, 3.62) приписывал подложного «Алкиона» некоему Леонту, а Афиней (11.506с) — Никию из Никеи. Ни о том, ни о другом сведений нет. Впоследствии, до конца XVIII в., Канон принимался без вопросов, но ко времени Грота его перестали учитывать и проверяли каждый диалог по другим свидетельствам — как внутренним, так и внешним, словно его включение в тетралогии не имело значения. «Внутренние свидетельства» зачастую означали произвольное мнение критиков по поводу того, что является «подлинно платоновским», а что — недостойно великого человека. Некоторые из их резонов теперь выглядят не лучше, чем у стойка Панетия Родосского, который (если рассказ правдив)² отвергал «Федона» по той причине, что не верил в бессмертие и не мог допустить, чтобы Платон стремился его обосновать.

Девятнадцатый век приложил все силы, чтобы лишить нас ценнейших частей платоновского наследия. Все нижеперечисленные диалоги отвергались тем или иным исследователем: «Евтифрон», «Апология Сократа», «Лахет», «Лисид», «Хармид», «Гиппий больший», «Гиппий меньший», «Алкивиад первый», «Менексен», «Ион», «Менон», «Евтидем», «Кратил», «Парменид»,

¹ Ссылки см.: Zeller E., 2.1.441, прим. 1 или Leisegang H. // RE, 2365.

² Источники см.: Grot G. I, 157, прим. t. Целлер в длинном примечании (2.1.441, прим. 1) подвергает это сомнению, как и Робен (Pl., 30, прим. 1), и другие, опираясь на аргументы Целлера. На меня они не производят такого впечатления, как на них. О еретическом отрицании Панетием бессмертия см.: Rist J. M. Stoic Phil., 184f.



«Софист», «Политик», «Филеб», «Критий», «Законы», «Послезаконие»¹. До сих пор нет единого мнения по поводу «Алкивиада первого», «Иона», «Менексена», «Гиппия большего» и «Послезакония», но большинство ученых согласны в том, что если лишиться остальных, то можно вообще оставить изучение Платона. К счастью, этого делать не придется, однако принадлежность Платону некоторых диалогов из Фрасиллового канона, которые по-прежнему отвергает большинство ученых вслед за Гротом, исключавшим весь список (и его аргументы до сих пор заслуживают внимания), продолжает отрицаться. Это «Алкивиад второй», «Гиппарх», «Соперники», «Минос», «Феаг» и «Клитофонт»². Все они короткие и поверхностные, поэтому вопрос об их подлинности не столь важен для исследователей Платона³.

До сих пор я рассуждал так, словно Александрийский канон, который прослеживается до III века до н. э., был самым ранним в античности свидетельством для признания диалогов платоновскими, но делал это только для того, чтобы пока не упоминать самый старый и неопровержимый источник, а именно Аристотеля. Бониц методично разделил приводимые им выдержки из Платона на четыре категории⁴: цитируемые вместе с именем Платона (или в некоторых случаях Сократа) и названием сочинения — это «Федон», «Государство», «Пир»,

¹ См.: Zeller E., 2.1.475ff. с примечаниями, и относительно «Законов» — 976, прим. 2; относительно «Апологии»: Grote G. Pl., I, 281, прим. a (Ast); относительно «Лакхета» и «Лисида»: Raeder H. P.'s Ph. Ent., 91, прим. 2 (Madvig).

² О «Феаге» см.: т. III, 603, прим. 1. Калоджеро и Фридлиндер принимают «Гиппарха». См. у последнего: Plato., vol. II, 127f., 319, прим. 1.

³ Более полное, при этом краткое и ясное изложение ситуации (на 1926 г.) см.: Taylor A. E. PMW, 10–16.

⁴ Index Aristotelicus, Arist. Opera, vol. V. 598ff. В том, что следует дальше, присутствие одного и того же диалога в нескольких категориях, разумеется, означает только то, что ссылка на него встречается несколько раз в разной связи.



«Менексен»¹, «Тимей» и «Законы»; цитируемые как принадлежащие Платону (без названия диалога, но легко идентифицируемые) — это «Менон», «Государство», «Федр», «Теэтет», «Софист», «Филеб», «Тимей», «Законы»; аналогично, но с упоминанием Сократа (как участника диалога) — «Апология», «Протагор», «Евтидем»; цитируемые по названиям без упоминания Платона — «Горгий» («Каллик в „Горгии“»), «Менон», «Федон», «Федр», «Гиппий меньший», «Тимей». Есть, кроме того, несомненные ссылки на конкретные пассажи из этих диалогов без упоминания автора или названия, а также на «Политика».

2. ХРОНОЛОГИЯ

Поскольку философская активность Платона продолжалась по меньшей мере пятьдесят лет, очевидно, что исследователям его мысли важно определить хотя бы примерно хронологическую последовательность его сочинений, если не абсолютные даты их написания. Это трудная задача, которая в прошлом приводила к довольно разным результатам. Обращалось внимание на четыре типа средств, которые я упоминаю в порядке возрастания их объективности².

2.1. Литературная критика

Многие ученые пробовали расположить диалоги в таком порядке, который отражал бы развитие литературного таланта Платона, претендуя на способность

¹ «Пир» и «Менексен» понимаются, соответственно, под τὰ ἐρωτικά и ὁ ἐλιτάφιος.

² Я опускаю возможность датировки относительно сочинений других авторов (примененной, например, Риттером; см.: Diès A. A. de P., 246f.), результаты которой как малозначительны, так и ненадежны. Я согласен с Филдом (P. and Contemps., 65), что «этот источник информации лучше совсем отбросить».



судить об относительной «зрелости стиля», «владении драматургическими приемами» или «художественной силе», которую демонстрируют диалоги. Так, Тэйлор (PMW, 20 и 235), рассуждая о совершенстве и жизненности драматической портретики, утверждал, что «Протагор» не может быть ранней работой, поскольку это «величайшее произведение искусства». Напротив, Адам (Prot., xxxiv) считал, что «драматическая страстность» и другие черты диалога — «все указывает на сравнительно раннюю дату». С другой стороны, «Менона» Тейлор находил «сырым», объясняя это тем, что в нем Платон с ходу принимается за главную тему дискуссии. Помимо того, что вопрос, заданный в самом начале «Менона», драматически совершенен, сразу же передавая юношескую импульсивность его характера, которая далее, по мере развития диалога, подчеркивается неподражаемыми штрихами, справедливо также и то, что в целом диалоги Платона с возрастом становятся *менее* художественными. Что может быть драматичнее, чем вступительные сцены «Хармида» или «Лисида», хотя один из них все, а другой — большинство исследователей относят к раннему периоду. Платон начинает с того, что живописует Сократа, выполняющего свою миссию, и постепенно все больше занимается развитием позитивных учений. Он сохраняет форму диалога, снижая его драматизм и художественность и позволяя Сократу произносить нехарактерно длинные речи, прерываемые только одобрительными репликами слушателей. Некоторые критики XIX века считали «Протагора» произведением, написанным Платоном в юности, до смерти Сократа, даже (согласно Асту) еще в двадцатидвухлетнем возрасте. Вилаговиц не мог себе представить, чтобы Платон с таким легким сердцем изображал Сократа после его казни, тогда как сегодня общепризнанно, что «Протагор» был написан гораздо позже нее¹.

¹ Относительно Аста см.: Grote G. Pl., I, 197 (который был не согласен); относительно Вилаговица — его Pl., I, 149: «Таким



В античности утверждалось, что первым диалогом Платона был «Федр», «поскольку в теме присутствует что-то юношеское», и его радостная, летняя атмосфера и разговоры о любви привели к тому же заключению и других. Никто из ученых сегодня не поддержал бы утверждение Шлейермахера, что не только «Федр», но и «Парменид» демонстрирует очевидные признаки юности Платона. Штенцель (PMD 152) открыто признал, что «великолепный аргумент „Федра“ выставляет в глупом свете все наши хронологические представления» на том основании, что, будучи «аутентичным сократическим диалогом», он содержит в себе более поздние учения¹.

Можно привести еще примеры, но и эти довольно отчетливо показывают, что, с восхищением признавая литературное и драматургическое мастерство Платона и проследивая его развитие от ученичества к зрелости, мы рискуем его серьезно недооценить. Любой вдумчивый читатель диалогов Платона не должен испытывать удивления по поводу того, что в свои поздние годы он сохранял способность живо и сочувственно описывать радости и муки юношеского *eros* — ведь он, когда ему было уже за семьдесят, мог оплакивать Диона, «который

видел его Платон, но после мученической смерти Сократа он должен был изобразить его человеком, достигшим своей цели: следовать только Логосу». Я знаю только одного ученого, который сегодня считает «Протагора» написанным до смерти Сократа (при этом по другим основаниям, нежели Виламовиц), а именно: Fischer J. L. *The Case of Socrates*, 62, прим. 4.

¹ Об античных свидетельствах (Диоген Лаэртский, 3.38 и т. п.) см.: Thompson W. H. *Phaedrus*, xxiii–xxv. О Шлейермахере и других, согласных с его мнением: Grote G. *Pl.*, I, 197 и Raeder H. *P.'s Ph. Ent.*, 247. Другие, хотя и отвергают абсурдное представление, что «Федр» был первым диалогом Платона, все равно склонны к тому, чтобы датировать его относительно рано, объясняя это, подобно информанту Диогена, «юношеской природой» его темы: они не могут поверить, что такое живое описание чувственной любви принадлежит мужчине после пятидесяти! Далее о «Федре» см. ниже.



своей любовью свел мою душу с ума». На основании комизма и забавной портреттики «Протагора» были сделаны диаметрально противоположные заключения о дате его создания. Трудно понять, что вкладывается в выражение «аутентичный сократический диалог»: если под этим понимать аутентичное сократическое содержание, то этого не скажешь, как подчеркивает Штенцель, о «Федре», но если это означает только то, что Сократ является главным оратором, тогда это справедливо также в отношении «Филеба», являющегося, по общему признанию, поздним произведением. Единственная литературная черта, которую можно безоговорочно увидеть в Платоне, — это его гибкость, и в глазах тех, кто хотел бы привязать его определенные литературные склонности к определенным датам, он всегда будет оставаться лебедем, в которого (согласно греческому комментатору) однажды превратился во сне: он перелетал с дерева на дерево, смеясь над людьми, безуспешно пытавшимися его поймать. Тем не менее соблазн полагаться подобным образом на личные впечатления всегда был и, несомненно, будет оставаться непреодолимым.

И все же есть интересный пассаж, где сам Платон комментирует свой выбор литературной формы. Большинство диалогов написано в форме прямой речи, когда имена говорящих ставятся перед их словами, как в тексте пьесы. Однако некоторые, в том числе самые важные — «Государство», «Федон», «Пир» и «Федр», — написаны в форме рассказа. Они могут начинаться с краткого драматического вступления, в котором Сократ соглашается передать своему другу состоявшийся разговор, что он и делает в основной части диалога. Данный метод, очевидно, имеет те художественные преимущества, что Сократ может описать сцену и участников, но со временем Платон избрал другой вариант. Беседа, составляющая основную часть «Тезтета», вводится в текст как чтение записи, которую сделал со слов Со-



крата Евклид. Он, однако, поясняет, что придал ей форму не рассказа от лица Сократа, но реального общения, чтобы избежать докучливых повторений «я сказал», «он ответил», «он согласился» и т. п. Здесь можно усмотреть программное заявление со стороны Платона, предполагающее, что любой диалог в нарративной форме следует считать созданным раньше «Теэтета». Поскольку ни одному из диалогов, которые по другим основаниям считаются более поздними, такая форма не свойственна, это вроде бы подкрепляет версию их более позднего написания, хотя нельзя забывать о том, что большинство диалогов, считающихся более ранними, написано в строго драматургической манере. Интересно, что «Парменид», диалог, который, по общему признанию, тесно связан с «Теэтетом», хотя одни помещают его сразу после него, а другие — до¹, начинается с продуманного вступления в форме сообщения, в котором «он сказал» встречаются (хотя и ненавязчиво), но незаметно исчезают, начиная примерно со второй четверти диалога (в 137с) и больше не появляются. Выглядит так, словно Платон уже устал от этого метода композиции и готов к перемене, анонсированной в «Теэтете».

2.2. Философские соображения

Как путеводитель по относительной хронологии диалогов эти соображения могут с большим правом претендовать на наше внимание, однако их применимость тоже ограничена. Кажется естественным, что мысль философа должна демонстрировать логический порядок развития. Вначале он получает определенные результаты, а затем, опираясь на них, решает другие проблемы, также он должен пытаться найти ответы на одни вопросы, прежде чем будет готов справиться

¹ О ссылках на «Парменида» в «Теэтете» и «Софисте» см. ниже.



со следующими. Кроме того, он может поменять свое мнение. Проследить такое развитие бывает легко у философа, пишущего систематические трактаты, и таких большинство. Труднее это обнаружить в диалогах Платона — уникальной форме литературы, несравнимой с диалогами философов нового времени, таких как Беркли или Юм, где участники подобны манекенам, а драматический элемент роли не играет. В любом случае эти авторы писали также и трактаты. Платон никогда не выступает лично, и каждый из его диалогов представляет собой завершённое произведение искусства. Во многих человеческий элемент является первостепенным и спор подогнан под персонажей, а не наоборот. «Протагор» — выдающийся, но никоим образом не единственный пример. Здесь происходит столкновение личностей и точек зрения, в чем Платон иногда кажется более заинтересованным, чем в получении каких-то выводов, которых даже может и не быть, причем характер каждого собеседника выписан столь индивидуально, что ни о ком нельзя сказать, что он олицетворяет самого Платона. Несомненно, ближе всех к этому Сократ, но ожидается ли от нас, что мы будем сочувствовать ему на протяжении всего диалога? Он также приноравливается к своей компании и применяет достаточно разные подходы, когда говорит с почтительным юным поклонником, таким как Хармид или Лисид, блестящим учеником Теэтетом, грозным софистом Протагором или же подшучивает над самовлюбленностью лишенного чувства юмора Гиппия, ложной самоуверенностью Евтидема и Дионисодора. Кроме всего прочего, элементы религии, поэзии, мифа и другие черты, такие как возвеличение сублимированной половой любви в качестве подлинных врат в философию, вызывают очень разные реакции у разных читателей и делают крайне субъективными любые предположения о том, что «буквально» имел в виду Платон (абсурдный, но часто задаваемый вопрос) и что свидетельствует о его «незрелости», а что — о «развитии».



Если бы мы знали относительную хронологию диалогов, было бы интересно проследить по ним такое развитие, но учитывая характер диалогов, мы не можем восстановить процесс, как сказал Филд (P. and Contemps., 64): «Также получается, что при таком характере диалогов не стоит надеяться установить логический порядок развития мысли, которая в них заложена, и затем применить это как доказательство хронологического порядка». Он указывает на «поразительное расхождение результатов», которые дает этот метод, по сравнению с относительным согласием между всеми, кто избрал более объективный критерий лингвистического анализа, и считает этот метод обреченным на неудачу, поскольку «здесь видны попытки не просто втиснуть Платона в какие-то рамки, но каждый пытается навязать ему свои собственные». Это слишком грубо. Действительно, существует одно значительное расхождение между интерпретаторами Платона, способное повлиять на их суждение по этому вопросу: а именно между теми, кто полагает, что на протяжении долгой жизни Платона его философия подверглась столь радикальным переменам, что поздние диалоги опровергают учение, на основе которого создавались ранние, и теми, кто, подобно покойному Полу Шори, настаивает на существенной преемственности и единстве его мысли. Шори пишет (Unity, 5): «Попытка основать такую хронологию на видоизменении и совершенствовании учения Платона привела к преувеличению его непостоянства, что нарушает все нормальные принципы буквальной интерпретации и лишает его мысль всей интеллектуальной глубины».

Тем не менее трудно себе представить, чтобы критерий философского развития, поверяемый, разумеется, любым другим доступным свидетельством, был бесполезен в руках добросовестного ученого-историка, не преследующего особой эгоистической цели. Можно взять наглядный пример: когда в «Пармениде» Платон



выдвигает веские возражения против учения об идеях в той форме, в которой он сам изложил его в «Федоне», «Государстве» и других местах, не приходится сомневаться, что это является результатом дальнейших глубоких размышлений на эту тему, поэтому «Парменид» наверняка был написан после упомянутых диалогов. Опять-таки, мы окажемся правы, отметив перемены в отношении Платона к физическому миру: вначале он проповедовал необходимость от него отвернуться или использовать его, подобно астроному в «Государстве» (529): как первый шаг на пути к постижению невидимой реальности — «занебесной области»¹, где обитает истинное бытие, неосязаемое и невидимое (Федр, 247с), а затем стал проявлять интерес к природе как таковой. В «Тимее» (30а–b) космос и его состав предстают совершенным произведением непревзойденного мастера, настолько разумно устроенным, что в природе нет ничего прекраснее и лучше. Разумеется, все это реализовано в изменчивом материале и потому не может быть вечным или совершенно умопостигаемым, как модель, согласно которой его создавал Божественный Интеллект. Мир идей по-прежнему существует и является высшим, но если бы Платон продолжал думать о природном мире так же, как когда писал «Федона», «Федра» и «Государство», то никогда не уделил бы столько внимания не только вопросам космологии и атомного состава материи, но и деталям элементарной химии, физической основы чувств и в целом физиологии, которые мы находим в «Тимее».

Параллельно этому переносу акцента в предмете обсуждения мы обнаруживаем смену метода. Использование гипотезы, описанное в «Федоне» и «Государстве», уступает место процедуре, не лишенной с ней связи и концептуально не новой, но детально разработанной и служащей скорее иной цели. Это метод разделе-

¹ Пер. А. Н. Егунова.



ния, одобрительно упомянутый в «Федре» (265с–266b), а также проиллюстрированный и несколько затянuto примененный в «Софисте» и «Политике»¹. Определение при этом находится методом дихотомической² классификации в диалектической форме, то есть устанавливается в процессе дискуссии между двумя или более людьми. Вначале они соглашаются по поводу более широкого класса, к которому относится определяемая сущность, делят его надвое за счет добавления отличительного свойства, выбирают одно из них и снова делят и т. д. Так, в показательном упражнении в «Софисте» (218eff.) в качестве примера берется рыболов. Достигается согласие относительно того, что рыбная ловля есть искусство. Искусства делятся на творческие и приобретательские, и рыбалка относится к приобретательским. Приобретать можно по согласию или силой и т. д. Целью данного метода, очевидно, выступает *in-fima species*, что Платон называет «атомарной формой», поскольку в ней больше нельзя выделить родовые и видовые отличия (Федр, 277b; Софист, 229d). Иными словами, знание развивается по нисходящей линии, от общего к частному, и поиск завершается максимальным приближением к индивидуальному, сохраняя при этом возможность дефиниции³. Апогеем учения об идеях,

¹ «Различение по видам» упоминается в «Государстве» (454a); Платон унаследовал его от сократического определения и, возможно, других источников пятого века (т. III, 204, 439); однако его развитие в «Софисте» и «Политике» — это новая разработка.

² Платон предпочитает дихотомию, но замечает в «Политике» (287с) и «Филебе» (16d), что иногда может потребоваться деление более, чем надвое.

³ Штенцель вообще-то утверждает (PMD, 24), что разделение есть метод, цель которого — определение классов, установленных естествознанием, с целью «введения в научную сферу индивидуальной реальности». Несомненно, индивидуальная реальность находится вне сферы науки (эта дилемма сильно беспокоила Аристотеля, например, в «Метафизике» (999a24–29); ср.: Платон. Филеб, 16е), но кажется, Платон в поздние годы



предельных реальностях и самых истинных объектах знания выступает то, что называется высшими универсалиями, а прогрессом философа — восхождение ума в сферу, максимально удаленную от доступных для восприятия единичностей физического мира. Позже дело доходит до научной классификации — деятельности, за которую Академия была высмеяна в комедии, но которую поднял на значительную высоту в своих биологических трудах Аристотель; поэтому выглядело бы чистым упрямством предполагать, что развитие шло в противоположном направлении.

Можно отметить и другие возможности, например, проследить появление в философии Платона пифагорейских элементов, относительно которых вполне понятно, что они стали результатом его контактов с этой школой при посещении южной Сицилии в сорокалетнем возрасте. Надежность результатов может варьировать, и, вглядываясь в то, что теперь может казаться очевидными линиями развития, можно бессознательно испытывать влияние нашего знакомства с определенными результатами датировки стилометрическими тестами, о которых будет сказано далее.

2.3. Стилометрические и лингвистические тесты

Они покоятся на том допущении, что на протяжении достаточно долгого периода стиль и язык автора подвержены изменениям, отчасти осознанным (напри-

не менее Аристотеля пытался подойти к ней как можно ближе. Он действительно говорит в «Федре» (265d) и «Филебе» (16e), что разделению должно предшествовать объединение, то есть обозрение связанных видов для установления более широкой родовой идеи, к которой следует отнести определяемую сущность, однако на практике (в «Софисте» и «Политике») он этот этап опускает, и *summa genus* рассматривается как самоочевидность.



мер, индифферентность к хиатусам или их избегание), отчасти бессознательным. Последние имеют больше значения, особенно если речь идет о таком авторе, как Платон, который, как уже отмечалось¹, намеренно меняет стиль от сочинения к сочинению и даже в пределах одного и того же. Данный метод был применен шотландским ученым Льюисом Кэмпбеллом во введении к его редакции «Софиста» и «Политика» (1867), где в ходе подробного и кропотливого подсчета он сделал выводы о родстве некоторых более поздних диалогов посредством сравнения их словаря, грамматики, построения предложений и ритма. К счастью, есть одна фиксированная точка в виде «Законов». Этот труд не только Диогеном (3.37) упоминается как незавершенный из-за смерти Платона, а Аристотелем (Политика, 1264b26) — как написанный позже «Государства», но и демонстрирует признаки незавершенности и правки и, несомненно, является его самым поздним сочинением. Указанным методом независимо пользовались немец Диттенбергер (1881) и поляк Лютославский (1897), претензия которого на определение порядка диалогов с математической точностью была несколько завышенной и вызвала критику. С большей осмотрительностью дело продолжил Риттер, который во избежание критики со стороны Целлера пошел трудоемким обходным путем и с поразительным успехом применил его к работам современного автора, а именно Гёте, хронология творчества которого была уже известна².

¹ Г. Й. де Фризом (Vries G. J. de) в его комментарии к «Федру» (10f.). Он ссылается на ряд ученых, высказавших здравые предостережения против слишком наивной веры в свидетельства такого типа, но признает их кумулятивную значимость.

² Стилистическим исследованиям посвящена обширная литература. Вышеупомянутые работы указаны в библиографии, а относительно раннего периода в целом см.: Ueberweg F. — Praechter K. 69*–72*. Риттер отстаивает данный метод в своей работе (с историческим обзором) N. Unters. 1910, ch. 5. В статье Simeterre R. // REG, 1945, дается полезная сводка относительно



Для получения достоверных результатов требуется тщательная и полная статистика встречаемости в разных диалогах слов и выражений, особенно малозначительных, таких как частицы и краткие формулы одобрения, что даже с помощью «Lexicon Platonicum» Аста требует огромного времени и сил. Вполне естественно, что изобретение компьютера заново воодушевило исследователей, и с середины 1950-х эта техника используется не только для составления точных словарей и соответствий у классических авторов (неоценимая помощь), но и для решения вопросов относительной датировки и даже аутентичности. Однако, говоря о нашем предмете, можно отметить заявление, сделанное специалистом в этой области в ходе трезвой оценки возможностей метода: «Даже в каверзном вопросе о последовательности написания диалогов Платона исследования таких ученых, как Кэмпбелл и Лютославский, удовлетворили большинство ученых относительно *общего* порядка диалогов, хотя отдельные затруднения (например, позиции «Тимея» и «Кратила») по-прежнему остались»¹.

Общепризнанный успех стилометрического или лингвистического метода (и он немалый) состоял в разделении диалогов на три последовательные группы. Высказывается мнение, что различия между группами связаны с ходом времени или, возможно, событиями, которые могли повлиять на стиль автора, но разнообразие мнений по поводу нескольких диалогов подсказывает, что эти различия не могут быть велики. Так, одни ученые включают «Парменида» и «Тезтета» в сред-

ситуации на то время, а краткие сообщения на английском языке см.: Burnet J. *Platonism*, 9–12 и Field G. C. P. and *Contemps.*, V.

¹ Robinson T. M. *The Computer and Classical Languages* // *Class. Notes and News*, 1967. Это полезное краткое введение в предмет с библиографией, включающей периодические издания и бюллетени (многое из этого повторяется в U. of Tor. Qw., 1967, в его остроумной и взвешенной рецензии на книгу: Ryle G. *Plato's Progress*).

ную группу¹, другие — в позднюю, а третьи просто сомневаются. По философскому содержанию их действительно трудно отделить от поздней группы². «Тимей» всегда считался одним из последних, пока в 1953 г. Г. Э. Л. Оуэн не попытался изменить датировку, вокруг чего разгорелась оживленная дискуссия. Позиция «Кратила» также вызывает сомнения.

С такими оговорками общепризнанные выводы может представлять классификация Корнфорда (САН, VI, 311ff.):

Ранние: «Апология Сократа», «Критон», «Лакхет», «Лисид», «Хармид», «Евтифрон», «Гиппий меньший» и (?) «Гиппий больший», «Протагор», «Горгий», «Ион».

Средние: «Менон», «Федон», «Государство», «Пир», «Федр», «Евтидем», «Менексен», «Кратил».

Поздние: «Парменид», «Теэтет», «Софист», «Политик», «Тимей», «Критий», «Филеб», «Законы».

Что же касается порядка внутри каждой группы, то в основном существует согласие относительно диалогов двух последних групп, но меньше уверенности относительно первой³.

Если при распределении диалогов по группам пользоваться другими средствами, то можно отметить, что группы различаются также по философским интересам. Первая группа концентрируется на моральной тематике и поиске определений, характерном для исторического Сократа; во второй группе преобладает метафизический интерес, тогда как третья группа

¹ См. напр.: *Robin L. Pl.*, 43; *Field G. C. O. c.*, 67; *Kapp R. O. T. of I. in P.'s Earlier Dialogues*, 55. Капп также помещает «Федона» и «Пир» в конце раннего периода. В последних частях «Теэтета» наблюдается перемена в стиле, и Корнфорд отметил (РТК, 1), что окончание могло быть завершено через годы после начала, а в промежутке написан «Парменид».

² Ср.: *Friedländer P. Pl.*, III, 449.

³ См. таблицы: *Ross W. D. PTI*, 2.



характеризуется новыми критическими мотивами — как в онтологической, так и в эпистемологической сфере. Параллельно с этим меняется место Сократа, о чем уже говорилось (с. 33). В ранней и средней группах (и в «Теэтете», групповая принадлежность которого не вполне ясна) Сократ является центральной фигурой, но в последней, за исключением «Филеба», он вообще не принимает участия в основной дискуссии, а в «Законах» даже отсутствует.

Стилометрический метод, несомненно, доказал свою состоятельность. Риттер (Platon, I, 230f.) приводит впечатляющие таблицы, показывающие хаос, царивший до его применения, по сравнению со значительным уже достигнутым согласием. Однако здесь будет нелишне повторить предупреждение о двух возможностях, которые нельзя сбрасывать со счетов. Во-первых, написание некоторых диалогов должно было потребовать много времени. В частности, работа над «Государством» и «Законами», возможно, растянулась на годы, а другие, более короткие диалоги, могли создаваться параллельно этому. Во-вторых, кое-что свидетельствует в пользу того, что Платон всю свою жизнь старательно шлифовал и правил свои сочинения. Дионисий Галикарнасский, воспользовавшись довольно неудачной метафорой, говорит, что «до самого своего восьмидесятилетия Платон не переставал причесывать, подкручивать и всячески заплетать свои диалоги», и добавляет историю о том, что после его смерти была найдена дощечка с разными версиями вступления к «Государству»¹. Вот и все, что известно, и этого явно недостаточно: соответственно, ученые по-разному на это реагируют. У. Г. Рансимен (PLE, 3, прим. 5) говорит, что такое «традиционное усердие применительно

¹ Дионисий Галикарнасский. О соединении слов, 25. Диоген Лаэртский (3.37) повторяет историю о вступлении к «Государству», которую, по его словам, поведали Евфорион и Панетий.



к правке» «делает рискованными всякие утверждения на основании сходства какого-либо пассажа с пассажем из более поздней работы». С другой стороны, Филд не придавал этому значения. Охарактеризовав развитие стилистических исследований, он продолжил:

Подобные стилистические изыскания никак не подтверждают излюбленную гипотезу многих ученых о новых редакциях, правке или переписывании определенных диалогов. Следует подчеркнуть, что эта идея в любом случае есть чисто произвольное изобретение, предназначенное для поддержки любимой теории какого-либо ученого, которая в противном случае рухнула бы под давлением противоположных свидетельств¹.

2.4. Сторонние свидетельства и перекрёстные ссылки

Если диалог можно датировать абсолютным образом либо по крайней мере *terminus post quem*, благодаря наличию в нем ссылки на конкретное историческое событие, или же отношение между диалогами определяется ссылкой в одном из них на другой, это, разумеется, самое бесспорное из всех свидетельств. К сожалению, такие удачи редки, а исторические аллюзии идентифицируются учеными не всегда единогласно. В «Законах», 638b, упоминается завоевание Локр Сиракузами, которое, как правило, связывается с кампанией Дионисия II около 356 г. до н. э. Поскольку Платону в то время было за семьдесят, это хорошо согласуется с остальными указаниями на то, что он написал «Законы» в пожилом возрасте. Событие в «Теэтете» —

¹ Field G. C. O. c., 67f.; ср.: Thompson E. S. Meno., lix. В свою очередь, Росс (РТИ, 9) говорит, что «об усердной правке Платоном своих работ было известно» только по пассажи из Дионисия Галикарнасского. Не приходится сомневаться, что других источников нет.



это возвращение Теэтета, умиравшего от ран и дизентерии в Коринфском лагере, и теперь¹ все согласны, что имеется в виду сражение у Коринфа в 369 г. Поскольку об этом идет речь во вступительном разговоре, который, по замыслу автора, состоялся через много лет после главного диалога между Сократом и Теэтетом, здесь нет нарушения хронологической точности, однако в других местах Платон, кажется, одного и не боится. Самый поразительный пример — это «Менексен», где Сократ пересказывает речь, услышанную, по его словам, от Аспасии, дошедшей в своем изложении афинской истории до Анталкидова мира («Царского мира») в 386 г., через тринадцать лет после его смерти. В «Пире» (193a) упоминается разрушение Мантинеи Спартой в 385 г., хотя событие, которое празднуют собравшиеся, связано с победой Агафона, датируемой 416 г.²

Эти верхние границы датировки — все, что можно надежно установить, хотя есть и другие предположения, более или менее вероятные. Для определения относительных дат у нас есть ссылки на «Теэтета» в начале «Софиста», а на «Софиста» — в «Политике» (284b). «Тимей» начинается с перечисления некоторых моментов «Государства» как дискуссии, которая состоялась «вчера» (чего быть не могло)³, а незаконченный

¹ После аргументов Е. Закса (*Sachs E. De Theaeteto*). См.: Cornford F. РТК, 15. Целлер (2.1, 406, прим. 1) относил это к Коринфской войне 394–387 гг. в основном по той причине, что на основании философского содержания он предположил, что это должно быть написано раньше «Федона» или «Государства», — это показатель того, как непостоянно мнение относительно таких вопросов.

² Подробнее см. ниже.

³ Обстоятельства каждого из них отмечены ссылкой на конкретный праздник (Государство, 354a; Тимей, 21a; ср.: Cornford F. РТК, 4f.), а праздники не приходились на дни, следовавшие один за другим. Кроме смены *dramatis personae*, похоже на то, словно посредством этого Платон также подчеркивает вымышленный характер происходящего.



«Критий» — это продолжение «Тимея». Кроме того, можно увидеть явные¹ ссылки на «Парменида» в «Теэтете» (183e) и «Софисте» (217c). Все эти диалоги сравнительно поздние, а ранние не предоставляют удобных возможностей подобного рода.

Естественно, ученые испытывали желание связать диалоги не только друг с другом, но и с событиями в жизни Платона, особенно с основанием Академии и тремя поездками на Сицилию. В качестве одного примера, претендующего на успех, я цитирую Лейзеганга, который располагает их следующим образом (RE, 2350ff.):

До первой поездки на Сицилию: «Ион», «Гиппий меньший», «Протагор», «Апология Сократа», «Критон», «Лахет», «Лисид», «Хармид», «Евтифрон», «Фрасимах» (т. е. «Государство, кн. I»), «Горгий».

В следующие двадцать лет (годы в Академии, между первой и второй поездкой): «Менексен», «Евтидем», «Менон», «Кратил», «Пир», «Федон», «Государство», «Федр», «Парменид», «Теэтет».

Между второй и третьей поездкой: «Софист», «Политик».

После третьей поездки: «Тимей», «Критий», «Филеб», «Законы»².

¹ Явные по крайней мере для меня, и я рад, что пользуюсь некоторой поддержкой. Корнфорд (P.'s Cosm., 1) пишет, что терминология пассажей из «Теэтета» и «Софиста» «может отсылать только к „Пармениду“». Также аргументы в 244bff. вроде бы предполагают знакомство с таковыми из «Парменида» (ib., 226). С другой стороны, четверо из пяти исследователей, на которых в своей таблице ссылается Росс (PTI, 2), помещают «Парменида» после «Теэтета», хотя все — до «Софиста».

² Я выбрал систематику Лейзеганга как в целом наиболее правдоподобную. Росс (PTI, 10) связывает избранные диалоги с поездками на Сицилию так, что это с ней согласуется, за исключением того, что «Менона» ставит перед первым визитом. Иная картина представлена в: Erbse H. // Hermes, 1968, 22 (вслед за Каппом).



Итог таков, что во многом благодаря точному стилистическому анализу или, как называет это Кэмпбелл, «количественному анализу», достигнуто общее согласие по группировке диалогов в принципе, но местоположение некоторых из них неясно и живо обсуждается. Нам остается решить практическую проблему наилучшего порядка рассмотрения, и лучше не придумать, чем следовать правилу «сочетания общего уважения к хронологии с удобством экспозиции»¹. Неизбежно придется исходить из гипотезы о том, что мысль Платона развивалась в определенных, но не в других направлениях. Если здесь примешивается некоторая доля субъективности, то ее, по крайней мере, в определенной степени сдерживают достижения стилометристов, и погрешности не должны быть большими. Датировка каждого диалога будет подробнее обсуждаться в посвященном ему разделе.

ПРИЛОЖЕНИЕ: НАПИСАЛ ЛИ ПЛАТОН КАКИЕ-ЛИБО ДИАЛОГИ ДО СМЕРТИ СОКРАТА?

Ответить на этот вопрос, скорее всего, невозможно, однако поскольку он интересует многих людей, я приведу некоторые из высказанных мнений, достаточно, надеюсь, для того чтобы получить представление о характерных аргументах.

Античные свидетельства отсутствуют, за исключением апокрифического анекдота у Диогена Лаэртского (3.35) о том, что Сократ услышал, как Платон читает «Лисида», и прокомментировал: «Клянусь Гераклом! сколько же навывдумал на меня этот юнец!»² То, что некоторые диалоги были написаны до суда и смерти

¹ Слова из: O'Brien M. J. *Socr. Paradoxes*, 83.

² Пер. М. Л. Гаспарова.



Сократа, принималось как должное в XIX столетии до Грота (1875), который цитирует Шлейермахера, Германа, Шталбаума, Штайнхарта, Зуземиля и Ибервега¹. Сам Грот был категорически против этой точки зрения². В первую очередь он указывал, что маловероятно, чтобы кто-либо из последователей Сократа писал и публиковал его беседы — подлинные (что было бы излишним, поскольку всегда можно было послушать самого Сократа) или вымышленные (что со стороны ученика было бы непростительной фривольностью). Что касается Платона, то до самой смерти Сократа он был основательно погружен в беспокойную историю своего времени — Пелопоннесскую войну и ужасы, которыми отмечено ее окончание в Афинах, и, кроме того, как свидетельствует Седьмое письмо, он все еще думал о политической карьере. Платон был последователем Сократа, как и многие целеустремленные молодые люди, восхищаясь силой его аргументов и надеясь приобрести такие же способности (Грот мог бы также упомянуть исключительный магнетизм его личности). К философии и писательству Платон обратился в связи с окончательным разочарованием в политике и трагической казнью Сократа.

Адам в 1893 г. (Protagoras, xxxiv) полагал «невероятным по многим основаниям, чтобы какие-то диалоги Платона предшествовали смерти Сократа», а Томпсон (Мено, xxxi, 1901) подчеркивал, что его убедили аргументы Грота, и добавлял: «Для того чтобы сложился образ Сократа из диалогов, требовалась определенная мифическая атмосфера, которая сразу же сгустилась вскоре после его смерти, но была столь же невозможна при жизни, как появление его призрака».

Виламовиц (1920) и Риттер (первым в 1888 г.) предположили, что некоторые диалоги предшествовали

¹ Grote G. Pl., I, V, особенно 178ff. На с. 196, прим. k, он упоминает трех несогласных.

² *Ib.*, 196–204.



смерти Сократа, поскольку изображают его в раскованной и слишком человеческой манере, что было бы невозможно после его смерти. Пример из Виламовица приводится выше, а Риттер в своей книге «Kerngedanken» (1931)¹ находит «немыслимым, чтобы „Гиппий меньший“ мог быть написан после злосчастных обвинений против Сократа», поскольку обычный читатель, прочитав этот диалог, должен счесть его «худшим из крючкотворов и словоблудов, худшим из всех болтунов-софистов». Вот вам и «мифическая атмосфера» Томпсона.

По мнению А. Э. Тэйлора (PMW, 21, 1926), литературная деятельность Платона не могла начаться до смерти Сократа. Та идея, что Платон «драматизировал» высказывания и поступки живого человека, которого он почитал выше других, абсурдна, поэтому изначальный мотив всех сократических *logoi* состоял в увековечении его памяти. Филд (P. and Contemps., 74, 1930) держался того же мнения: «Кажется совершенно невозможным, несмотря на мнение некоторых несомненных авторитетов, предоставить сколь-нибудь убедительный отчет о мотивах, которые побудили бы Платона сочинить какие-то из них, пока Сократ был жив. Совершенно ясно, что под впечатлением смерти Сократа Платон оставил амбиции в отношении активной политической жизни в пользу умонастроения, получившего выражение в такого рода сочинениях. К этому следует добавить, что некоторые из диалогов, в которых подразумевается смерть Сократа, например «Критон», имеют все признаки его самых ранних произведений».

Однако в то же время² Фридлиндер думал иначе. Он утверждал, что некоторые диалоги, включая «Лахета» и «Хармида», предшествовали «Евтифрону», «Апо-

¹ См. английскую версию (Essence, с. 28 и 39, прим.) и его же более раннюю: Platon, I, 56.

² Die plat. Schr., 1930. См. английский перевод: Plato, III, 456.

логии» и «Критону», в которых идет речь о суде над Сократом, и ему казалось неправдоподобным, чтобы Платон написал их после 399 г., а уже потом рассмотрел вопрос суда и казни. «Гораздо больше смысла будет в допущении, что первые сочинения Платона написаны до конца пятого века». Ни Робен (Pl., 1935, 40), ни Росс (PTI, 1951, 4) не считали это возможным, и Росс полагал психологические аргументы Тейлора неубедительными.

Два примера, оба датируемые 1969 г., показывают, что вопрос остается открытым. Й. Л. Фишер исходит из того, что Платону было восемнадцать, когда он впервые встретил Сократа, и он уже пробовал писать (предположительно имеются в виду ранние поэтические и драматургические сочинения, о которых говорит Диоген, 3.5), и трудно было бы допустить, что, взяв старт и оставаясь всю свою жизнь писателем, на протяжении следующих десяти лет Платон только и делал, что слушал разговоры Сократа — из уст ли его самого или зачитываемые кем-то по записям. Было бы логичнее предположить, что немалую часть этих «записей» составляли диалоги Платона. В противоположность этому Э. Н. Тигерстедт кратко заметил: «При всем уважении к Виламовицу и Фридлендеру, я не могу представить Платона — или кого-либо еще из учеников Сократа — пишущим „сократический диалог“, пока живой Учитель ходит по улицам Афин и что-то говорит»¹.

Можно показать, что большинство аргументов и с той, и с другой стороны достаточно субъективны. Хотя полная уверенность невозможна, я склонен занять сторону Грота и его последователей — не столько по психологическим основаниям (хотя я соглашусь, что они подкрепляют негативное заключение), сколько исходя из исторических соображений, которые добавил

¹ Fischer J. L. Case of Socrates, 29; Tigerstedt E. N. P.'s Idea of Poet. Insp., 18, прим. 39.



Грот, и прежде всего из свидетельства Седьмого письма о главных занятиях Платона вплоть до смерти Сократа и воздействии самого этого события на окончательное его отвращение от политических амбиций в пользу философской жизни.

3. ФИЛОСОФСКИЙ СТАТУС: ИГРА И ВСЕРЬЁЗ

Творчество и игра тесно взаимосвязаны.

К. Г. Юнг

Совершенно очевидно, что в некотором смысле вся наука, вся человеческая мысль есть форма игры.

Дж. Броновски

Вопрос о том, считал ли сам Платон диалог средством передачи серьезной философии и каким вследствие этого должно быть наше отношение к ним, требует чего-то большего, нежели краткое упоминание, которого он удостоился во введении. Оно открывалось цитатой из Седьмого письма, имеющей тот смысл, что философией можно всерьез заниматься только в ходе устной дискуссии и живого дружеского общения и что письменные работы по предмету вряд ли обладают каким-то значением¹. Платон развивает эту мысль в «Федре», где в качестве заявленной поднимается тема ораторского искусства (274bff.). Египетский бог Тот, изобретатель письменности, советовал царю обучить этому умению подданных, чтобы они поумнели и улучшили свою память. Мудрый царь, однако, понял,

¹ Следует помнить, что, пусть в подлинном, но это говорится в письме. Это не вывод, сделанный после должной рефлексии в ходе исследования, но вспышка раздражения, причиненная поведением непутевого молодого ученика Платона Дионисия II Сиракузского (Tigerstedt E. N. P.'s Idea of Poet. Insp., 9).



что это, наоборот, ослабит память, которая не будет использоваться, и полагающиеся на письменность люди будут претендовать на знание, но не обладать им в реальности, полные вторичных идей, которые они не продумали сами. Писатель и читатели письменного руководства¹ довольно глупы, если ожидают найти в нем какое-либо озарение или достоверность. Оно может только разбудить память человека, уже знакомого с данным предметом. Письменное слово не отвечает на вопросы, доставаясь кому попало, не выбирая слушателей, способных извлечь из него пользу; и потому оказывается неверно понятым и поруганным, не в силах себя защитить.

Напротив, продолжает Сократ (276a), взгляните на его законного брата, живое слово, записанное в виде знания в душе ученика, способного за себя постоять, высказавшись или сохранив молчание, когда это уместно. Такова реальность, призраком которой является письмо. Когда пишет философ, то есть человек, обладающий знанием того, что правильно, возвышенно и хорошо, он будет делать это в порядке развлечения либо для освежения памяти в старости или же ради того, кто «следует той же тропой». Такой будет его забава, пока остальные выбирают пьяные вечеринки и тому подобное. «Забава, о которой ты говоришь, Сократ, прекрасна, — восклицает Федр, — в сравнении с теми низкими развлечениями!»² Может и так, но гораздо лучше заниматься теми же вещами всерьез, посредством искусства беседы (διαλεκτική), выбирая правильные точки зрения и облекая их в слова, основанные на знании, — достаточно сильные, чтобы защитить себя и своего автора и принести плоды другим. Автор, претендующий на непреходящую ценность своих произведений, просто

¹ *Technē*. О таком использовании данного слова см.: Т. III, 68 с прим. 2, 189, 191.

² Пер. А. Н. Егунова.



не отличает мечту от реальности: надо следовать примеру человека, понимающего, что каждая написанная книга содержит много тривиальностей, и ничто из написанного стихами или прозой не заслуживает слишком серьезного внимания.

Убедительность эти слов дала Кромби повод заключить, что Платон считал свои диалоги безобидным, но не таким уж возвышенным времяпрепровождением наподобие современной филателии (EPD, 1, 148). Однако в это не так-то просто поверить, когда речь идет об авторе «Федона» и «Государства», не говоря уже о «Пармениде» и «Софисте»; то же, что следует далее в самом «Федре», несколько умеривает неодобрение. Тогда, в завершение говорит Сократ (278b), мы могли бы обратиться ко всем прозаикам, поэтам и законодателям так: если они пишут со знанием истины, если они способны принять вызов и постоять за свой труд и собственными устами продемонстрировать недостатки письменного слова, мы должны называть их не так, как подсказывают их сочинения, но приветствовать как философов.

Чтобы встать на место Платона, следует прежде всего забыть наш собственный мир с его публичными и частными библиотеками и издателями, ежегодно штампующими тысячи книг, и мысленно вернуться в те времена, когда устная передача все еще имела некоторый приоритет над письменным словом¹. Письмо считалось определенным подспорьем речи, а не ее заменой. Гомер, лирика, трагедия и образцы ораторского искусства записывались только для того, чтобы их заучивать, петь или произносить. К эпохе Платона положение уже начало меняться, и на этом переходном этапе отношение между письменным и устным *logos* стало

¹ Этот момент хорошо показан Фридендером в Pl., I, 109ff., который, однако, возможно, преувеличивает его, не принимая во внимание какие-либо ссылки на Фукидида или утраченные сочинения досократиков.

предметом живого обсуждения. Геродот и Фукидид написали свои истории, а такие философы, как Анаксагор и Демокрит, — свои трактаты, но зачитывание их вслух самому себе или другим оставалось нормальной практикой. Фукидид (1.22) высказывает опасение, что строгость его работы сделает ее менее приятной для восприятия на слух, а Сократ (Федон, 97b–c) описывает эффект от прослушивания книги Анаксагора, которую кто-то зачитывал¹. Более показательным свидетельством происшедшего во времена Платона спора между сторонниками устного и письменного слова. У соперника Платона Исократса само ораторское искусство получило чисто письменное выражение. Являясь учителем красноречия, сам он был нервическим и слабым оратором, придавая форму публичных речей упражнениям, политическим трактатам или апологии собственной жизни. Его противоположностью был Алкидамант, который утверждал, что речи вообще не следует записывать, даже для последующей передачи, но следует импровизировать, как того требует *kairos* момента². Он отстаивал эту идею в сочинении «О тех, кто сочиняет письменные речи», которое сохранилось, и его язык демонстрирует поразительные совпадения с «Федром», слишком близкие, чтобы быть случайными. Они показывают, что Платон был глубоко озабочен этим текущим спором³,

¹ Фукидид, 1.22; Платон. Федон, 97b–c. Ср.: Т. III, 64f. Даже сознательная претензия Фукидида, что он предназначает свою книгу на все времена, а не как произведение для одноразового прослушивания во время состязания, предполагает понимание того, что его сочинение представляет собой новый жанр.

² См.: Т. III, 473f., а также: Friedländer P. Pl., I, 357, прим. 6 по поводу ссылок на литературу, освещающую данный спор.

³ Параллели собраны Фридендером, Pl., I, 111f. Я приведу только один пример. В «Федре» 276a Федр характеризует устную речь как ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἰδῶλον ἂν τι λέγοιτο δίκαιως. У Алкидаманта (28) ἔμψυχός ἐστι καὶ ζῆ, а письменные речи есть только εἰδῶλα καὶ... μιμήματα λόγου. Считается, что трактат Алкидаманта появился до 380 г., что делает вероятным



который для него как сочинителя диалогов имел несомненное практическое значение. Даже если он шел в основном на поле ораторского искусства, нам стоит только вспомнить, что это искусство — заявленная тема «Федра». Наконец, нам следует иметь в виду явное физическое неудобство использования древних книг (то есть папирусных свитков): недостаток пунктуации, абзацев, индексации и даже пробелов между словами и неловкость, связанную с обращением к тексту в обоих направлениях.

В 276d Сократ говорит, что философ станет писать только для поддержки памяти или в качестве *paidia* (от *país*, ребенок) — игры, досуга или развлечения¹, и вопрос философского статуса, который Платон придавал своим диалогам, связан с частым использованием им этого слова — как в отношении своей работы, так и в другом контексте. Поэтому нам следует определиться с тем, что он под ним понимал. Разумеется, он часто применяет это слово в уничижительном смысле, когда оно противопоставляется *spoudē* — серьезности или искренности (*earnestness*), а также связанные с ними глаголы (*paizō*, *spoudazō*), означающие, соответственно, «шутить» или «играть» с кем-то или же быть серьезным. Так, ранее в том же диалоге Федр упрекает Сократа за то, что он иронически высмеивает его похвалу речи Лисия, а Сократ отвечает: «Думаешь ли ты на самом деле, что я шутил, а не говорил всерьез?» Также в «Пире»

его прочтение Платоном, а не наоборот. Многие писали о *paidia* у П[латона]. Для тех, кто читает на нидерландском, есть *Vries G. J. de. Spel bij P. См. также его комментарий к «Федру», 19–22, и там же ссылки; Gundert H. Zum Spiel bei P. // Beispiele (1968) и Ooms. παιδία bei Platon / diss. Bonn, 1956. В статье П. Пласса «Play and Philosophical Detachment in Plato» (ТАРА, 1967) речь идет в основном об эротической *paidia*, а работа Дж. Ардли «The Role of Play in the Philosophy of Plato» (Philosophy, 1967) — несколько личная и идиосинкразическая.*

¹ Относительно этого последнего смысла ср.: Филеб, 30е: ἀνάπαυλα γάρ, ὃ Πρώταρχε, τῆς σπουδῆς γίγνεται ἐνίοτε ἡ παιδία.



Агафон характеризует его цветистую речь о любви как сочетание *paidia* с толикой *sroudē*¹. В «Евтидеме» (278b) Сократ применяет это слово к каверзным вопросам софистов. Следует упомянуть частую ассоциацию *paidia* с имитацией в отличие от подлинной вещи, а также с подражательными искусствами. В «Федре» письменное слово выступает копией или расплывчатым образом (*dream-image*) устного; в «Государстве» (602b) живопись и поэзия обобщаются как *mimesis*, как *paidia*, а не *sroudē*, а в «Софисте» (234b) все подражательное искусство квалифицируется как изысканный и приятный род *paidia*.

В «Законах X» (889c–d) атеист, который поклоняется бессмысленной природе как творцу мироздания, отбрасывает произведения человеческого интеллекта как «игрушки (*paidiai*), в которых мало реальности, подделки, как в живописи, музыке и тому подобном». Поэтому, чтобы создать что-либо *sroudaion*, человек должен сотрудничать с природой.

Платон не только выносит общее суждение, что мудрый человек будет писать только в качестве *paidia*; он часто применяет этот термин к своей работе. В самом «Федре» в конце дискуссии о письменном и устном повествовании Сократ говорит (278b): «Так довольно нам развлекаться рассуждением о речах»². В «Государстве», после инвектив в адрес нерадивых знатоков философии, которые подрывают ее репутацию, Сократ осаждает сам себя такими словами (536c): «Позабыв, что все это у нас — только забава (*paizomen*), я говорил, напрягаясь изо всех сил»³. Парменид в диалоге, носящем его имя, после того как его убедили продемонстрировать метод аргументации, который он сам рекомендует,

¹ Федр, 234d; Пир, 197е. Другие примеры можно найти в диалогах: Евтифрон, 3е; Апология Сократа, 20d и 27а; Менон, 79а; Гиппий больший, 300d; Горгий, 500b; Законы, 688b.

² Пер. А. Н. Егунова.

³ Пер. А. Н. Егунова.



то есть выведение всех следствий из гипотезы, а затем из ее отрицания, говорит (137b): «Итак, раз уж решено играть в нелегкую игру...»¹. Наряду с обвинением в *eironeia* на Сократа жаловались, что он всегда игрив и несерьезен. Здесь мы начинаем понимать, что Платон может использовать слово иронически, сам при этом не подразумевая никакой критики, поскольку он никоим образом не считал Сократа легкомысленным человеком. Именно в восторженном хвалебном слове (Пир, 216e) Алкивиад говорит о Сократе, что тот « всю свою жизнь морочит людей притворным самоуничижением »². Но когда он действительно серьезен, каким я однажды его видел, продолжает Алкивиад, то слова его подобны божественным искрам и удивительным сокровищам. Тот же Алкивиад в «Протагоре» (336d), когда Сократ притворяется забывчивым, говорит, что он только забавляется или шутит, и аналогичное замечание высказывает Феодор³ (Теэтет, 168c) по поводу недооценки Сократом своей поддержки Протагора. Можно отметить слова Ксенофонта (Воспоминания о Сократе, 4.1.1) о том, что своими шутками Сократ влиял на собеседников не менее благотворно, чем серьезными речами.

С точки зрения Платона, для игры есть свое место в серьезном мире. Она имеет воспитательную ценность, поскольку детей не надо заставлять учиться («насильственно внедренное в душу знание непрочно») ⁴, но уроки должны принимать форму игры⁵. Это применимо к «арифметике, геометрии и всем наукам, подготови-

¹ Эти слова образуют оксюморон, и поскольку Парменид отзывается о споре такого рода как о гимнастике ума, здесь присутствует, возможно, намек на тяжелые и выматывающие физические игры, которые в то же время тренируют и укрепляют тело.

² Пер. С. К. Апта.

³ В оригинале вместо Феодора упомянут Теэтет. — Прим. пер.

⁴ Пер. А. Н. Егунова.

⁵ Государство, 536e. См. ниже.



тельным для диалектики». В «Законах» (819b–c) он даже приводит конкретные примеры игр, которые помогают учить детей арифметике. Возможно, в том же духе в «Политике» он объясняет, что использование мифа позволяет «ввести своего рода игру» в дискуссию. «Послушайте же мой рассказ, — продолжает гость из Элеи, — как дети» (268d–e). Подобно тому как детей можно обучить посредством игры, так и мы, читатели Платона, подводимся к истине не только посредством диалектики, но и таким путем, который на одном уровне обращается к нашему эстетическому пониманию литературного вымысла и на другом — к нашей подспудной, возможно, бессознательной вовлеченности в народную мифологию. Он идет еще дальше, когда обозначает как *paidia* то, что, очевидно, представляет собой серьезные дискуссии, применяя к ней эпитеты «разумная», «трезвая», «здравая» и «вдумчивая». «Тимей» посвящен в основном рассказу о физическом мире и его составе, и поскольку Платон любит напоминать своим читателям, что вся эта сфера перемен и становления является вторичной по отношению к миру вечной и неизменной реальности, он называет все естественно-научные исследования не более чем «правдоподобной сказкой», которой может руководствоваться человек во избежание дискуссий о вечной реальности, и «разумной и здравой формой игры» (59c–d). В «Законах», самой длинной работе Платона, вся дискуссия о законе афинянином характеризуется как «трезвая забава, приличествующая старикам» (685a), и далее «разумная стариковская *paidia*» (769a, на что Клиний отвечает, что это скорее *spoudē* зрелых мужчин). Составляя законы для воображаемого города, они ведут себя, как «старые дети» (712b). Здесь также использование *paidia* выглядит связанным с обсуждаемой темой, а именно с человечеством и его делами. Серьезного посвящения заслуживает только Бог, и лучшее в человеке — то, что он был создан в качестве



игрушки Бога¹. Поэтому человеческие дела на заслуживают того, чтобы о них говорить чересчур серьезно, «...но, — тут же продолжает афинянин, — к сожалению, мы вынуждены принимать их всерьез». На протест Мегилла, что это клевета на человечество, он отвечает, что размышлял о нем в сравнении с богами: «...если угодно, давай не будем называть его презренным, однако оно не заслуживает много *spoudē*»². Теперь никто не поверит, что автор двенадцати книг «Законов» и десяти книг «Государства», не говоря уже о «Политике» и всех диалогах, продолжающих сократический поиск добродетели, считал человеческое поведение вряд ли заслуживающим серьезного внимания. Атрибутируя с чем-либо *paidia* и *spoudē*, сам он может использовать несколько игровую иронию, напоминая нам о том, что над человеческой сферой есть сфера божественная как неизменная реальность над беспорядком физического мира — ей-то и следует посвятить наши высшие интеллектуальные и духовные способности. Отношение Платона в этом смысле как нельзя лучше характеризует великолепное последнее предложение Шестого письма, утверждающее его парные принципы, что серьезность никогда не должна становиться пресной и что серьезность и игра являются сестрами³.

Все это поможет нам узнать Платона лучше и воздать должное словам из «Федра», так встревожившим

¹ Или богов. Платон индифферентно пользуется единственным и множественным числом. Ср.: 644d.

² Законы, 803b–804c. То, что человеческие дела не заслуживают серьезного отношения, уже ранее говорилось в «Государстве» (604b). Там, однако, это имеет особый смысл в контексте аргумента о неопозволительности чрезмерной скорби по поводу тяжелой утраты или другого несчастья.

³ Если это письмо не принадлежит Платону, то хотелось бы иметь в своем распоряжении больше произведений этого неизвестного автора, который писал, как Платон в своей наилучшей форме.



читателей, усмотревших в них отречение от собственных диалогов как просто *jeux d'esprit*, которую он никогда не склонен был воспринимать всерьез. Мы сможем иначе отнестись к его ремарке (277e), что ничто из написанного в стихах или прозе нельзя принимать чересчур всерьез, когда узнаем, что точно так же он высказывался обо всей сфере человеческой деятельности. Становится ясно, что, характеризуя писательство как *paidia* мудрого человека, он не отказывал ему в серьезной ценности. По самой крайней мере оно может иметь воспитательное значение, и, сделав его *mimesis* диалектики, «совместного поиска», который в его глазах был идеальным методом философии, он максимально помог тем, кто «следует той же тропой», но кому не выпало счастья услышать Сократа или дискуссии в Академии. В конце концов большинство диалогов *есть* игра. Кто станет это отрицать или желать, чтобы было по-другому? Фридлендер охарактеризовал «Кратила» как «в гораздо большей степени серию веселых шалостей, нежели научный трактат по лингвистике». В «Софисте», который современный философ по праву назвал одним из крайне важной поздней группы критических диалогов, Томпсон отметил «живость общения... остроту сатиры, деликатное подшучивание и идиоматическую пикантность фразы». «Евтидем» граничит с фарсом, и в «Протагоре» есть несколько комических пассажей, особенно пародия Сократа на софистический *epideixis* при интерпретации поэмы, а также когда он с невозмутимым лицом восхваляет Спарту как самое культурное и философическое из всех греческих государств. Однако нет необходимости задерживаться на частностях. Все, что написал Платон, пронизано той серьезностью, которая не чужда Музам (Письмо VI, *σπουδῇ μὴ ἀμούσῳ*), и игрой, которая ей сестра. Как говорится в «Послезаконии» (992b), поистине мудрейший человек игрив и серьезен одновременно.



Остается один момент. В «Федре», кроме всего упомянутого, Сократ говорит (278d–e), что человек, неспособный предложить ничего более значительного, чем то, что он высказал в литературной форме, не вправе именоваться философом. Те, кто верил в существование у Платона эзотерического учения, не раскрытого в диалогах, но передававшегося только личным ученикам при сокровенном общении в Академии, видели в этом подтверждение своих взглядов¹. Было ли у него такое учение или нет, но упомянутые слова вполне естественно рассматриваются как краткая ссылка, возвращающая к характеристике философа, о которой речь шла выше. Человек, говорит Сократ, может создавать письменные произведения и быть при этом философом, если (а) он пишет, зная истину; (б) он может принять вызов и защитить в споре то, что написал; и (в) он способен устно продемонстрировать неполноценность письменного слова. Несомненно, такие достоинства «гораздо ценнее того, что им написано»,

¹ Ссылки на Кремера можно найти в: *Vries G. J. de. Phaedrus*, 21 (добавьте его *Die grundsätzlichen Fragen... // Idee u. Zahl.*). Де Фриз с этим не согласен. С его точки зрения, Платон невысоко ценит письменные труды по двум причинам: 1) преимущество живого философского общения; 2) неудовлетворенность мастера своими даже величайшими достижениями: у него есть *τιμίωτερα*, но даже он не может выразить их словами. Второй пункт вряд ли имеет отношение к сравнительной оценке письменного и устного слова. Властос в рецензии на Кремера (*Gnomon*, 1963, 641ff.) заметил, что из его теории можно сделать тот абсурдный вывод, что в глазах Платона справедливость, душа, боги и другие вопросы, рассматриваемые в диалогах, выглядят второстепенными. Но если К[ремер. — Прим. пер.] прав, то Платону приходилось размышлять не о других вопросах, но о других способах их рассмотрения. Даже презренные поэты говорили о справедливости и богах. Достаточно принять во внимание разные версии учения об идеях в диалогах и в сообщениях Аристотеля. Целлер (2.1.486) аккуратно, хотя, возможно, и поверхностно, упредил школу «неписанных учений», когда отметил, что, приписывая письменному слову функцию напоминания нам об устном, Платон явно надеялся его тем же самым содержанием!



и никто не удивится, если Платон, учитель и спорщик, не менее чем писатель, претендовал на обладание ими. Это не предreshает вопроса о том, учил ли Платон чему-то сверх изложенного в письменных диалогах. То, что это так и было, становится ясным из Аристотеля и писем, а также из прозрачных намеков в самих диалогах. Достаточно только вспомнить «Государство VI», где Сократ замечает, что знание идеи Блага им недоступно, они должны довольствоваться аналогиями и сравнениями. Эту проблему следует пока отложить, высказав здесь лишь то мнение, что если в школе Платон мог глубже рассмотреть природу бытия и Блага, чем в своих сочинениях, то содержание, которое он раскрывал, представляло собой только развитие мысли, а не какое-то другое учение. Аристотель свободно цитирует его диалоги, и всегда в качестве не менее аутентичного источника платоновских идей, чем его устное общение с учениками.

В целом о природе диалогов можно сказать многое, но в основном все было уже сказано, и, поскольку большая часть данного тома отводится на их изучение по отдельности, следует надеяться прояснить некоторые их особенности. Мне просто хотелось бы завершить данный раздел двумя выдержками из Германа Гундерта, мнение которого, на мой взгляд, исключительно верно отражает существенные моменты, и по этой причине я решил сделать их перевод¹.

а) Платонический диалог не является развлекательной формой изложения учения или обсуждения тезиса, которые можно было бы рассмотреть другим способом. Напротив, это единственная легитимная форма, в которой можно кристаллизовать философский логос. В школе разговору может предшествовать длинная лекция;

¹ Der plat. Dialog, 16 и 19. Вышесказанное было написано до прочтения 23ff. книги: Ebert Th. Meinung und Wissen, 1974 (надо заметить, более содержательной, чем можно судить по ее названию).



в письменном сочинении, предлагаемом публике¹, не-принужденность (*Offenheit*) диалогов обеспечивает единственное средство втягивания читателя в «вопросы и ответы» как единственный способ лишить его претензии на знание, которое у него отсутствует: как художественное произведение диалог — это миметическая игра, которую не следует воспринимать всерьез по сравнению с реальной беседой, как и не способна она выразить то, что там принимается всерьез². Тем не менее это *mimesis* философской беседы, и его игра есть серьезность самой философии.

б) [Автор здесь говорит о «Меноне» и о том, что в нем непозволительно разделять художника и философа.] Эта миметическая «форма», в сущности, относится скорее к философскому «содержанию» диалога. Там, где философия воплощена в беседе, каждое слово — опирается ли оно на мнение или на истину — есть логос конкретных людей в конкретном мире. Только здесь, где исследуемый предмет все время заявляет о себе в определенной ситуации, жестах и манере разговора собеседников, его всеобщность может быть выражена так, чтобы проложить дорогу к перемене в душе.

Платон сказал чистую правду, подчеркнув, что у него не было и никогда не будет никакого «трактата» (σύγγραμμα или τέχνη) о вещах, которые он воспринимает всерьез. То, что он нам оставил, есть нечто гораздо лучшее — *mimesis* самой диалектической дискуссии.

Дополнительное замечание

Я еще ничего не сказал о пассаже из Письма II, отчасти совпадающем с тем, который процитирован из Письма VII. Его подлинность вызывает гораздо больше

¹ Принимал ли д-р Гундерт во внимание «Федра» (275d–e: ὅταν δ' ἄλλ' γραφῇ, κολινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαύουσι ὁμοίως δὲ παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει)?

² В той мере, в какой эта вторая фраза («не способна...») что-либо добавляет к предыдущей, она, пожалуй, достигает цели.



сомнений. Многие из ученых, готовых поручиться, что Седьмое письмо написано Платоном, воздержались бы от этого в отношении Второго письма. Росс (RTI, 158) считал его «вызывающим серьезные подозрения» и аргументы, выдвинутые Хэкфортом, Филдом и Паскуали (Pasquali) в пользу его подложности, «убедительными для многих читателей». Если это так, то указанный пассаж должен быть имитацией пассажа из Седьмого письма, и, несомненно, почти дословное повторение решительного отрицания того, что есть или будет трактат, написанный Платоном, наводит именно на эту мысль. Более широкий контекст также демонстрирует сильное фразеологическое сходство. В Седьмом письме Платон сетует, обращаясь к другим, на поведение Дионисия, утверждающего, что он усвоил его учение и осмелился что-то написать на эту тему; Второе письмо претендует на то, что предостережения на этот счет высказываются самому Дионисию. Пассаж звучит так (314b–c): «Самая лучшая предосторожность состоит в том, чтобы не писать, но запоминать, поскольку написанное неизбежно становится достоянием публики. По этой причине я сам никогда ничего не писал об этих вещах. Нет и никогда не будет никакого трактата, сочиненного Платоном. Произведения, которые теперь ему приписываются, принадлежат разъясненному и обновленному Сократу». Последнее предложение данного письма звучит странно, и его концовка допускает несколько интерпретаций. Прилагательное *neos* может означать как «новый», так и, в отношении человека, «юный». Поэтому Грот (Pl., I, 223) перевел ее так: «Сократу в дни его юной силы и славы»¹;

¹ В переводе С. П. Кондратьева: «Более всего надо печься о том, чтобы ничего не записывать, но все познавать и усваивать: ведь невозможно, чтобы написанное не получило огласки. Поэтому я никогда ничего не писал о таких вещах, и на свете нет и не будет никакой Платоновой записи; а то, что теперь читают, — это речи Сократа, когда он, еще молодой, был прекрасен». — *Прим. пер.*



однако данная фраза с таким же успехом может означать «приведенный в порядок и осовремененный» (см. также: *Edelstein E. // AJP, 1962*). Это более здраво, если учесть, что «Евтифрон» и «Критон» изображают Сократа в семидесятилетнем возрасте во время суда над ним, а «Федон» — в последние часы. Гарвард, который считал письмо подлинным, объяснил изъятие этого предложения из Седьмого письма хронологически (Ерр., 174): Второе письмо было написано в 360 г., до создания поздних диалогов, в которых Сократ отходит на задний план, но при написании Седьмого письма в 353 г. Платон больше не мог говорить так, словно их не существовало.

Если слова принадлежат Платону¹, тогда что он имел в виду? Я бы сказал, только то, что можно в любом случае заключить из чтения диалогов, в которых он никогда не говорит от первого лица, но в большинстве из них отводит главную роль Сократу. Сократ был его вдохновителем и путеводной звездой, а учение, которое он вложил в уста мастера, несомненно, не повторяло его слова как есть, но видоизменяло и развивало его мысль таким способом, который при постановке новых философских вопросов Платон считал существенным для обеспечения защиты идеалов, отстаиваемых Сократом (подробнее об этом см.: т. III, 527–532). Это был «обновленный Сократ», то есть идущий в ногу со временем. Опять-таки нам следует помнить, что эти слова сказаны пускай в подлинном, но письме, написанном по поводу конкретной ситуации, а не в тщательно продуманном и целостном отчете о сочинениях Платона, предназначенном для потомков. Прямо в следующем предложении Платон (разумеется, при условии аутентичности) просит Дионисия прочесть письмо несколько раз и затем сжечь его — предположительно, как говорит Гарвард, оставив себе черновик.

¹ Подлинность пассажа вновь отстаивается в: *Stannard J. // Phron., 1960*.



Как и в Седьмом письме, здесь также подчеркивается необходимость «постоянных бесед» и подготовки в течение всей жизни. В нем говорится (314a–b), что истинное учение звучит нелепо с точки зрения людей необразованных, что его следует повторять и выслушивать на протяжении долгого времени, и некоторые одаренные люди пришли к его полному пониманию только через целых тридцать лет.

IV. РАННИЕ СОКРАТИЧЕСКИЕ ДИАЛОГИ

ВВЕДЕНИЕ

Каждый диалог Платон подвергает особой обработке, адаптируя его предмет к выбранным им персонажам и событиям. Поэтому в определенном смысле каждый должен считаться самостоятельным произведением, а некоторые настолько выпадают из общего ряда (скажем, «Кратил» или «Менексен»), что их трудно поместить в какую-либо группу. Остальные, однако, хорошо поддаются такой классификации — либо по хронологическим основаниям, если они убедительны, либо по тематике, или же по признаку соответствия одному из этапов философского восхождения Платона. Такая классификация имеет очевидные удобства и позволяет подчеркнуть общность, не заслоняющую уникальные элементы каждого отдельного диалога. Очевидный пример естественной группы — поздняя, в которую входят «Теэтет», «Софист» и «Политик». Другая общепризнанная группа — сократическая¹, если применять

¹ Бамбро обобщает воззрения Райла на первоначальное развитие Платона следующим образом: его суть в том, что «исто-



этот термин не в широком смысле — ко всем диалогам, в которых ведущую роль играет Сократ, но к меньшей, ранней группе, о которой можно утверждать, что Платон восстанавливает в воображении форму и содержание бесед своего учителя, еще не добавляя к ним каких-либо собственных особых идей. В качестве отдельной группы они были впервые выделены в 1839 г. К. Ф. Германном, который полагал, что в начальный период Сократ у Платона по своим взглядам или философским идеям ничем не отличался от исторического Сократа, каким мы его видим у Ксенофонта и в других источниках, «не вызывающих подозрений»¹.

Это мнение поддержало значительное число ученых, но не обошлось и без критиков. Среди них выделялся Карл Йозель, который в 1921 г. после двух страниц обсуждения категорически заявил, что «весь так называемый „сократический период“ Платона — это произвольная фабрикация, не поддерживаемая античными свидетельствами» (Gesch., 1, 737). Так же считали Эмма Эдельштейн, утверждавшая в 1935 г., что «невозможно выделить определенную группу сократических диалогов» (X u. P. Bild., 21), и Фридлендер (Pl., I, 135),

рический Сократ интересовался поиском определений, но не предложил никакого метафизического учения о статусе объектов или субъектов определения. В ранних апоретических диалогах Платон биографически достоверно рассказывает о Сократе, включенном в неформальное обсуждение моральных концепций». Позже он разработал собственную теорию идей. Все это я искренне принимаю, и здесь не буду вдаваться в более спорные исторические моменты книги Райла 1966 г.

¹ О Германне см.: Flashar H. Der Dial. Ion, 5. Флашар принимает его воззрения как *zu communis opinio gewordene These*, хотя сам сомневается в их обоснованности. См., в частности, с. 104, а также: Witte G. G. Wiss. v. G. u. B., 45 относительно той точки зрения, что Платон не занялся литературной деятельностью, пока в сорокалетнем возрасте не основал Академию. Витте принимает как следствие, что это исключает какую-либо тесную связь с Сократом, и все диалоги должны считаться выражением собственной, независимой философии Платона.



по мнению которого, «с самого начала не существовало „сократических диалогов“, которые отличались бы от „чисто платонических“ более позднего периода». Хотя Фридлендер продолжает: «В любом случае платоновский Сократ вырастает из Сократа исторического». Если так, то вопрос, очевидно, касается только степени, и не было никакого периода «чисто платонических» диалогов, если «чисто платонический» означает написанный Платоном, очистившимся от влияния Сократа, поскольку этого так и не произошло. Исключается и другая крайность в виде чисто «сократических диалогов», не испытавших влияния Платона, по причине, указанной Филдом (P. and Contemps., 52): «Насколько бы верно способный человек ни пытался воспроизвести точку зрения другого человека, он, как правило, вкладывает в нее что-то свое... ни один ученик на самом деле не может буквально воспроизвести учение своего учителя во всей полноте, даже если верит в то, что ему это удалось». На вопрос о том, где закончился Сократ и начался Платон, последний не ответил бы и сам. Сократическая философия постепенно переходит в платонизм. Тем не менее Филд полагал, что в своих первых сочинениях Платон считал себя верным Сократу и просто использовал такие же аргументы, как Сократ. Он преследовал цель хотя бы отчасти донести до всех дух своего учителя и защитить его память. Поскольку очевидно, что позже в своей жизни Платон стремился к чему-то большему, такой общности цели было вполне достаточно, чтобы придать этим ранним диалогам своеобразный характер.

У Корнфорда была другая причина для выделения некоторых ранних диалогов в компактную группу. Оставив в стороне «Апологию» и «Критона», задача которых заключалась в прямой защите Сократа, а не в том, чтобы преподать некий философский урок, он ясно увидел в «Лахете», «Хармиде», «Евтифроне» и «Лисиде» подчинение единому плану. Это заметно как по



структуре или методу, так и по предмету. Главные общие моменты таковы:

(i) Вопрос, выносимый на обсуждение, возникает в обычной жизненной ситуации, которой посвящено довольно длинное описание, в отличие от погружения *in medias res* в «Горгии», «Меноне» и «Кратиле».

(ii) У всех общая цель — дать определение важной моральной или религиозной концепции: мужеству — в «Лакхете»; воздержности — в «Хармиде», благочестию — в «Евтифроне», дружбе (в самом широком смысле) — в «Лисиде», к чему можно добавить справедливость в диалоге, который, возможно, был запланирован в то же время, а воплотился позже, в первой книге «Государства»¹. Все это, за исключением дружбы, образует четыре из пяти «кардинальных добродетелей», признаваемых в Греции. Пятая — мудрость, или знание (σοφία), есть то, к чему, с точки зрения Сократа, их все можно свести.

(iii) Методическая процедура, управляющая структурой диалогов, такова. Отвечающие побуждаются к тому, чтобы дать ряд определений, каждое из которых является модификацией предыдущего в соответствии с возражениями Сократа, пока они не приходят к четкой формулировке. Тогда она критикуется и окончательно отбрасывается. В итоге не принимается никакое определение, и очевидный финал — это тупик и замешательство: спор проходил таким образом, что читатель оставался в сомнениях, какое же заключение ему следует вынести.

Именно на этих общих чертах как относительно цели, так и структуры зиждется вера в то, что по крайней

¹ Многие ученые считают, что «Государство I» было написано гораздо раньше остальных книг и изначально представляло собой самостоятельный диалог, который они называли «Фрасимах». Однако см. ниже, с. 641–643.



мере задуманы они были как один цикл¹. Можно добавить, что в них всех заметно старание Платона как можно точнее передать потомкам портрет Сократа и его метод ведения дискуссии, хотя то же самое применимо к некоторым другим его произведениям.

Для наших актуальных целей я выбрал девять диалогов, которые по праву можно назвать сократическими, руководствуясь изложенными здесь критериями, и расположил их в следующем порядке. Вначале «Апология Сократа» и «Критон» как защита всей жизни Сократа и хроника его поведения на суде и после него. По историческому контексту как описание последних часов и смерти Сократа сюда также относится «Федон», но философская тема и подходы к ней настолько различны, что он лучше сочетается с последней группой, которой, несомненно, соответствует дата его написания. Дальше идет «Евтифрон» как мостик между «судебной» и «дефиниционной» группами, поскольку его сценография указывает на приближающийся суд, а выбор определяемого понятия, а именно благочестия, с очевидностью связан (в 5a–d) с обвинением в нечестии, выдвинутом против Сократа. Затем следуют другие диалоги, посвященные дефинициям: «Лакхет», «Хармид», «Лисид» и «Гиппий больший», из которых последний, который вроде бы не меньше преследует цель высмеять Гиппия, чем найти дефиницию, послужившую поводом для его написания, служит еще одним мостиком к последним двум. Это «Гиппий меньший» и «Ион», хотя и рассматривающие сократические темы, но в целом, скорее, предназначенные для того, чтобы рассказать, как осуществлял свою «миссию» Сократ (т. III, 616f.), вступая в споры с напыщенными профессионалами — софистом и рапсодом, которым следовало продемонстриро-

¹ Корнфорд в лекциях усилил то, что написал в САН VI, 312. По его словам, он воспользовался предложением фон Арнима (Arnim H., *von. Jugendd.*, 88).



вать, что, как и он, они ничего не знают. Конечно, Сократ скрещивает шпаги с софистами в других диалогах, но по масштабу и серьезности они попадают в другой класс в отличие от этих коротких веселых сочинений.

Порядок, принятый здесь, служит для удобства и не отражает никаких выводов о датировке сочинений. Последняя будет освещаться для каждого диалога отдельно, насколько это необходимо и возможно. «Апология» и «Критон» могут не быть самыми первыми сочинениями Платона, а «Лахет» мог предшествовать «Евтифрону», но если можно с уверенностью утверждать, что вместе они составляют самую раннюю группу, то установить порядок внутри нее вряд ли удастся¹.

1. «АПОЛОГИЯ СОКРАТА»

«Апология» служит одним из важнейших источников, рассказывающих о жизни, характере и взглядах самого Сократа, и в таком качестве она в полной мере использовалась в предыдущем томе². Здесь ее

¹ Относительно «дефиниционных» диалогов Гаусс (Handkom., 1.2.9) вполне допускает, что Платон работал над ними одновременно и с самого начала считал их, в сущности, одним целым. Это хорошо согласуется с мнениями фон Арнима и Корнфорда.

² Ниже приводятся основные пункты, по которым давались ссылки: мнение об историчности — 723, прим. 1; обвинители и обвинения — 576; Аристофан и вопрос научного периода Сократа — 563f., 638; Оракул (Сократ самый мудрый, потому что ничего не знает) — 511, прим. 1, 611–614; миссия, заключающаяся в убеждении всех остальных в невежестве — 614f.; предпочтение бедности — 570; ошибочность страха смерти — 724f.; религиозные взгляды — 717ff.; божественное знамение — 607–609; проповедь «заботы о душе» — 707; справедливый человек должен избегать политики — 624; его пренебрежение к демократии и Тридцати — 570f.; утверждение о том, что он не давал частных уроков — 562; присутствие Платона в суде — 527, прим. 1, 723, прим. 1; отличие Сократа от остальных людей — 626; встречное



следует рассмотреть как целое, со всеми специфическими проблемами, которые она ставит, и с нашей сегодняшней точки зрения как исследователей Платона.

Датировка; историчность. Силометристы здесь не могут помочь ничем, кроме как отнести этот диалог к большой «ранней группе», в которую он входит либо в качестве первого сочинения Платона, либо как вариант написанного после «Протагора» или даже позже (см.: *Leisegang H. RE*, 2394f.). Здесь возникает достаточно поводов для спора. Лучше оставить в стороне чисто субъективные впечатления, такие как высказывание Круазе (*Budé ed.*, 132), что «Апология» не могла быть написана сразу после казни Сократа, поскольку ее тон не соответствует чувствам, охватившим в то время Платона. Так как требовалось воспроизвести речи, произнесенные Сократом на суде, где, по словам Платона, он присутствовал, вполне естественно предположить, что он записал все как можно скорее, пока слова были свежи в памяти. Так считали Целлер (2.1.529, прим. 2) и Адам (ed. xxxi). Фридлендер (который это отрицает, *Pl.*, II, 330, прим. 4) назвал это мнение «привычной точкой зрения». Большинство из тех, кто ее придерживался, также полагают, что первым сочинением Платона была «Апология Сократа», до смерти которого он не написал ничего. Кроме имен, приведенных в заметке Фридлендера, можно отметить Г. Редера (*P's Ph. Ent.*, 92), добавившего тот аргумент, что «Апология» предвосхищает другие сократические диалоги, в которых Платон более основательно, хотя и с некоторыми вариациями, поработал над сценами перекрестного допроса Сократом государственных мужей, поэтов и других, вскользь упомянутых в этом раннем сочинении. Более

предложение Сократа о наказании — 579; «не подвергнутая экзамену жизнь» — 706; возраст Сократа — 613; его пророчество — 499.



свежий пример — это Г. Гаусс (Handkomm., 1.2.10), придерживающийся взглядов, которые в 1953 г. он был вынужден называть «старомодными», и предположивший, что Платон написал «Апологию» в Мегарах.

С другой стороны, фон Арним и Хэкфорт, развивая и критикуя его аргументы, относят ее к более позднему времени, в основном на тех основаниях, что «Апология» Ксенофонта предшествует платоновской, но сама по себе не могла быть написана до 394 г., когда Ксенофонт вернулся из Азии в Грецию. Остальные с ними согласны, хотя не все считают, что Ксенофонтова «Апология» самая ранняя¹. Были попытки точнее определить дату сочинения Платона, установив его отношение к «Обвинению Сократа» Поликрата, которое, по общему согласию, было написано между 394 и 390 гг.² Иносказательное выражение Дж. А. Коултера (Apol. and Palamedes, 303, прим. 35: «Представляется наиболее целесообразным рассматривать „Апологию“ в контексте возобновившегося спора о влиянии Сократа, которое ученые связывают с „Kategoria“ Поликрата»), по-видимому, следует понимать так, что он считал «Апологию» более поздним сочинением, тогда как Хэкфорт (CPA, 44), хотя и помещал ее после 394 г., — наверное, более ранним.

Будь сторонние свидетельства убедительными, не возникало бы желания противопоставлять им доводы, основанные на впечатлениях о самой работе, но это не так, и я склонен под их влиянием согласиться, что это было первое произведение Платона, написанное

¹ Arnim H., von. X's Mem. u. d. «Apol.» des S.; Hackforth R. Comp. of P.'s Apol. ch. 2. относительно других мнений см. т. III, 513, прим.

² В нем упоминается восстановление Длинных стен в 394 г. См.: Фаворин у Диогена Лаэртского (2.39) и Treves P. // RE, xlii. Halbb. 1740. Тревес датирует это «mit Sicherheit» 393–392 гг. О Поликрате см. его статью или ссылки в т. III, 499, прим. 1. (Блак в своем «Меноне», с. 118, отстаивает более позднюю дату).



вскоре после события. Однако с уверенностью утверждать нельзя.

По всей видимости, «Апология» воспроизводит реальную речь, произнесенную Сократом в суде в 399 г., и Платон дважды упоминает свое присутствие там (34a, 38b). Этого вполне достаточно для подтверждения правоты Грота, когда он говорит, что «Апология» «более или менее точно сообщает о реальной защите Сократа»¹. Бёрнет добавил (в своем издании, 63f.), что, «поскольку большинство присутствовавших должны были быть еще живы, когда была опубликована „Апология“, он бы навредил сам себе, если бы дал фиктивный отчет о позиции Сократа и основных линиях его защиты». Здесь, однако, не все так однозначно, и на аргумент Бёрнета можно ответить, что это зависит от ожиданий читателей в соответствии с конвенциями того времени.

Было выдвинуто множество соображений в пользу той идеи, что «Апологию» Платона следует воспринимать как художественное произведение, а не как попытку подлинной записи. Утверждается, что это всего лишь один образец из всей литературы сократических апологий: Ксенофонта, Лисия, Теодекта из Фаселиса (ученика Исократ), Деметрия Фалерского, Теона Антиохийского, Плутарха и Либания. Этот список приводит, например, Лески (HGL, 499) в качестве достаточной причины, чтобы не считать Платона надежным свидетелем. Однако маломальский анализ подсказывает обратное. Теон Антиохийский упоминается в «Суде» как стоик, написавший «Апологию Сократа». В остальном о нем совершенно ничего не известно, но, считаясь стоиком, он должен был жить значительно позже Сократа или Платона. Плутарх жил в I–II вв. н. э., а Либаний — в IV.

¹ Grote G. Pl., I, 158, прим. и., и на с. 281: «...это, по существу, реальная речь, произнесенная Сократом в свою защиту — переданная и, разумеется, отшлифованная Платоном, не вносившим в нее, однако, намеренные изменения». Во времена Целлера это было «господствующим мнением» (Zeller E., 2.1.195, прим. 1).



То, что в эллинистические и романские времена создавались художественные апологии, вряд ли должно повлиять на наше суждение о сочинении Платона. Не следует ожидать документальной точности относительно собственной защиты Сократа от Деметрия Фалерского, который родился по меньшей мере через сорок лет после казни и потому, по всей вероятности, писал не раньше, чем через семьдесят лет после публикации «Апологии» Платона. Теодект, уроженец Фаселиса на побережье Ликии, описывается в «Суде» как ученик Платона, Исократы и Аристотеля. По этому поводу можно только согласиться с Дилем (RE 2. Reihe, x. Halbb., 1722), что его отношения с этими тремя учителями, годы рождения которых разделяет больше одного поколения, были, несомненно, совсем разными. Он также был известен как близкий друг Александра Великого. Более важно то, что, как известно из Аристотеля (Риторика, 1399a7), его защита Сократа была написана от собственного имени, а не как речь самого Сократа. Также это касается значительной части «Апологии» Ксенофонта, и то, что вкладывается в уста Сократа, передается из вторых рук: «По словам Гермогена, он сказал...» Кроме Ксенофонта единственный современник в списке — это Лисий (ок. 459–380 гг.). Нам ничего не известно о форме, в которой была написана его «Апология», но он не более Ксенофонта может состязаться с таким первоисточником, как Платон. Нам нет необходимости тратить время на тот аргумент, что, поскольку диалоги Платона по общему признанию являются вымышленными или по крайней мере художественными, такой же должна быть и «Апология». Многие диалоги преподносятся как состоявшиеся до рождения Платона или когда он был ребенком, но «Апология» относится к совершенно иной категории. Еще менее веским выглядит аргумент, выдвинутый Шанцем (см.: Burnet J. Ed. P., 64): поскольку целью всякой защиты является оправдание, а с этой точки зрения «Апология» неэффективна, она не может



быть защитой, которую на самом деле выдвинул Сократ. Фактически же это скорее вызов, чем защита, и никто кроме Сократа не мог бы выступить подобным образом в таких обстоятельствах, кроме того, известно, что его выступление было именно таким. В начале своей «Апологии» Ксенофонт отмечает: «Другие тоже писали на тему защиты и смерти Сократа, и всем удалось передать его высокомерный тон, из чего становится ясно, что именно так Сократ и говорил». Эта надменность, продолжает он, казалась безрассудной, но дело в том, что он уже сделал выбор в пользу смерти, а не жизни. Поэтому, когда в Платоновой версии он говорит (29c–d), что, если бы дикасты решили пощадить его с тем условием, что он прекратит докучать уважаемым гражданам своим, как он это называл, философским дознанием, он бы на это не пошел, и когда после вынесения смертного приговора он добавляет (38d–e):

...быть может, вы думаете, афиняне, что я осужден потому, что у меня не хватило таких доводов, которыми я мог бы склонить вас на свою сторону, если бы считал нужным делать и говорить все, чтобы избежать приговора. Совсем нет. Не хватить-то у меня, правда, что не хватило, только не доводов, а дерзости и бесстыдства и желания говорить вам то, что вам-всего приятнее было бы слышать... словом, делал и говорил многое, что вы привыкли слышать от других, но что недостойно меня, как я утверждаю[.]¹

то не приходится сомневаться, что это подлинный голос Сократа.

Более серьезен тот момент, что версия Платона читается как законченная художественная композиция, и в ней применяются некоторые риторические средства, регулярно использовавшиеся ораторами и взятые из существовавших в то время руководств. Когда Сократ начинает с того, что отрицает свои ораторские способ-

¹ Пер. М. С. Соловьева.



ности и говорит, чтобы суд не ждал от него ничего, кроме голой правды, потому что он совершенно не знаком с порядками судебных заседаний и может говорить только в привычной повседневной манере, можно допустить, что это специфическая сократовская ирония, не свойственная кому-либо другому, если не знать, что таким был общепринятый способ расположить к себе дикастов, сославшись на неопытность и осудив лживое пустословие противной стороны. Даже гордый отказ опуститься, как это делают другие, до просьб о помиловании, апеллируя к жалости, находит параллели в других судебных речах, включая упражнение из учебника риторики и софистического спора — «Защиты Паламеда» Горгия (§ 33)¹. Далее, у нас есть свидетельство современника (Ксенофонт. Апология Сократа, 2–5) о том, что, несмотря на увещевания друзей, Сократ отказался подготовить защиту заранее, утверждая, что ему запретило это делать божественное знамение, и, согласно более поздней традиции, он отказался воспользоваться речью, написанной для него оратором Лисием². Если в результате этого исключается, чтобы его речь была столь же совершенной, как «Апология», то отсюда также следует, что даже если заявление об ораторской несостоятельности было общепринятой формой, то, когда Сократ сообщает суду (17c) о своем намерении говорить то, что будет приходить ему в голову, используя обычные слова, в его случае это было правдой.

Означают ли эти судебные уловки, что Платон *post eventum* занимался тем, что Лисий сделал заранее,

¹ Об этих и других риторических приемах см.: Diès A. A. de P., 409–411; Burnet J. Ed. P., 66f. Об отношении «Защиты Паламеда» к «Апологии» Платона подробнее см. ниже.

² Цицерон. Об ораторе, 1.54.231; Диоген Лаэртский, 2.40, и т. п. (Другие ссылки в Stock's ed., 26, прим. 2.) В Афинах обвиняемый выступал лично, однако было принято нанимать профессионального составителя речей (λογογράφος) (Phillipson C. Trial, 253).



написав для Сократа речь, которую последний должен был произнести вместо своей? Не обязательно. Нуждался ли в этом Сократ, каким мы его знаем по предыдущему исследованию? Не испытывал он никогда и недостатка в словах или хорошо выстроенных аргументах, о чем, к своему неудовольствию, знали многие афиняне. Он мог никогда прежде не выступать в суде, но все знал об ораторском искусстве из споров с Горгием, Протагором и другими его знатоками и был в состоянии бросить вызов Горгию на его собственном поле. Нет ничего невозможного в том предположении, что он был превосходно знаком с деталями современной ему риторической теории и практики, каким Платон изображает его в «Федре», где он импровизирует речь в ответ на зачитанный ему текст Лисия. По словам Ксенофонта, когда Критий составил проект закона против «обучения искусству *logoi*», он имел в виду главным образом Сократа, и, хотя Ксенофонт связывает это с его беседами с молодежью, фраза указывала в первую очередь на риторику (см. т. III, 68–69 с прим., 266f.). Когда в семидесятилетнем возрасте он впервые предстал перед судом, эти средства составителей речей, естественно, должны были прийти ему на ум, и, независимо от того, согласны ли мы с Бёрнетом (Ed. P., 67) или нет, что его преамбула была сознательной пародией, он должен был насладиться контрастом, который они создавали с фактическим содержанием его выступления. Нет ничего более далекого от распространенной в то время оборонительной риторики, чем основное содержание речи, как станет ясно даже из ее краткого изложения. Не пользовался Сократ и тем главным, незаменимым инструментом ораторского искусства — аргументом от правдоподобия, с которым он был тем не менее знаком (Федр, 272d–273a)¹.

¹ См.: Т. III, 269–271. Единственный пример, который я обнаружил, — это аргумент в 25с–е: «Если я делаю людей хуже, то



Еще примечательнее этих общих моментов специфическое сходство фразеологии, отмеченное между «Апологией Сократа» и «Защитой Паламеда» Горгия¹, риторического упражнения, написанного в форме защиты мифического культурного героя Паламеда, которого Одиссей несправедливо обвинил в предательстве греков во время Троянской войны. Дж. А. Коултер верно отмечает (с. 271), что не все примеры, цитируемые исследователями, убедительны, но некоторые из них делают гипотезу непреднамеренного совпадения невероятной. Кроме того, он дополняет вербальные параллели сходством композиции и плана, в отношении которых обе отступают от принятой формы риторики судебных заседаний. Любопытно также, что как у Платона, так и у Ксенофонта Сократ с симпатией упоминает Паламеда, подобно ему пострадавшего от несправедливого обвинения². Тем не менее, несмотря на вербальные

они могут причинить мне зло. Разве похоже, чтобы я сознательно пошел на такую глупость?» Хотя здесь риторическая форма выражает чувства совершенно сократическо-платонические. Некоторые (например, *Jowett B.*, 1, 337 и *Taylor A. E.* PMW, 163) видят здесь полное проявление того парадокса, что никто не делает зла намеренно (т. III, 695f.), и по крайней мере это близко к «Государству» (335b–d).

¹ Библиографию см.: *Coulter J. A.* // HSCP, 1964, 299, прим. 1. Ссылки в тексте даются на эту статью. На с. 272f. он приводит буквальные параллели.

² *Ксенофонт.* Апология Сократа, 26; *Платон.* Апология Сократа, 41b. Несмотря на то что я в целом согласен с тезисом Коултера, считавшего, что если отголоски Горгиева «Паламеда» звучат сознательно, то они должны быть враждебными, а не комплементарными, я не могу принять тот его аргумент (с. 296f.), что Сократ пожелал встретить в Аиде Паламеда с той целью, чтобы опровергнуть его претензию на мудрость. Соображения, которые он приводит, опровергаются (а) объединением Паламеда с Аяксом Теламонидом «и всеми остальными из древних, кто был лишен жизни по несправедливому обвинению»: это *их* (ἐκεῖνον) участь Сократ хочет сравнить со своей собственной, а не только Паламеда, так что ἀντίπαράλλωλον не может иметь тот смысл, который в него вкладывает Коултер; (б) тем фактом, что только



и формальные совпадения, я не стал бы до конца следовать Коултеру, называя «Апологию Сократа» «адаптацией» «Защиты Паламеда» (с. 270) или говоря о том, что Платон создал «Апологию», «взяв за образец» сочинение Горгия. По содержанию и духу они полярно противоположны. Если сказать вкратце, то одно из них софистическое, а второе — сократическое. На протяжении речи Горгия Паламед в полную силу разворачивает аргументацию от правдоподобия¹. Большинство его доводов в пользу того, что он не предатель (например: «Мог ли я поступить так ради славы? Но предатель заслуживает только позора. Или ради безопасности? Но ведь на предателя любой человек готов поднять руку, не говоря уже о богах»), доходят до абсурда, доказывая, если на то пошло, что среди людей не было и нет ни одного предателя.

Когда Сократ упоминает Горгия вместе с остальными софистами — Продиком, Гиппием и Эвеном, то из всего параграфа (19е–20с) следует, что он предельно ироничен. Не заслуживает доверия также и то, чтобы Платон вложил в его уста критику риторики, которую он направляет против Горгия в диалоге, названном его именем, если бы Сократ на самом деле ему симпатизировал (ср. также т. III, 294–296). Поэтому мы можем решительно отбросить вместе с Коултером (с. 271) тезис некоторых ученых, что реминисценции «Паламеда» подразумевают его одобрение. Может быть, подобно тому, как он любил подтрунивать над софистами ироничным выражением восхищения и зависти по поводу их способностей, ему было забавно, в первый и послед-

в следующем предложении как следующий пункт (καὶ δὴ τὸ μέγιστον...) Сократ высказывает идею подвергнуть τοὺς ἑκεί перекрестному допросу и называет возможные жертвы; (в) параллельный пассаж из Ксенофонта, в котором просто говорится: «...устраивает меня и Паламед, который умер так же, как я».

¹ При всем уважении к Буксу и Калоджеро, см. статью последнего в JHS, 1957, 1, 16.



ний раз оказавшись в положении защитника, воспроизвести в речи, тон и содержание которой были совершенно другими, некоторые штрихи хорошо известного образца их искусства. В любом случае их наличие никак не свидетельствует о том, что они вместе с фактическим упоминанием Паламеда были добавлены Платоном, а не присутствовали в речи Сократа¹.

Высказывались предположения, что определенные эпизоды в «Апологии» сочинены, в то же время допуская существенную историчность остальных. Один из них — это допрос Мелета (24с–28а), когда Сократ явно исполняет свое обещание (17с) говорить так, как он это делает на рыночной площади. Сомневающимся придется признать, что подобный допрос обвинителя в ходе защиты был легально признанной практикой², и они

¹ Калоджеро резонно замечает (JHS, 1957, 1, 15): «Он [Сократ], должно быть, вспомнил „Защиту Паламеда“ Горгия, когда выступал перед судьями со своей собственной защитой, лучшим документальным свидетельством о которой, несомненно, является сочинение Платона». Когда Коултер говорит (с. 295): «Теперь вполне очевиден вывод, что „Апология“ во всем смысловом объеме имеет мало, или вообще не имеет, отношения к реальной речи Сократа, произнесенной в зале суда», — то не совсем понятно, как следует истолковать слова, которые я выделил курсивом. Калоджеро цитирует упоминание о Паламеде у Ксенофонта, на фоне чего совсем неубедительно звучит тот тезис (Coulter J. A., 302), что это может означать лишь то, что Ксенофонт читал «Апологию» Платона. С тем же успехом он мог ее и не читать, и те, кто полагает вместе с фон Арнимом и Хэкфортом, что Ксенофонт написал свою «Апологию» первым, в чем-то правы. См.: Hackforth R. CPA, ch. 2. Основной тезис Калоджеро, состоящий в том, что Горгий сам учил сократическому принципу, что никто не делает зла по своей воле, явно неправдоподобен и адекватно рассмотрен Коултером на с. 300–302.

² О свидетельствах см.: Phillipson C. Trial, 255; Coulter J. A. // HSCP, 1964, 276 и прим. 23. Коултер цитирует Горгиеву «Защиту Паламеда» (22–26) как пример еще одного совпадения между двумя сочинениями, но допросом в случае Паламеда это можно назвать лишь условно: он сам предлагает ответы. Я процитирую один пример правового обоснования. В 25d Сократ требует, чтобы Мелет ответил, «поскольку закон предписывает отвечать»,



вынуждены отойти на позиции субъективных суждений: эристический тон вопросов недостойн Сократа¹ (читали ли несогласные когда-либо «Гиппия меньшего», в котором Сократ выступает не в суде, где решается вопрос его жизни?). Еще одно место, которое иногда считается вымышленным, — это последнее слово, произнесенное Сократом после того, как он был признан виновным и приговорен. Такое, по словам Виламовица (Pl., I, 165, вслед за Шанцем), никогда не позволялось, а в противном случае никто из дикастов не горел бы желанием его выслушать. Не существует свидетельств, допускалось ли такое снисхождение, хотя не известно больше ни о ком, кто бы им воспользовался. Если это было, тогда многие остались бы из любопытства, чтобы не упустить последний шанс послушать этого достаточно неординарного мастера *logoi*. После Виламовица ряд критиков возразил ему, что такая речь действительно была произнесена, и даже если ее содержание в основном принадлежит Платону, он не стал бы делать подобную вставку, будь это невозможно с точки зрения закона². Не пошел бы на это и Ксенофонт, у которого также присутствует речь после приговора и перепалка с Мелетом³.

и у Демосфена «Вторая речь против Стефана о лжесвидетельстве» (2.10, с. 1131) закон цитируется так: «Оппоненты (ἀντίδικοι) обязаны отвечать на вопросы друг друга».

¹ С другой стороны, по мнению Виламовица (Pl., II, 51), именно *реального*, человеческого Сократа Платон позже превратил в образец добродетели!

² См.: Burnet J. Ed. P., 161f.; Phillipson C. Trial, 381f.; Hackforth R. CPA, 138f.; Friedländer P. Pl., II, 170. По-моему, невероятно, чтобы Платон добавил слова ἐν ᾧ οἱ ἄρχοντες ἀσχολίαν ἄγουσι καὶ οὐκ ἔρχονται κτλ. и ἕως ἔξῃστιν, если бы они противоречили факту.

³ Такие совпадения с Ксенофонтом, как упоминание Паламеда, можно легкомысленно посчитать копированием со стороны Ксенофонта, но (помимо неуверенности в датировке) это крайне неправдоподобно, если учесть сходство формальной структуры двух «Апологий» в сочетании с огромным разрывом,



Об этом весьма спорном предмете не скажешь ничего нового и ни в чем нельзя быть уверенным, но допустимо принять сторону тех, кто полагает, что Платон хорошо постарался вспомнить и записать все, что сказал Сократ, соответствующим образом оформив и подправив, что было вполне естественно. Тэйлор (PMW, 156) напомнил нам, что Демосфен и другие ораторы правили свои речи перед обнародованием, так что, редактируя чужие слова, в том числе своего ставшего жертвой учителя, Платон, вероятно, несколько приблизился к методу Фукидида (это очевидное сравнение довольно популярно), который утверждал, что, как можно точнее придерживаясь общего смысла фактически сказанного, он обогащал воспоминания или сообщения других своим собственным пониманием того, что говорящий считал необходимым донести в данной ситуации (Фукидид, 1.22.1). Это было тем проще, что защита Сократа не существовала в письменном виде, хотя из отсутствия текста не следует, что Платон не мог запомнить большую часть того, что было сказано. Письмо, как он сам говорит (Федр, 275a), не усиливает память, но ослабляет ее, и когда устное слово играло более важную роль, память была сильнее. Кроме всего прочего, когда бы ни вышла на самом деле в свет «Апология Сократа», его ученики имели обыкновение записывать все, что он сказал (т. III, 520f.), и потому в любом случае Платон не преминул бы это сделать.

Если это слишком для некоторых скептиков, то существует другой разделяемый многими взгляд, что цель

который существует между ними в деталях (структурное сходство лучше всего показано в Stock's ed., 24f.). Напрашивается вывод, что форма защиты была предпослана обоим авторам как примененная самим Сократом, тогда как при заполнении этого контура у Платона было двойное преимущество, связанное с его присутствием в суде и более основательным пониманием Сократа, а Ксенофону помешали его расчет на других и неспособность подняться на высоту Сократа (см. т. III, 510–512).



Платона заключалась не в том, чтобы воспроизвести защиту, выдвинутую Сократом в ходе суда над ним, но чтобы отлить в этой форме свое собственное оправдание всей жизни этого философа, чтобы рассказать нам о его миссии и живописать все величие и уникальность личности «наилучшего, наимудрейшего и самого справедливого» из всех известных ему людей. Говорится, в конце концов, что «Апология» фактически представляет собой защиту его жизни и учения, касаясь фактических обвинений только кратко и с некоторым презрением. Однако с самого начала Сократ приводит адекватные и убедительные тому причины. Угроза для него в первую очередь исходила не от обвинений Мелета, но от «анонимных обвинителей», которые многие годы настаивали против него умы афинских правящих кругов. Данное объяснение лежит в основе курса, выбранного защитой, и полностью ему соответствует. Фактических обвинений было только два: неверие в городских богов и порча молодежи. Обвинители должны были знать, что, даже не принимая во внимание амнистию (т. III, 574f.), было бы непросто по каждому из этих пунктов привести сколь-нибудь реальное свидетельство, способное убедить суд, но они воспользовались (19b1, ἢ δὴ καὶ λίσσῃ) негодованием и подозрением, которые он возбудил, чтобы создать атмосферу, благоприятную для их дела. Поэтому в первую очередь требовалось развеять эту атмосферу, как он несколько раз повторил, и все, что он сказал с этой целью, прямо работало на его защиту.

В любом случае имеет значение то, что благодаря Платону у нас есть Сократ, — естественно, такой, каким он его видел, и, несомненно (как любят говорить некоторые критики), это живописный, а не фотографический портрет, но именно в силу этого более правдивый по отношению к персонажу. Вот, по крайней мере, то, что сегодня все признают, и именно в таком духе «Апология» трактовалась в предыдущем томе.



Краткое содержание

(i) Главная речь (17a–35d)

Вступление. Мои обвинители были крайне убедительны, но не правдивы, особенно когда предостерегали вас опасаться меня как хитроумного оратора. Но я буду говорить то, что придет мне в голову: просто, однако правдиво. Не обладая опытом судебных заседаний, я прошу потерпеть, если вы услышите, что я говорю так, как привык это делать на рыночной площади¹.

Ответ «прежним обвинителям» (18a–24b). Я опасюсь не столько своих теперешних обвинителей, сколько тех, кто многие годы клеветал на меня, называя «мудрецом», который разгадывает тайны природы и слабейший аргумент превращает в сильнейший, — эти занятия народ считает безбожными. Таких клеветников много, и они добрались до вас еще в вашем детстве — против них я бессилен, потому что, кроме комических поэтов, их имена неизвестны: от них-то я в первую очередь и должен себя защитить.

Я не имею ничего против естествознания, но на самом деле я ничего в нем не смыслю. Я обращаюсь к вам: спросите друг у друга, вы, кто слушал мои речи: произносил ли я хоть слово об этих вещах? Не являюсь я и профессиональным учителем, подобно софистам, хотя гордился бы, обладая их умением.

Как тогда объяснить эти доносы? Я расскажу вам, если не будете шуметь, хотя это может показаться хвастовством. Херефонт спросил у Дельфийского оракула, есть ли кто мудрее меня, и оракул ответил, что

¹ 17c ἐν ἀγορῇ ἐπὶ τῶν τραπέζων. Мы склонны думать о речах «на площади у меняльных лавок» как особой привычке Сократа, но именно по этой причине его могли считать софистом. В «Гиппии меньшем» (368b) он говорит, что слышал Гиппия διεξιόντος ἐν ἀγορῇ ἐπὶ ταῖς τραπέζαις.



нет (Херефонт уже умер, но брат его может все подтвердить). Теперь, пожалуйста, успокойтесь: это действительно имеет отношение к делу. Сознывая свое невежество, я не понял, что имеет в виду бог, и придумал план, как проверить его ответ. Я пошел к человеку, имевшему репутацию мудреца, — государственному мужу, надеясь, что смогу возразить [оракулу. — Прим. пер.]: «Ты сказал, что я самый мудрый, но вот он — мудрее»; однако я обнаружил, что на самом деле он не мудр, и я немного мудрее его хотя бы потому, что сознаю свое невежество. Тот же результат получился и с другими. Это их рассердило, что вызвало во мне сожаление и испуг, но к богу следует отнестись серьезно, и я обнаружил, что люди, имеющие самую высокую репутацию, оказались наихудшими. Поэты были совершенно не способны объяснить свои собственные творения, так что я вынужден был заключить, что они творят не благодаря знанию, но в божественном исступлении, как прорицатели. При этом, благодаря своей поэзии, они полагали себя мудрыми также и в остальных вещах. Поэтому я заключил, что обладаю перед ними тем же преимуществом, что и перед политиками.

Наконец, я пошел к ремесленникам. Они уж точно должны обладать ценным знанием, которого нет у меня, и в этом отношении должны быть мудрее¹. Но они совершали ту же самую ошибку, что и поэты: будучи мастерами своего дела, они тоже полагали, что разбираются в высших материях. Поэтому я решил про себя: чем богат, тому и рад: нет у меня их знаний, но также их невежества. Оракул оказался прав.

Вот из-за этого перекрестного допроса меня и возненавидели, и оклеветали, и прозвали «мудрецом». Мудр же только бог, и он взял меня в качестве приме-

¹ Я перевожу *sophos* как мудрый, но, применяя это определение к ремесленнику по поводу его умения, мы видим, что наше слово здесь не подходит. О *sophos* см.: Т. III, 42.

ра, чтобы сообщить следующее: «Из вас тот самый мудрый, кто, подобно Сократу, осознает, что не обладает подлинной мудростью». Потому я и продолжаю испытывать всех, кого считаю мудрым, и если он таковым не оказывается, то я помогаю богу это продемонстрировать. Это занятие не оставляет мне времени ни на государственные, ни на личные дела и довело меня до бедности.

Должен также заметить, что праздным молодым людям, которыми я окружен, нравится, как я это делаю, и они мне подражают, а их жертвы негодуют на меня — не на себя — и говорят, что я порчу молодежь; но если их спросить, как именно и каким учением, они не знают и твердят заезженные обвинения, адресованные всем философам: «изучение природы», «безбожие», «превращение слабейшего аргумента в сильнейший» — все что угодно, кроме правды, что их уличили в претензии на мудрость, которой у них нет. Это влиятельные люди, умеющие убеждать, и потому распространяются сплетни, и вот уже Мелет нападает на меня от лица поэтов, Анит — от имени ремесленников и политиков, а Ликон — защищая ораторов.

Ответ на новые обвинения (24b–28a). Теперь о добром патриоте Мелете и его собратях-обвинителях. Их обвинение звучит примерно так: Сократ виновен в том, что портит молодежь и верит не в городских богов, но в новые сверхъестественные явления¹. В ответ я уличаю Мелета в беспочвенных обвинениях и притворной озабоченности вещами, о которых он никогда

¹ Об официальной версии обвинения см.: Т. III, 575. Существительное среднего рода *δαίμόνια*, здесь (и чаще всего) переводимое как «божества», подразумевает широкий ряд значений, которые не могут быть переданы по-английски; но обвинители, в частности, имели в виду его «божественное знамение». Он говорит это сам (31d), и ср.: Евтифрон, 3b и Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, 1.1.2.



не задумывался. А ну-ка, Мелет, ты утверждаешь, что я порчу молодежь. Кто же тогда воспитывает и улучшает их?

М. Законы.

Я спрашиваю, *кто*, а не *что*. Кто же тогда? Дикасты? Публика? Советники? Собрание?

М. Да, все они¹.

Поистине, молодежь счастлива, если во всех Афинах только один человек ее портит, а все остальные — улучшают. Однако я считаю, что это верно не более чем в отношении коней и других животных. Улучшают их совсем немногие умелые ветеринары и заводчики, а огромное большинство их портит. Ты, очевидно, совсем не задумывался над этим вопросом.

Кстати, кто бы пожелал жить среди плохих граждан, а не хороших? Я бы рисковал нанести себе вред, и я не такой глупец, чтобы пойти на это добровольно. Но если я ничего не могу с этим поделать, то это не преступление. В любом случае, чем же порчу молодежь? Уж не учением ли неверию, что ты мне приписываешь в предъявленном обвинении?

М. Именно этим.

Тогда мне непонятно, что же мне ставится в вину. Полагаешь ли ты, что в некоторых богов я верю, но не в богов нашего города, или же вообще не верю ни в каких богов, как заядлый безбожник?

М. Я имею в виду последнее. Ты не веришь ни в каких богов.

Даже в Солнце и Луну?

М. Это так и есть, уважаемые. Он утверждает, что Солнце — это камень, а Луна — земля.

Так ты даже не отличаешь меня от Анаксагора! Судьи не столь невежественны. В любом случае, твои

¹ Ср. с тем, когда Анит (еще один обвинитель Сократа) говорит в «Меноне» (92e), что молодой человек не нуждается в наставлениях софистов, поскольку «любой достойный афинянин своим советом принесет ему больше пользы, чем софисты».



обвинения непоследовательны: я не верю ни в каких богов, но я верю в новых богов — ведь невозможно верить в «сверхъестественные явления», не веря в сверхъестественные сущности, в духов или богов¹.

Возвращение к основополагающему предубеждению: важность миссии Сократа (28a–34b). Достаточно о Мелете. Разве неясно, что я невиновен в том, в чем он меня обвиняет? Если меня сочтут виновным, то благодаря не ему и Аниту, но огульной клевете и враждебности, о которой я уже говорил. Если вы думаете, что мне должно быть стыдно вести себя так, чтобы подвергать свою жизнь опасности, то я отвечу, что каждый уважающий себя человек заботится о том, правильно или неправильно он поступает, а не о том, как это на нем отразится. В противном случае герои Троянской войны — и прежде всего Ахилл — заслуживали бы порицания. Если я подчинялся приказам и не сдавался на поле боя, тем более я должен подчиняться богам, которые велют мне философствовать и испытывать самого себя и других. Боязнь смерти — это сама по себе худшая разновидность невежества, полагающего, что мы знаем то, чего не знаем: ведь она может быть величайшим благом. Потому даже если вы хотите оправдать меня с тем условием, что я оставлю свои философские допросы, я скажу, что, при всем уважении, я подчинюсь не вам, а богу. Я должен все так же рассказывать вам о необходимости заботиться о своей душе, а не о деньгах и почете; и если кто-либо скажет, что он так и поступает, то я должен проверить и испытать его и упрекнуть, если окажется, что это не так. Ваше дело — оправдать меня или нет, но я не могу поступать иначе, даже если бы мне пришлось умирать снова и снова.

¹ Тот аргумент, что невозможно верить в существование *daimonia*, не веря в *daimones*, и что *daimones* — это дети богов, настолько греческий, что с трудом передается по-английски.



Лишив меня жизни, вы навредите только себе. Мелет и Анит не могут мне навредить, поскольку плохой человек не в силах сделать зло доброму. Смерть, изгнание или лишение гражданства — все это, с их точки зрения, зло, но оно несравнимо со злом, которое причиняет себе тот, кто несправедливо приговаривает человека к смерти. Я прошу не за себя, а скорее за вас. Вам нелегко будет найти еще одного ниспосланного богом овода, который бы вас донимал, поэтому советую меня пощадить. Если бы я не был искренен, то не пренебрег бы собой и своей семьей и не жил бы в бедности, выполняя свою божественную миссию.

Почему, спросите вы, я докучаю таким индивидуумам, как этот, но никогда не показываюсь в Собрании, чтобы дать свой совет нашему городу? Причина та, что божественный голос, который ко мне взывает¹ и который Мелет осмел в своем обвинении, удерживает меня от политики — и правильно делает. Я бы просто погиб, так и не оказав помощи вам или самому себе. Простите за откровенность, но когда вы или какое-то другое народное собрание заранее избирает некую предсудительную линию поведения, то несдобровать никому, кто искренне с вами не согласен. Защитник справедливости должен жить сам по себе.

Я могу подтвердить это фактами, пусть это прозвучит как заурядное особое ходатайство. Я возражал вам по поводу стратегов после Аргинусов, когда все жаждали моей крови, а при олигархии я воспротивился их приказу об аресте Леонта и был бы, возможно, убит, если бы их вскоре не свергли. Я бы никогда не дожился до такого возраста, если бы активно включился в общественную жизнь, придерживаясь своего правила поддерживать все, что справедливо, и никогда — то, что несправедливо, и не оказывать кому-либо предпочте-

¹ О божественном наущении, или знамении, Сократа см.: Т. III, 608–611.



ния, включая тех, кого неверно называют моими учениками. Я никогда не был ничьим учителем. Кто бы ни пожелал, юный или старый, богатый или бедный, мог прийти и слушать меня, когда я занимался своим делом, и задавать мне вопросы. Становились ли они лучше или хуже — я за то не в ответе, поскольку я ничего не обещал и никому не давал наставлений. Если же кто-то говорит, что чему-то научился от меня частным образом, то он лжет.

Несомненно, некоторые люди любят проводить время в моей компании, и я сказал вам, по какой причине: им нравится испытывать лжеумудрецов, однако такую задачу возложил на меня бог посредством предсказаний, сновидений и всевозможными другими способами. Если я испортил кого-нибудь, кто теперь стал старше и мудрее, пускай он выйдет и заявит об этом; или пусть его отцы и братья это засвидетельствуют. Я вижу здесь в суде многих старших родственников моих юных друзей. Почему бы Мелету не обратиться к ним? Но на самом деле все они готовы выступить на моей стороне.

Заключение: никаких жалобных просьб о помиловании (34b–35d). Поскольку обычно все молят о прощении, прикрываясь своей рыдающей семьей и т. д., я могу показаться вам упрямым, если этого не делаю. Это не так, но независимо от того, боюсь я смерти или нет, по-моему, подобное поведение не сделает чести ни мне самому, ни городу. Это выставит нас на позор перед чужестранцами, да и независимо от репутации это неправильно. Вы здесь не для того, чтобы продемонстрировать свою благосклонность, но чтобы судить по справедливости, и для меня нет ничего хуже, защищая себя от обвинения в безбожии, пытаться заставить вас нарушить присягу. Поэтому предоставляю вам и Богу рассудить мое дело так, как будет лучше для всех нас.



(ii) После приговора:
встречное предложение о наказании¹

Меня не удивил ваш вердикт, однако я думал, что за него будет подано больше голосов. Мелет требует смертной казни, а по-моему, я заслуживаю следующего. Мое преступление заключается в том, что меня не интересовали деньги, положение и политические интриги, и я сосредоточился на делании добра людям, убеждая их не ставить свое имущество выше самих себя и возможности себя улучшить, как и показную репутацию города выше него самого. По моему мнению, в этом я поступал правильно, и следует воздать своему доброжелателю по заслугам, стало быть, правильно и справедливо будет предложить мне прием в Пританею.

Это вовсе не высокомерие. Я убежден, что никому не нанес вреда, но я не могу вас в этом убедить за то короткое время, которое отпущено для нашего общения. Если бы, как в некоторых городах, на рассмотрение преступлений, караемых смертной казнью, отводилось несколько дней, я думаю, что у меня бы получилось, но клевета пустила столь глубокие корни, что ее невозможно искоренить так быстро. Однако, будучи убежден в своей невиновности, почему я должен предложить наказание? Чтобы избежать того, что требует Мелет? Но я даже не знаю, хорошо это или плохо. Я не горю желанием провести свою жизнь в тюрьме, даже до тех пор, пока не смогу заплатить штраф. Что же касается изгнания, то если вы, мои сограждане, не выносите моих манер, то я уверен, не смогут и чужеземцы.

Вы можете сказать: почему бы тебе просто не удалиться и не хранить молчание? В этом вас убедить труднее всего. Если я скажу, что это будет непослушание богу, вы подумаете, что это не всерьез, и еще меньше мне

¹ См.: Т. III, 577f.



поверите, если я скажу, что испытание себя и других в спорах есть лучшее, что может случиться с человеком, а не прошедшая такого испытания жизнь прожита зря. Будь я в состоянии, то заплатил бы штраф, поскольку потеря денег еще никому не принесла вреда. Возможно, я наскребу серебряную мину, и это все, что я могу предложить¹.

Но вот Платон, Критон и Критобул говорят, чтобы я предложил тридцать мин, и они выступят моими по-
ручителями, так что я согласен и на это.

(iii) После приговора (38с–42а)

К тем, кто проголосовал за смертную казнь (38с–39е). Пройдет немного времени, и то же самое сделает с вами природа, освободив вас от упреков ваших врагов, которые будут говорить, что вы убили «мудрого Сократа», — неважно, мудрый я или нет. Этот приговор вынесен мне не из-за отсутствия доводов в мое оправдание. Их-то было достаточно, но не хватило бесстыдства пресмыкаться перед вами и причитать, как это делают другие и как того хочется вам. Я не раскаиваюсь в защите, которую я изложил, но и не намерен жить, ощущая свой позор. Избежать смерти легко: как известно всякому солдату, надо только совершить побег. Труднее избежать нечестия, потому что оно бежит быстрее. Поскольку я стар и неповоротлив, меня настиг медлительный преследователь, а моих обвинителей — более резвый. Каждому — свое наказание, и это правильно.

Вот вам мое пророчество. Избавившись от меня, вы на самом деле не избежите проверки и взвешивания

¹ Относительно этого предложения Сократа и его отрицания Ксенофонтом см.: Burnet J. Ed. P.; Hackforth R. CPA, 15–17.



ваших жизней. Придут другие, более молодые и строгие мои воспитанники. Вы сможете избежать приговора не тем, что станете казнить людей, но только изменив самих себя.

К тем, кто проголосовал за оправдание (39e–42a). Оставайтесь и давайте немного поговорим: у меня есть пятиминутная передышка, пока заняты должностные лица. Хочу, чтобы вы знали, что меня ждет благая участь, поскольку мой известный божественный голос до сих пор мне ни разу не возразил. Смерть может быть только одним из двух: сном без сновидений или переселением души в другое место¹. И то и другое я счел бы благоприятным, и, если правдивы религиозные рассказы о том, что мы попадаем в другое место, где встречаем всех умерших, что может быть лучше? Там есть реальные судьи — Минос, Радамант и иже с ними, а также другие интересные люди, включая собратьев по несчастью, пострадавших от несправедливого приговора, с кем можно будет поделиться опытом. Лучше всего будет продолжить мое расследование, чтобы выявить, кто мудр, а кто только мнит себя таковым, — и по крайней мере там меня не смогут приговорить за это к смерти.

Поэтому вам также не следует бояться смерти, но я верю в то, что доброго человека боги никогда не оставят. Я не злюсь на своих противников, но только прошу их осудить моих сыновей, когда они вырастут, как это сделал бы я, если они поставят деньги или что-то другое выше добродетели или безосновательно о себе возомнят. Таким образом, боги всем нам воздадут по заслугам.

Теперь нам пора: я иду умирать, вы — жить. Одному Богу известно, кому достался лучший жребий.

¹ Об этом пассаже см.: Т. III, 724ff.



Комментарий

Поскольку в значительной мере «Апология» рассматривалась в т. III, достаточно будет принять во внимание несколько мыслей, которые, хотя их появление здесь гарантирует, что они принадлежат Сократу, встречаются также в других работах Платона, где в них можно узнать часть наследия, оставленного ему исключительно Сократом.

Его «привычная манера разговора» (17с). Непризнание за собой ораторских способностей и просьба говорить в своей обычной манере может быть риторическим клише, однако поскольку это исходило от Сократа, то его обвинителей должно было бросить в дрожь. Подобная комбинация повседневной речи с аналогиями из общеизвестных ремесел и профессий, как бы невинно она ни звучала, была превосходно рассчитана на то, чтобы завести оппонента в безнадежное самопротиворечие и другие логические ловушки. Кроме того, когда Сократ заявляет, что не владеет языком судебных заседаний, это значит нечто большее, чем услышанное из уст профессионала, использующего подобное заявление как судебную уловку. Можно напомнить о пассаже из «Теэтета» (172сff.), где Платон противопоставляет философа оратору и объясняет, почему на судебном заседании философ будет выглядеть смешным и беспомощным. Когда Платон говорит о философе как типе, его идеальным образом служит сам Сократ.

Его «привычная манера» разговора дает о себе знать уже в разделе 20а, когда он обсуждает воспитание сыновей Каллия в терминах коне- и скотоводства, подчеркивая, что, в его понимании, это требует знаний и умения. Софиста Эвена можно только поздравить, «если он действительно владеет этим искусством», точно так же и Протагора, «если он действительно владеет



искусством» делать людей хорошими гражданами (Протагор, 319a), и дальше Сократ утверждает, что этому искусству нельзя научиться. Фактически фрагмент разговора с Каллием похож на вступление к платоническому диалогу, и можно не сомневаться, что Сократ не отпустил его без очередной дозы вопросов и критики. В допросе Мелета мы встречаем реальный пример того, что это означало, когда снова проводится аналогия с конями (25a).

Невежество Сократа. Его признание в том, что он знает только то, что ничего не знает, известно слишком хорошо, и подлинность его настолько достоверна, что об этом можно не распространяться. Этот тезис периодически повторяется в диалогах Платона до самого «Теэтета» (см. т. III, 530ff.). Но из «Апологии» мы также узнаем, что это невежество имеет свои пределы (29b): «...но вот что я знаю: плохо и постыдно делать зло и не повиноваться тому, кто лучше, будь это бог или человек». Сократ на самом деле знает, что есть объективное различие между добром и злом, есть моральные стандарты, независимые от разных мнений тех или иных индивидуумов¹, и потребность их открыть — это такое «испытание, без которого не стоит и жить» (38a). Я полагаю, что, хотя данное убеждение для Сократа не имело метафизических обертонов, вопросы, которые оно поднимало, были тем средством, благодаря которому Платон пришел к своей теории «самостоятельных» идей (т. III, 530–533, 665–667).

Поэты вдохновляются свыше (22b–c). Здесь замечание Сократа содержит чистую иронию, поскольку оно сделано по поводу неспособности поэтов понимать собственные произведения. Его лучшие друзья также

¹ Ср.: Т. III, 642, 706, 284, прим. 3. Он также знает, что правильное мнение и знание — не одно и то же (Менон, 98b).



не могли утверждать, что его натуре свойственна поэтическая сторона. Однако у Платона это было. Он много говорит о поэтах, и его двусмысленное отношение к ним в значительной степени может объясняться внутренним конфликтом между приобретенной верностью сократическому требованию «отдавать отчет» в том, что ты говоришь, и тем вернувшимся к нему естественным ощущением, что поэзия обладает собственной ценностью, независимой от ее рационального и морального содержания. В «Ионе» иронический голос Сократа по-прежнему превалирует, тогда как в «Федре» «божественное исступление», одним из продуктов которого является поэзия, обсуждается с неподдельной симпатией и восхищением. Критикуя поэтов в «Государстве», он не упоминает вдохновение и говорит о них со странной смесью неодобрения и любви.

«Забота о душе» (29e). «Разве вам не стыдно... не заботиться или не думать о мудрости (φρόνησις), истине и улучшении *psyche*?» Как и любое достойное занятие, эта «забота о душе» (θεραπεία ψυχῆς) для Сократа есть *technē* (Лакет, 185e), и, как предполагает ее ассоциация с мудростью и истиной, *psyche* (обычно переводимая как «душа») есть прежде всего ум, интеллектуальная способность (т. III, 711 с прим. 2). Так же Платон полагает в «Федоне», где эмоции ассоциируются с телом, но более развитая психология «Государства» тоже приписывает их душе, которая в таком случае получает три части — интеллект, *thymos* и желание; однако в хорошо уравновешенной личности правит интеллект (как это делает неделимая *psyche* в сократическом «Алкивиаде I»: т. III, 716), и он остается единственной бессмертной частью, как *psyche*, когда она ограничивалась только интеллектом. В «Тимее» *psyche* также имеет и смертную, и бессмертную часть. Позиция, выраженная в «Федре»



и «Законах X», более сложная, что вызвало расхождения во мнениях¹, но нельзя не согласиться с тем, что Платон до самого конца поддерживал сократическое требование развития и тренировки ума как высшей обязанности человека. Именно это единит нас с божественным, поскольку мудрость принадлежит Богу (Апология, 23a), и, как он говорит об этом в «Федре» (278d), мудр (*sophos*) только Бог, но человек может быть *philo-sophos*, стремящимся к мудрости; поэтому в «Апологии» Сократ неоднократно упоминает свою собственную *philosophia* как нечто, предписанное ему богом (28e, 29d).

Лучше пострадать от зла, чем его совершить. В 30c–d Сократ говорит, что Мелет и Анит не могут ему навредить. Они могут добиться его смерти или изгнания, однако, с его точки зрения, испытание такой участи не является злом, по крайней мере, по сравнению с тем злом, которое делает тот, кто несправедливо приговаривает человека к смерти. На этой вере, что сделать зло хуже, чем пострадать от него, и сделавший зло достоин жалости больше, чем жертва, основывается то убеждение, что никто не грешит добровольно, но все проступки объясняются невежеством (обсуждается в т. III, 695–700). Здесь это выглядит как откровенное злоупотребление двусмысленным словом *kakon* (несчастье, зло), которое может означать как моральную испорченность («это было плохо с твоей стороны, отказать в помощи»), так и злоключения (несчастье, тяжелая болезнь): поскольку плохо, когда кого-то несправедливо лишили жизни, Сократ делает вывод, что это зло для того, кто так поступил. В «Критоне» (49b), говоря о том, что преступление есть и *kakon*, и позор для того, кто его совершил, он дает понять, что использует *kakon*

¹ Полностью обсуждение см.: Guthrie W. K. C. *Plato's Views on the Nature of the Soul* // *Entretiens. Hardt*, vol. III.



в смысле ущерба; и объяснение состоит в том (47d), что есть часть человека, более важная, чем его тело, которой подобным действием может быть нанесен ущерб, и даже фатальный.

Таким образом, тот «сократический парадокс», что совершить зло хуже, чем от него пострадать, связан с высказанным непосредственно перед этим утверждением, что подлинная забота человека — это благополучие его *psyche*, а не материальное состояние и репутация. В обстановке суда Сократу было неуместно предпринимать философскую защиту данных тезисов; несомненно, как он сам говорит (37a–b), время, отпущенное афинским законом, не предоставляет такой роскоши. Его вынудили оставить свойственную ему роль философа ради непривычного занятия адвоката или оратора — того, кто, по его словам, в «Теэтете» (172d–e) должен высказываться второпях, подгоняемый неумолимыми часами, лишенный роскоши драгоценного досуга как прерогативы философа. Здесь, в «Апологии», самым уместным оказывается чисто риторический аргумент, что он не стал бы портить других по той причине, что жизнь в окружении злых соседей связана с риском получить от них вред (ср. выше). В «Меноне» (77b–78b) Сократ утверждает, что ни один человек вообще не желает зла, независимо от того, признает он это злом или нет. Если не признает, тогда он желает не зла, но того, что, по его мнению, есть благо. Если он желает «добиться зла», то не может быть, чтобы он делал это по той причине, что зло наносит вред своему «обладателю», поскольку никто не хочет нанести себе вред, поэтому и в данном случае его следует считать тем, кто путает зло с благом. Как мне, надеюсь, удалось показать в предыдущей главе, этот аргумент достигает своей цели благодаря преднамеренному софистическому манипулированию двусмысленностью добра и зла. Самонадеянная наивность ученика Горгия требовала иного подхода, чем тот, который был бы



уместен по отношению к такому доброму старому другу, как Критон¹.

Полная истина, как видел ее Сократ, раскрыта в «Горгии», где через весь диалог проходит тот принцип, что злодей заслуживает большего сожаления, и тем более тот, кто избегает наказания, нежели тот, кто его получает (см. 469b, 479e, 508b–e, 527b). Это демонстрируется посредством распространения понятий вреда и пользы на вред или благо для *psyche*. С помощью аналогии воздействия на тело болезненных лекарств показано, что наказание — это терапия души, которая больна нечестием. Таким способом, не отвергая свою неморальную идентификацию «благого» с «полезным» (т. III, 700–707), Сократ проповедует высокоморальное учение, утверждая, что нравственно ущербные действия фактически наносят вред тому, кто их совершает, поскольку неизбежно вредят его реальной самости (*psyche*), а не просто внешним образом². Здесь, как и в «Меноне», он показывает, что принимает во внимание двусмысленность *kakon* и не предполагает, но берется доказать, что морально постыдное или позорное (*αἰσχρόν*) и злое (*κακόν*) есть одно и то же (474c–5d).

Философу не пристало участвовать в политике (31c–32a). Наученный примером Сократа, Платон держался этого всю свою жизнь. В «Горгии» (521dff.) он изображает Сократа драматически предвидевшим суд над собой и смерть из-за того, что говорил афинянам о том, что для них хорошо, а не то, что им хотелось

¹ Некоторые отмечают тот момент, что путаница имела чисто греческий характер, иллюстрируя это известной двусмысленностью *εὖ* и *κακῶς πράττειν*. Тем не менее в этом споре Сократ (или Платон) очень хорошо знал, что делает, адаптируя свою речь к юному и нефилософичному слушателю. Данный момент развивается ниже.

² Ср.: Апология, 36c, μήτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθεῖν; также Алкивиад I, 128d, и т. III, 714.



бы слышать. В «Государстве VI» он повторяет моменты, обозначенные в «Апологии», вплоть до упоминания о предостережениях, полученных им через божье наущение. Толпа всегда неодобрительно относится к философам (494а), и любой, кто ей противостоит во имя справедливости, уничтожается, прежде чем сослужит какую-то службу. Поэтому философ будет поступать, как странник, укрывающийся от бури за стеной, довольствуясь тем, что воздерживается от неправых поступков, и закончит свою жизнь в безмятежности, надеясь на лучшее. Далее, у нас есть известный пассаж из «Теэтета» (172с–176а), противопоставляющий философа деятельному человеку, а именно судебному оратору, и описывающий его беспомощность на судебном заседании и любом публичном собрании. Мы видели (выше, гл. II), что сам же Платон оставил политическую карьеру ради философии. Следовательно, не только эти последние ссылки следует считать автобиографическими¹, но даже относительно «Апологии» говорится, что здесь «Платон выражает явный отказ от своей первоначальной устремленности к политической жизни» (*Adam. Ad loc.*, курсив мой). Хэкфорт обсуждает это довольно долго (CPA, 117ff.), но не вполне убедительно. Сократ, говорит он, должен был принять свое решение в 450–440 гг., а при Перикле Афины были не так плохи, чтобы становиться к ним в оппозицию и чтобы жизнь их честного критика подвергалась опасности. Однако ошибки Перикловой демократии вряд ли имели значение: Сократ был против самой демократии,

¹ Например, Корнфорд по поводу «Государства» (496е) говорит (с. 200 его перевода): «Это последнее предложение намекает на позицию самого Платона после того, как он оставил первоначальные надежды на политическую карьеру и вернулся к своей задаче подготовки философов-политиков в Академии». Любопытно, что он счел нужным выделить последнее предложение, где упоминание философа, уходящего, когда пришло время, в безмятежности и мире, определенно напоминает о Сократе.



допускавшей, в частности, что все одинаково способны к управлению государством¹. В любом случае он произносил свою речь в 399 г., когда суд рассматривал дело о его жизни и смерти, и мог видеть свою мотивацию сорокалетней давности в ином свете. Платон, по словам Хэкфорта (124), действительно ощущал, что политическая карьера означала бы для него напрасно прожитую жизнь. «Именно для Платона, а не Сократа эта опасность была реальной». Странное высказывание, учитывая то, что казнили именно Сократа. Платона от политики удерживала не только ситуация в Афинах после 400 г., но также пример Сократа, и в «Государстве» мы видим его повторяющим, как будто в прежней жизни, суть сказанного в свою защиту, а возможно, и в другие разы. Была еще одна причина, которую также можно обнаружить в «Апологии», почему он обращался к своим согражданам индивидуально (*idíq*, 31c), а не выступал в Собрании: это требовалось для выполнения его миссии. Чтобы заставить человека поменять привычки мышления, требуется личный контакт, и для Платона, его наследника, философия и *dialektikē* (которая в обычном смысле означает разговор) были разными наименованиями одного и того же.

2. «КРИТОН»

Датировка. По своей теме «Критон» очень близок к «Апологии», поэтому вполне естественно предположить, что этот диалог был написан примерно в то же время. В его содержании нет никаких указаний на об-

¹ Вторая мысль Хэкфорта ослабляется примечанием на с. 125: «Не приходится сомневаться, что бескомпромиссная оппозиция к демократической конституции была бы фатальной для ее сторонника даже во времена Перикла». «Бескомпромиссная оппозиция к демократической конституции» как раз и была позицией Сократа.



ратное. Круазе (Budé ed., 210) не объясняет, почему он ставит его позже «Евтифрона»¹, и, несмотря на то что я не склонен считать такие аргументы решающими, философия «Евтифрона» подсказывает, что из этих двух диалогов он более поздний, если не исходить из того, что в разделе 53b Фивы и Мегары называются хорошо управляемыми, откуда Райл (P.'s P., 221) заключил, что труд, скорее всего, появился намного позже 370 г., а Вилламовиц (Pl., II, 55, прим.) — что никак не позже 395 г.! То, что он следует за «Апологией», видно по двум аллюзиям на нее².

Историчность. В «Критоне» описывается не публичное судебное заседание, но общение тет-а-тет между двумя людьми, среди которых Платона нет. Потому при желании он мог дать большую волю своему воображению. Если беседа как таковая действительно состоялась, то Платон также при желании мог узнать о ней от Критона. То, что друзья Сократа пытались убедить его бежать, подтверждает Ксенофонт (Апология Сократа, 23), и Критон, несомненно, был здесь в первых рядах. Поэтому сценография взята из жизни, а чтение диалога подсказывает, что Платон воспользовался конфиденциальностью разговора для создания миниатюрного шедевра, исполненного сократического духа, чтобы объяснить, почему, бросив для очистки совести вызов законам в ходе публичной защиты, Сократ мог ничтоже сумняшеся продемонстрировать свое

¹ Возможно, его вступительные ремарки (с. 209) содержат указание на дату. Он говорит, что «Евтифрон» более тесно связан с «Апологией», поскольку рассматривает религию Сократа, тогда как «Le sujet traité par le *Criton* était loin d'avoir la même importance». Это весьма проблематичное высказывание.

² В 45b (Сократ не мог бы жить вне родины) и 52c (он предпочитает смерть изгнанию). Ср.: Апология, 37d и 30c. Это более вероятно, чем то, что обе являются независимыми ссылками на реальную защиту Сократа, а не на рассказ о ней Платона.



законопослушание, будучи приговорен к смерти, чтобы более убедительно, нежели в несколько сумбурной речи, произнесенной на суде, изложить нерушимые принципы, руководившие его жизнью.

Критон. Критон был современником Сократа (Апология, 33e) и старым другом из того же дема — Алопеки. Его сыновья с одобрения отца также следовали за Сократом. В «Евтидеме» (306d) мы читаем, как он советуется с Сократом по поводу воспитания одного из них, Критобула, который также присутствовал на суде (Апология, 33e, 38b) и рядом с Сократом в его последние часы (Федон, 59b). Критон был богатым человеком, желавшим помочь Сократу деньгами и на суде (Апология, 38b) и позже, любой ценой организовав его побег (подробности и ссылки см. у Круазе («Критон», Budé ed., 211–213) и у Бёрнета в его ред. «Критона» (172f.)).

Диалог (прямая драматическая форма)

Сценографией «Критон» совершенно отличается от «Апологии»: вместо переполненного и шумного судебного заседания — предрассветная тишина тюрьмы, где в одиночестве спит Сократ. Входит один из друзей и садится рядом, не желая нарушать его покой. Вскоре Сократ пробуждается и мягко упрекает его, что тот его не разбудил, а Критон удивляется спокойствию, с которым тот воспринимает свое положение. Критон принес плохие вести. Священный корабль, до возвращения которого с Делоса приостанавливались все смертные казни, видели у Суния, и его прибытие ожидается сегодня. Сократ считает, что это случится днем позже, потому что он должен умереть на следующий день после прибытия корабля, а ему только что приснился сон, что женщина в белых одеждах обратилась к нему словами Ахилла из Гомера (Илиада, 9.363): «В третий ты



день, без сомнения, Фтии достигнешь холмистой»¹, то есть отчизны².

К. Боюсь, весьма многозначительный сон. А теперь послушайся меня и беги. Если ты откажешься, то я не только потеряю незаменимого друга, но прослышу подлецом, отказавшимся тебе помочь.

С. Никто из тех, чье мнение чего-либо стоит, так не подумает.

К. Однако остальные способны натворить много зла.

С. Не они: будь это в их силах, они могли бы также творить добро, но они не способны сделать человека ни мудрым, ни глупым.

К. Может и так, но в любом случае не беспокойся, что твоих друзей испугают доносчики, — мы сами об этом позаботимся, — и не думай о том, что, как ты сказал на суде, не сможешь жить на чужбине. У меня есть хорошие друзья в Фессалии. Если будешь упрямствовать, то добьешься как раз того, чего хотят твои недруги, а также осиротишь своих сыновей. Это не сделает чести ни тебе, ни твоим друзьям. Нет времени на споры: надо действовать сегодня ночью.

С. Милый Критон, я высоко ценю твою заботу. Однако прав ли ты? Я всегда старался поступать согласно тем соображениям, которые по размышлении казались мне наилучшими. Я не могу отказаться от этого правила из-за сложившихся обстоятельств. Возьмем, например, твои слова о мнении окружающих. Мы обычно соглашались в том, что к одним мнениям следует

¹ Пер. Н. Гнедича.

² Аристотель в своем диалоге «Евдем» заимствовал многое из «Федона», а этот штрих, по-видимому, — из «Критона». Во сне прекрасный юноша предсказал Евдему, что через пять лет он вернется домой. Прошло пять лет, и он оказался в Сицилии с Дионом, естественно, надеясь на шанс вернуться домой — на родной Кипр. В итоге он был убит в сражении. Поэтому сон был истолкован в том смысле, что его душа, освободившись от тела, нашла свой настоящий дом (Цицерон. О дивинации, 1.25.53.)



прислушиваться, а к другим — нет. Разве это опровергается тем, что мне предстоит умереть?

К. Нет.

С. Значит, надо прислушиваться к мнениям мудрецов, поскольку они для нас полезны, а не к мнениям глупцов, которые вредны. Я обычно приводил примеры из гимнастики или медицины¹, показывающие, что доверять следует только тем, кто в них понимает, чтобы не пострадало тело, и применял эти примеры к нравственным качествам: доверять невежественному большинству, а не кому-то одному, кто в чем-либо разбирается, — значит погубить ту нашу часть, которая совершенствуется правильными действиями и портится неправильными. Большинство может лишить нас жизни, однако нам стоит заботиться не просто о жизни, но о жизни достойной. Деньги, репутация и дети — не на это в первую очередь надо смотреть, но только на то, будет ли *справедливо*, если я сбегу. Вот что следует решить, так что отвечай на мои вопросы искренне. Опровергни меня, если сможешь: я не хочу поступать вопреки твоим убеждениям. Однако если не сможешь, то не убеждай меня уйти.

Разве мы не соглашались всегда на том, что злой поступок приносит вред и позор тому, кто его совершает, и следует его избегать при *любых* обстоятельствах, независимо от последствий? Это касается также мести за нанесенный ущерб, и те немногие, кто так считает, и то большинство, которое с ними не согласно, не имеют между собой ничего общего и всегда будут презирать точку зрения другого². Потому хорошо подумай, считаешь ли ты это верным отправным пунктом.

К. Да, я придерживаюсь этого нашего общего убеждения.

¹ Один пример — «Горгий» (479a–c), есть и другие.

² Эта истина драматизирована Платоном как нелицеприятное и бесплодное столкновение между Сократом и Калликлом в «Горгии».



С. Тогда человек должен исполнять свои законные соглашения, и в моем случае вопрос следующий: если я сбегу, нарушив волю города, исполню ли я честное соглашение или же нанесу вред тем, кто в первую очередь рассчитывает на мое справедливое отношение?

К. Не знаю, что и ответить.

С. Тогда давай представим, что Государство и его законы могли бы обратиться ко мне с такими словами: «Ты, несомненно, намереваешься нас погубить, поскольку ни одно общество не выживет, если его законные решения не будут иметь силы, сводимые на нет действиями отдельных лиц». Должен ли я ответить: «Но ведь Полис вынес мне несправедливый приговор»?

К. Конечно же, так.

С. В таком случае законы могли бы продолжить: «Но таким ли было твое соглашение с нами? Разве оно не состояло в том, чтобы подчиняться решениям Полиса, какими бы они ни были? Разве какая-либо жалоба оправдывает уничтожение законов, под защитой которых ты был рожден, воспитан, обучен и получил все гражданские блага? Обстоятельства нас не уравнивают — ты наше дитя и слуга¹. Человек должен чтить авторитет своего отечества больше, чем отца. Наказывает ли оно тебя или посылает рисковать жизнью в бою, — ему следует подчиняться везде, если ты не намерен изменить его взгляды на то, в чем по природе заключается справедливость. Более того, мы оставляем за любым гражданином право уйти и жить в другом месте, взяв то, что ему принадлежит², если ему не нравятся

¹ Относительно идеи о гражданах как рабах (δοῦλοι) закона в целом в греческой мысли, а также в других местах у Платона см. интересное замечание: *Milobenski E.* // *Gymn.*, 1968, 384, прим. 29, и ср., в частности, с рассказом о Демарате у Геродота (т. III, 104).

² Гомм (*Gomme A. W. G. and R.*, 1958, 47) отмечает, что гражданин Афин обладал указанным преимуществом перед гражданином современного свободного мира, который должен



порядки и законы Афин. Прожив здесь всю свою жизнь и обзаведясь детьми, ты показал, что ты нами доволен, и этим, как мы полагаем, выразил согласие подчиняться нам или же, как мы позволяем (поскольку наши предписания являются предложениями, а не грубыми приказами), убедить нас в чем-то другом. Даже в ходе суда над тобой ты мог бы добиться изгнания, но хвастал, что предпочитаешь смерть. А теперь, как подлейший раб, хочешь сбежать, нарушив наше добровольное соглашение. От это не станет лучше ни тебе, ни твоим друзьям. Они рискуют понести тяжелое наказание, а ты будешь находиться под подозрением в любом законопослушном городе, подтверждая заключение суда о том, что ты портишь молодежь. В городе же, где нет порядка, ты вряд ли желал бы поселиться. Такова Фессалия: ее жителей, несомненно, позабавит история твоего переодевания и бегства, но, если ты не добьешься их благосклонности, тебе вскоре не избежать каких-либо нелестных замечаний. Куда же тогда девать все твои разговоры о добродетели и справедливости? А твои дети? Возьмешь ли ты их с собой, чтобы они выросли чужестранцами, или оставишь здесь на попечение друзей? Настоящие друзья позаботятся о них не хуже, если ты переселишься не в Фессалию, а в Аид.

Таков наш тебе совет как твоих охранителей: не ставь ни жизнь, ни детей выше справедливости. Это не мы поступили с тобой несправедливо, но твои сограждане. Если ты нарушишь наше соглашение и воздашь злом за зло, то мы разгневаемся на тебя при жизни,

обращаться за паспортом, а то, что ему не позволено взять с собой собственность, делает эмиграцию практически неосуществимой. Как писал Бернард Левин в «The Times» от 28 декабря 1971, «можно очень точно оценить характер страны и ее политической системы с помощью одного простого теста: насколько просто ее жители могут ее покинуть?» Примечательно на данном этапе одобрение Платоном афинской демократии.



а наши братья в Аиде не будут милостивы к тебе после твоей смерти».

Насколько я понимаю, на эти слова нечего возразить, но, если угодно, я тебя выслушаю.

К. Мне нечего сказать тебе.

С. Тогда давай поступим так, как велит нам Бог.

Комментарий

«Критона» лучше всего читать просто как уникальный документ сократического духа, дополняющий «Апологию» тем, что он показывает, как Сократ, отстаивая свое право на тот образ жизни и речей, который привел к его конфликту с законами Афин, столь же последовательно утверждал их право поступать с ним, как им будет угодно. Против них действовало только единственное допустимое оружие: мирное убеждение. Любопытно, что его позиция подобна той, которую Платон приписывает Протагору как в мифе из одноименного диалога, так и в «защите», выстроенной от его имени в «Теэтете» (166aff.), где *ποτοί* города олицетворяют в нем справедливость до тех пор, пока мудрый человек или искусный оратор не убедят его в обратном по той причине, что нарушение законов, насильственное или нет, может разрушить общество, а общество необходимо для выживания человека.

Главным в этом споре является то, что в нас есть что-то важнее тела, и ущерб этому чему-то наносят не другие, но та неправда, которую допускаем мы сами (47d), так что проступки и вредны, и позорны для тех, кто их совершает (49b). В «Апологии» мы видели Сократа, побуждающего своих сограждан к этой «заботе о душе»; здесь же он сам заботится о ней перед лицом смерти. Сократическая аналогия телесного здоровья (47b–48a) проложила путь понятию о *harmonia*, или правильном соотношении частей, как основе здоровья



души и тела, которое Платон развивает в «Горгии» и «Государстве».

Аналогия с врачом сопровождается предписанием верить единственному специалисту, а не невежественному большинству. Здесь, сетует Гомм (G. and R., 1958, 45), игнорируется сложный вопрос о том, *есть* ли вообще те, кто разбирается в добре и зле, как в медицине и технике, а Грот (Pl., I, 308) обвиняет Сократа в том, что он выступает в роли специалиста, несмотря на свои неоднократные протесты по поводу собственного невежества, и также (307) требует от нас делать то, за что всегда порицает других, а именно определять, что *есть* добро и зло, справедливость и несправедливость (ср. т. III, 431f.). Протест Гомма просто бросает тень сомнения на все основания сократической этики. Разумеется, Сократ верил в существование тех, кто разбирается в правильном и неправильном поведении: как раз это и подразумевает тот тезис, что «добродетель есть знание», и объясняет его неверие в демократию; он всегда был готов аргументировать свою позицию, опираясь на аналогии с ремеслами.

Что же касается моментов, на которые указывает Грот, то мы уже в «Апологии» видели, что невежество Сократа имело свои пределы, и какое бы множество людей ни утверждало какую-либо вещь, он мог бы согласиться с ними, только будучи убежден в ней сам (примеры можно найти в «Горгии» (471eff.), «Гиппии большем» (298b)). Это никак не равносильно претензии на знание не только того, что разница между истиной и ложью *есть*, но и того, в чем она состоит. Дело в том, что когда требовалось сделать немедленный практический выбор (в данном случае между жизнью и смертью), то Сократ (или Платон от его имени) не поступал в строгом соответствии со своей претензией на то, что он ничего не знает. Для него было существенно именно то, что решение должно стать результатом логической дискуссии, «совместного поиска» (46d, 48d),



в ходе которого требуется получить согласие собеседника: вначале о предпосылках (τῆς σκέψεως τὴν ἀρχὴν 48e), а затем о каждом этапе рассуждения. По крайней мере он «единственный специалист» по части метода, твердо знающий одно: поведение человека можно оправдать только аргументами универсальной значимости, а не узкой трактовкой его личных интересов и безопасности.

Так складывается драматическая ситуация. Платон показывает нам два последних дня из долгой жизни Сократа, посвященной бесчисленным дискуссиям с самим Критоном и остальными друзьями именно об этих вопросах природы добра и зла. Он неоднократно и ясно подчеркивает (46d, 47b, 49a), что, формулируя предпосылки своих аргументов, Сократ опирается на результаты этих предыдущих дискуссий, которые в чем-то оказались позитивными. Критону надо только напомнить, тогда как, применяя согласованные ими принципы к данному делу (49eff.), Сократу необходимо шаг за шагом провести его по всей дискуссии. В частности, Критон и Сократ «знают» следующее: что благополучие души важнее благополучия тела, что злодеяние наносит вред душе и что нарушение законного, свободно заключенного соглашения есть зло. Следовало продемонстрировать, что в данном случае Сократ нарушил бы такое соглашение. Это было сделано от имени персонифицированных законов и с тем следствием, что побег означал бы спасение тела за счет души («наши братья в Аиде не будут милостивы к тебе»).

На тот аргумент Критона, что нельзя игнорировать мнение большинства, поскольку оно способно на великое зло, Сократ отвечает (44d): «Будь они способны на такое, они могли бы вершить также и великое добро!» Это не является самоочевидным, но Критон должен был знать, что таково одно из заключений, выведенных Сократом из его веры в знание как предварительное условие правильного действия в любой сфере; то же самое



знание можно гораздо эффективнее обратить во зло, чем если им не обладать. Врач, способный превосходно лечить больных, имеет лучшую возможность незаметно наслать на врага болезнь, а человек, обученный самообороне, подготовлен также для нападения; лучший полицейский одновременно является лучшим вором, хорошо зная, как пользоваться отмычкой и взламывать сейфы. Это объясняется в «Государстве» (333e–334b), а «Гиппий меньший» посвящен доказательству того, что обманщик и правдивый человек одинаковы (ни один из тех, кто несведущ в арифметике, не смог бы столь уверенно дать неправильный ответ, как искушенный в математике Гиппий), а любой, кто грешит добровольно и сознательно, лучше того, кто творит зло по незнанию (проведя Гиппия по лабиринту извилистых и ошибочных аргументов, Сократ делает оговорку «если бы только существовал такой человек» (376b), а нам всем известно, что он не верил в возможность делать зло добровольно). Здесь вскрывается недостаток простой сократической аналогии между добродетелью и искусствами и ремеслами, который преодолели Платон своим представлением о ней как о *harmonia* здоровой души и Аристотель, считавший ее не потенцией, а устойчивым состоянием, приобретаемым на практике¹.

Круазе (Budé ed., 214f.) считает трудным для современного ума понять Сократа, полагавшего, что, сбежав из тюрьмы, он нанесет вред своей стране, и объясняет это историческими причинами: в те времена изгнанники обычно принадлежали к политическим партиям, потерпевшим поражение, и отправлялись туда, где у власти находились их сторонники, организуя заговоры против своих городов. Только враги Афин могли

¹ ἔξις (Никомахова этика, 1106b36), приобретаемая посредством ἥθος (1103a17, 25–26). В 1137a17 он резко критикует тот тезис, что справедливый человек *ipso facto* несправедлив, поскольку лучше других способен действовать и в том, и в другом направлении. О «Гиппии меньшем» см. ниже.



открыть перед ним двери, да и то при условии, что он пришел бы как ожесточенный критик афинского строя. Это может быть так, но Сократ приводит не эту причину. Сам факт неповиновения, говорит он, ведет к гибели законов, насколько человек вообще на это способен ($\tau\acute{o}\ \sigma\acute{o}\nu\ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$, 50b), «потому что как выжить и не быть поверженным государству, если его судебные решения не имеют силы, но сводятся на нет и подрываются частными лицами?». Здесь впервые прозвучал вопрос, иногда обсуждаемый сегодня философами, а именно надо ли взять за правило спрашивать самого себя: «Что произойдет, если все начнут вести себя так, как я?»

ПРИМЕЧАНИЕ. В т. III встречаются следующие моменты из «Критона»: Критон говорит, что дело не следовало доводить до суда (45e, 383); «совместный поиск» (46d, 48d, 449, прим. 1); нельзя добровольно делать зло (49a, 460, прим. 2); не платить злом за зло (49b и с, 113); соглашение между Сократом и законами (50c, 52d, 140, 143); при желании Сократ мог бы выбрать изгнание (52c, 384); он мог бы перебраться в Мегары и Фивы (53b, 499); в Фессалии беспорядок и падение нравов (53d, 301, прим. 3); несправедливость в отношении Сократа объясняется не самими законами, а их применением (54b, 146).

3. «ЕВТИФРОН»

Относительно подлинности данного диалога следует только сказать, что аргументы тех, кто в предыдущем столетии ставил ее под сомнение (о чем говорится в редакции Адама, xxv–xxxi), выглядят как парад извращений, на которые способен человеческий ум.

Датировка. Сторонние свидетельства отсутствуют. Как по стилю, так и по содержанию это ранний диалог, однако дальше мнения расходятся. Блак (PLT, 61), возможно, единственный из недавних авторов, кто предполагает (вслед за Шлейермахером, Шталлбаумом,



Штайнхартом, Риттером и Целлером), что он был написан в период между обвинением и судом над Сократом, — Грот считал это непредставимым¹. Хэкфорт (СРА, 51–53) предположил, что «Евтифрон» мог быть написан перед «Апологией»; Круазе (Budé ed, 177) был уверен («Tout nous autorise à penser...»), что вскоре после нее, примерно в 396 или 395 г.; Адам (ed. xxxi) полагал, что «значительно позже „Критона“», а с точки зрения фон Арнима (Jugenddd., 141), дискуссия, развернутая в нем, в качестве предпосылки имела «Лисида», и это было даже позже «Протагора». Фон Арним, как и остальные, исходил из языка, в целом связанного с «учением об идеях», но нет никакой уверенности, что здесь Платон вкладывал в эту терминологию тот же смысл, что и в более поздних диалогах. Нюансы различных мнений можно найти в статье Хёрбера (Phron., 1958, 100), и даже этот короткий и неполный обзор попыток датировки диалога заставляет согласиться с его предостережениями о необходимости взвешенного и недогматичного подхода при таком недостатке свидетельств. Самый последний комментатор, Р. Аллен (Allen R. E. P.'s Euthyphro etc., 1970, 1f.), считает «достаточно знать, что „Евтифрон“ был, возможно, написан в первой декаде IV века, когда Платону шел четвертый десяток».

Драматическая дата. Сценография по-прежнему относится к периоду обвинения, судебного разбирательства и смерти Сократа. Он прибыл в царский портик по предварительному делу в связи с обвинением, выдвинутым против него Мелетом. Поэтому в художественном плане сцена непосредственно следует за

¹ Pl., I, 316, прим. t. Аргумент Грота состоял в том, что это значительно ухудшило бы позицию Сократа на суде. Другие аргументировали тем, что Платон рассказывает здесь о судебном процессе в легком сатирическом тоне, что было бы неуместно с его стороны после приговора!

окончанием разговора в «Теэтете», после которого Сократ отправляется как раз сюда. Это может не иметь отношения к дате написания, однако Хёрбер (I. с., 107) предполагает, что напоминание о «Евтифроне» сделано умышленно, по причине сходства религиозной догматики (сравнивая «Теэтет», 176a–c). Евтифрон обвинил своего отца в инциденте, произошедшем, когда они обрабатывали землю на Наксосе (4c), и комментаторы не преминули указать, что это должно было произойти до того, как Афины потеряли Наксос в 404 г., за пять лет до суда над Сократом. Иногда это считалось художественным анахронизмом, хотя Бёрнет в ученой записке отметил, что в обстоятельствах того времени промедление было естественным¹.

Евтифрон. Евтифрон известен только по текстам Платона, где о нем также говорится (Кратил, 396d), что он происходил из дема Проспалты². Его характер

¹ Художественный анахронизм: «Творческий момент проявился в том, что Платон соединил эти два события, показав, как они отражаются друг в друге, а затем на этом двойном фоне развернул тему „благочестия“» (*Friedländer P. Pl.*, II, 283; аналогично *Leisegang H. RE*, 2406). О выводе Бёрнета см. его редакцию, с. 25. Виламовиц (II, 76) счел анахронизм свидетельством исторической подлинности инцидента: будь он воображаемым, Платон обошел бы затруднения. Аллен (*Euth.* 21, прим. 3), как и Адам (ed. 49f.), полагает, что Евтифрон и его отец могли оставаться на Наксосе после 404 г., и подчеркивает аспект религиозного осквернения как единственного средства отдать дело под юрисдикцию афинского суда. Хёрбер (*Phron.* 1958, 97), допуская пятилетний промежуток, считает его объяснением угрозу осквернения: суеверные страхи Евтифрона за себя и отца с годами могли нарастать.

² Их идентичность подвергалась сомнению, но маловероятно, чтобы Сократ был знаком с двумя религиозными фанатиками, носившими одинаковое имя. В «Кратиле» (396d, 399a, 428c) Сократ иронично отзываясь о нем как о человеке божественно исступленном, который и его заразил вдохновением. В «Евтифроне», 3e, он называет его *μῦντις*, и сам Евтифрон перед этим сослался на свою способность предсказывать



великолепно изображен Платоном, и я не буду о нем распространяться, чтобы не испортить впечатление от чтения. Обычно его считают, по словам Лейзеганга (RE, 2406), «носителем подлинного и опасного благочестия, того, что стоило Сократу жизни... фанатичным приверженцем ортодоксии». Но это вряд ли соответствует тому, что о нем сказано, как отмечает Бёрнет (ed., 5f.). Евтифрон сетует на то, что его не понимают и высмеивают в Собрании, ничего не знает о приближающемся суде над Сократом и приветствует его как собрата, страдающего за веру. На самом деле, как говорит Джозуитт (I, 306), «он неплохой человек и дружелюбно настроен к Сократу, с интересом воспринимая его известное знамение».

Диалог¹ (прямая драматическая форма)

Евтифрон встречается Сократа у портика судьи, занимающегося преступлениями против веры. Он удивлен, увидев Сократа в такой необычной обстановке, поэтому Сократ сообщает об иске, который предъявил к нему Мелет. Евтифрон связывает этот иск с «божественным знамением» и считает его товарищем, страдающим, как и он, от непонимания: его собственные пророчества осмеивают в Собрании. Сократ думает, что ему следует опасаться чего-то большего, чем осмеяние, а Евтифрон успокаивает его, считая, что скорее всего оба дела решатся в их пользу.

будущее. Тэйлор (PMW, 77, прим. 1) внушительно замечает, что в «Евтифроне» нигде не говорится, что он подвержен одержимости. Но вряд ли этого требовала ситуация, кроме того, никому не было бы легко продемонстрировать свои способности медиума, подвергаясь сократическому эленхосу.

¹ См. также полезное резюме на языке современного анализа: Meyer R. S. P.'s E.: an example of philosophical analysis, 1963.



По какому же делу пришел сам Евтифрон? Он обвиняет собственного отца в смерти раба¹, убившего другого раба: отец связал его и бросил в ров на произвол судьбы. Члены семьи Евтифрона считают его обвинения неблагочестивыми, настолько плохо они разбираются в предписаниях божественного закона относительно благочестия и нечестия.

Сократ усматривает в этих словах доказательство его глубокой убежденности в собственной правоте, и Евтифрон соглашается, что он хорошо разбирается в этих вещах. Если в таком случае, говорит Сократ, он стал бы учеником Евтифрона, то, воспользовавшись его авторитетом, смог бы оспорить Мелета, и если бы тот все равно счел его неправым, то должен был бы обвинять учителя, а не ученика. Евтифрон соглашается, что в этом деле он смог бы стать достойным соперником Мелета.

Сократ подтверждает свое желание учиться у Евтифрона и просит объяснить ему то, в чем он хорошо разбирается, то есть «что это за вещи — благочестивое² и нечестивое, ведь наверняка они одинаковы в любом действии, каждое внутренне согласовано и противоположно другому и при этом обладает единственной формой, или свойством (*idea*)». Евтифрон соглашается, и Сократ повторяет свой вопрос в уточненном виде³:

¹ Согласно переводу С. Я. Шейнман-Топштейн, речь идет о поденщике. — *Прим. пер.*

² Как и с другими греческими терминами из области этики, ни одно слово в точности не соответствует τὸ βίον. Предлагалось все: святость, благочестие, праведность, религиозный долг, религия. Согласно самому Евтифрону в 12е, в целом оно понималось как любое правильное поведение в плане служения человека богам. В таком случае «благочестие» выглядит самым подходящим.

³ В более поздних диалогах вопросы τί ἐστὶν и ὁλοῖόν τι противопоставляются, и подчеркивается, что человек должен знать о чем-либо τί ἐστὶ, прежде чем спросить ὁλοῖόν τι, то есть согласиться по поводу его общего определения, прежде чем спрашивать, имеет ли оно конкретную характеристику, например,



«Что же, по-твоему, есть благочестивое, а что — нечестивое?» Евтифрон отвечает, что благочестивое есть то, что он сейчас делает, обобщая это как «обвинение против того, кто виновен в убийстве, краже священных предметов и тому подобном». Не делать этого есть нечестие. Его правоту, утверждает Евтифрон, доказывают поступки богов. Зевс, которого называют лучшим и справедливейшим из богов, заковал собственного отца Крона, потому что он проглотил остальных своих сыновей, а Крон по той же причине оскотил своего отца. Сократ спрашивает, действительно ли он верит в эти рассказы о богах и в остальные об их ссорах и битвах. Он верит в них, и во многие другие, которые может рассказать.

Лучше в другой раз, поторапливает Сократ; между тем его вопрос остается без ответа. Ведь есть другие благочестивые вещи, кроме наказания виновного. Поскольку Евтифрон согласился, что акты благочестивы или неблагочестивы в силу единой идеи, пусть он скажет, что это за идея сама по себе. Тогда ее можно будет использовать как образец (*παράδειγμα*), по которому можно судить, благочестивы или нет отдельные действия. Евтифрон готов сделать одолжение и заявляет, что благочестиво угодное богам, а неуживое — нечестиво. Но его собственная вера в старые мифы вновь заводит его в тупик: если боги не соглашаются друг с другом и скандалят, тогда, подобно людям, они наверняка будут отличаться друг от друга представлениями о добре и зле в отсутствие независимого образца, с которым их можно сравнить, как это делается с вещами, поддающимися счету, измерению или взвешиванию. Таким образом, одна и та же вещь одним богам покажется правильной (и потому угодной), а другим — не-

о добродетели, — можно ли ей научить. Ср.: Менон, 71b, 100b; Протагор, 361c; Горгий, 448e. Здесь, однако, в это небольшое уточнение не вкладывается особый смысл.



правильной и ненавистной, тогда получается, что она одновременно и благочестива, и нечестива¹.

Евтифрон возражает, что ни один бог не станет утверждать, что несправедливое убийство должно остаться безнаказанным. Хорошо. Люди тоже согласны с тем *принципом*, что преступление всегда должно быть наказано. Ответчик не требует, чтобы его отпустили, несмотря на его вину: напротив, он утверждает, что невиновен в преступлении. Откуда Евтифрону знать, что все боги согласятся с тем, что его отец совершил несправедливое убийство и потому его собственные действия правильны? Однако, допуская, что они согласятся (поскольку Евтифрон утверждает, что мог бы это доказать, будь у него достаточно времени), следует ли нам подправить свою мысль так: то, что любят *все* боги, — благочестиво, и наоборот, то, что одни из них любят, а другие ненавидят, — это либо ни то ни другое, либо и то и другое одновременно.

Евтифрону это кажется правильным, но он готов искать ответ дальше, и Сократ задает решающий вопрос: является ли нечто благочестивое благочестивым потому, что его любят боги, или же боги его любят, потому что оно благочестиво? Евтифрон не понимает, о чем речь, и Сократ объясняет, указывая, что отношение между активным и пассивным залогом не симметрично, но соответствует отношению между причиной и следствием. Вещь несомая (причастие настоящего времени, пассивная форма) такова, потому что кто-то ее несет²,

¹ Как указывает Адам, это возражение не смутило бы Протагора. Ср. с т. III, 258. Но Сократ уже получил согласие Евтифрона, что благочестие и нечестие противоположны (5d).

² В английском языке трудно провести различие между *φερόμενόν ἐστι* и *φέρεται* (10b). Несомненно, различие, которое здесь делает в своих целях Сократ, по-гречески звучит несколько искусственно. Сам Платон стал использовать эту перифрастическую форму как синоним простого глагола. Так, в «Законах», 822e, *τίθεμενός εἶναι* вместо *τίθεσθαι*, 821d — *ἐχόντά ἐστι* вместо *ἔχει*. Кэмпбелл приводит примеры из «Софиста» и «Политика»



а не наоборот. В общем, то, на что оказывается воздействие, является таковым, потому что кто-то или что-то на него воздействует; делающий же делает не потому, что предмет испытывает на себе действие. Поэтому мы не можем утверждать, что боги потому любят благочестивое, что оно есть нечто-любимое-богами; скорее оно любимо вследствие того, что они его любят, а причину их любви следует искать в другом месте. Разве это не потому, что оно благочестиво? Да, соглашается Евтифрон. Тогда быть благочестивым не может означать то же самое, что быть любимым богами, или же наша аргументация пойдет по кругу. Мы рассмотрели *pathos* (чувство, нечто испытываемое) благочестивого — что боги его любят, однако не то, что оно есть, его сущность.

На этом Евтифрон сдается: аргументы все ходят по кругу без остановки. Сократ, кажется, обладает способностью, как Дедал, изготавливать самодвижущиеся

(S. and P., xxxiv; не исчерпывающие) как признак его более позднего стиля. Однако отметьте $\gamma\upsilon\nu\omega\sigma\kappa\omega\nu \epsilon\sigma\tau\iota$ в «Хармиде», 169e и $\epsilon\sigma\tau\iota\nu \dots \delta\iota\alpha\phi\acute{\epsilon}\rho\omega\nu$ в «Горгии», 500c, и ср.: Goodwin W. W. M. and T. paras. 45, 830 и Cobb R. A. // Phron. 1973, 82f. Использование $\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\tau\alpha\iota$ в активном залоге, как выше, на аргументацию не влияет. Дж. Браун (J. H. Brown) (PQ, 1964, 12) говорит: «То, что X кем-то несомо, суть то же самое, что кто-то несет X, здесь нет каузального отношения». Несмотря на это, весьма заманчиво звучит утверждение, что фраза «он был ударен, потому что кто-то его ударил» не выглядит явным нонсенсом, чего не скажешь о выражении «нечто его ударило, потому что он был ударен». В любом случае здесь Сократ исходит из этой предпосылки. Возможно, противопоставление Платоном причастия пассивной форме индикатива (pass. indic.), а не пассивного залога активному если не освобождает его от данного затруднения, то маскирует его. Чтобы нечто было в состоянии, зависимом от действия (несомо, любимо), оно должно быть приведено в это состояние и оставаться в нем. Как сказал бы Аристотель, требуется участие действующей причины. Ср.: Jowett B. 1, 305 и 307 («Действие предшествует состоянию»). О логике всего пассажа см.: Cohen S. M. // JNPh, 1971, особенно p. 3–8. Все это вызвало немалое оживление, и ссылки на другие дискуссии можно найти в: Paxson T. D., jr. // Phron. 1972, 171–190.



вещи (в данном случае это *logoi*). Сократ убеждает его, что это получается ненамеренно, и ежели Евтифрон не хочет, он сам выскажет предположение. Все благочестивое справедливо, однако это необратимое высказывание (данный логический момент следует для Евтифрона проиллюстрировать), поскольку «справедливое» имеет более широкий смысл: «благочестивое» — это подкласс (на языке Платона — часть) более широкого класса «справедливого». В чем же тогда их отличие? Евтифрон считает благочестие частью правильного поведения, связанного со служением богам, остальное имеет отношение к долгу перед ближними.

Пока все верно, однако нам следует быть точнее. Какого рода служение и с какой целью? Иногда мы служим¹ (например, нашим коням и собакам) ради пользы и улучшения своего объекта², но это неприменимо

¹ Снова мы сталкиваемся с трудностью [передачи. — Прим. пер.] греческого слова, область применения которого не совпадает с английским словоупотреблением. *Therapeia*, здесь переводимая как «служение (*service*)», также означает помощь или заботу о чем-то. В отношении богов она означает богослужение, в отношении скота — уход, зданий — содержание, а в медицине (откуда мы взяли греческое слово) — лечение. Настаивание Сократа на подобной точности могло быть стимулировано учением Продика об *ὁνομάτων ὁρθότης*. См. т. III, 417f.

² Фон Арним (*Jugendd.*, 147) утверждает, что, поскольку переход от *ὠφέλεισθαι* к *βελτίους γίγνεσθαι* в 13b обоснован нечетко, то пассаж предполагает «Государство», 335b, поэтому «Евтифрон» должен быть более поздней работой, чем «Государство I». Столь мелкая гребенка для Платона не подходит: такой переход может в равной степени означать, что в то время он полагал его естественным. Фон Арним высказывает похожую мысль в отношении «Протагора»: он также написан раньше, потому что (а) в 329c–330a присутствует тот же логический момент, что и в «Евтифроне» 11eff, но с меньшим «logische Scharfe»; (б) «Евтифрон» 12d — это поправка к «Протагору» 331b, где Сократ говорит, что *ὅσιον* — то же самое, что и *δίκαιον* или очень похожее. В «Протагоре» ситуация тоньше. Протагору позволено корректировать Сократа, и момент остается непроясненным. Такие сравнения не обеспечивают надежного свидетельства для датировки.



к богам. Евтифрон предполагает, что люди служат богам, как рабы — хозяевам. В этот момент Сократ применяет свою любимую аналогию с ремеслами, говоря, что служение, отправление культа и тому подобное обычно направлено на *производство* чего-то. Что же производят боги с помощью нашего богослужения, подобно тому как земледельцы производят пищу, зодчие — здания¹, врачи — здоровье, а стратеги — победу? «Много прекрасных вещей», отвечает Евтифрон, однако на просьбу высказаться более определенно жалуется, что дать полный отчет о столь высоких материях — это не минутное дело. Но если вкратце, то, когда человек умеет умиловить богов с помощью молитвы и жертвы, — это благочестие, а то, к чему оно приводит, — это спасение индивидуумов и сообществ. Тогда это (заключает Сократ, заручившись согласием Евтифрона) искусство молитвы и жертвы, прошения их о чем-то и принесения им даров, знание о том, как правильно сообщать им о своих потребностях и давать им то, что они от нас ожидают, — искусство взаимовыгодной торговли.

Но какую пользу можем мы принести богам своими дарами? Евтифрон отвечает, что дело не в этом, а в их почитании, уважении и ублажении, после чего Сократ легко подводит его к повторению после всего сказанного, что благочестивое есть то, что угодно богам, и тем самым дискуссия совершает полный круг. Тогда либо настоящее, либо предыдущее заключение должно быть ложным, и нам следует начать все снова.

¹ Следует отметить примечательное совпадение языка между 13е–14а и Кор. 3.9, θεοῦ γάρ ἐστιν συνεργὸς θεοῦ γεωργίου, θεοῦ οἰκοδομῆς ἐστὲν. Согласно этой христианской мысли, мы тоже сотрудники Бога, и то, что Бог создает с нашей помощью аналогично зданию архитектора и урожаю земледельца, — это мы сами. Несмотря на негативное заключение о ὑλπρετικῇ, здесь не следует забывать, что Сократ очень хорошо знал, чем была его собственная τῷ θεῷ ὑλπρεσία — убеждать людей в необходимости самосовершенствования, улучшения их ψυχαί (Апология, 30а–b).



ла. В этот момент Евтифрон напоминает о срочном деле, и Сократу остается сожалеть об упущенной возможности опровергнуть Мелета, разузнав у Евтифрона, который столь хорошо разбирается в подобных материях, в чем заключаются истинная вера и безбожие.

Комментарий

Драматическая сила. «Евтифрон» превосходно иллюстрирует, сколь многим мы обязаны мастерству Платона, который не просто излагает философию в диалогической форме, но преподносит ее как столкновение разных личностей, реалистически изображенных в крайне напряженной драматической ситуации. Философский диалог о природе благочестия ничего особенного вроде бы не обещает, но картина меняется, когда мы видим Сократа на ранних этапах его судебного преследования по поводу нечестия, когда на пороге у судьи, который будет рассматривать его дело, он вступает в общение с догматичным, пускай самозванным и слегка эксцентричным, но авторитетным верующим, которому под видом просьбы о помощи в построении своей защиты он наглядно демонстрирует, что тот не знает, о чем говорит. И если это правда в отношении Евтифрона, претендующего на то, что он «превосходно разбирается во всех подобных вещах» (5a), то не похоже, чтобы это не было справедливо в отношении «юного и никому не известного» Мелета (2b).

Данный диалог, как и большинство других, затрагивает интересные вопросы из многих областей.

(i) *Сократический метод.* В 4eff. Сократ встречается Евтифрона «по одежке» и объявляет, что если упадет к ногам столь ученого человека, то наберется у него ума, чтобы опровергнуть Мелета. Поскольку он



уже (2с) охарактеризовал Мелета как «мудреца», который до конца прозрел свое собственное «невежество», он ставит их на одну и ту же ступень¹, а мы знаем его реальное мнение о Мелете (Апология, 24с). Оба являются примерами человека, «думающего, что знает то, чего на самом деле не знает» (там же, 21d), и нам предстоит увидеть, как Сократ, по божьей воле, берется показать таким людям, что они не мудры (там же, 23b). Это классический пример сократического эленхоса. В первых, собеседник уверен в своем понимании некоего морального термина (4е–5а; ср.: Лахет, 190с; Менон, 71е). На просьбу дать ему определение он отвечает без колебаний, но оказывается, что в первой своей попытке (в данном случае «преследование по суду тех, кто виновен в преступлениях против веры») ссылается только на конкретную реализацию качества, не выделяя признака, общего для всех действий, которые должны им обладать (см. 6d; та же ситуация складывается в «Лахете» (191aff.) и «Меноне» (72aff.)). Он улавливает смысл, предлагает общую характеристику («умилостивить богов»), которая требует уточнения («умилостивить *всех* богов»), но даже этого оказывается недостаточно (в данном случае указывается только *pathos* предмета — то, что с ним бывает, а не то, что он есть).

Теперь эленхос выполнил свою задачу, и жертва вынуждена замолчать («Мне трудно объяснить, что я имею в виду» (11b); в «Лахете» (194b) Лахет выражается точно так же). Все, что он говорит, оказывается неуместным, и Сократ вынужден признать себя Дедалом поневоле. На той же стадии в «Меноне» (79е–80b) Менон жалуется, что Сократ парализовал его ум, как скат или чародей, и точно так же Сократ выдает это за свою собственную неловкость. Позже (97d) снова возникает

¹ Евтифрон также напоминает Мелета в том, что он тот, кто *ῥαδίως εἰς ἀγῶνα καθίστας ἀνθρώπους* (Апология, 24с; Grote G. Pl., I, 330).



фигура Дедала, иллюстрируя ту мысль, что мнения никогда не утихомируются, пока не связать их «суждением о причинах»¹, которое превращает их в знание.

Чтобы возобновить дискуссию, сам Сократ делает предложение (11e), параллельное его учению о припоминании в «Меноне» и приравниванию мужества к знанию в «Лакхете», где позитивный сократический вклад представлен изящной литературной вариацией в виде Никия, вдруг припомнившего нечто такое, что он неоднократно слышал от Сократа. Это приводит к новому определению, которое, хотя и основывается на его собственном предположении, также не выдерживает испытания, и диалог обрывается, потерпев явную неудачу. То, что собеседнику были преподаны определенные уроки методического мышления, сомнению не подлежит. Скрывается ли за якобы негативным результатом позитивная идея, остается предметом широких дискуссий.

(ii) *Религия*. Изначально в Греции убийство человека автоматически приводило к осквернению (*miasma*) убийцы и всей его семьи, а также семьи убитого, пока она не приложит все силы, чтобы отомстить за его смерть. В этом отношении не было разницы между умышленным и непреднамеренным убийством, и, хотя ко времени Сократа закон и стоящие за ним идеи приняли более рациональное и цивилизованное направление, старые предрассудки не умерли. Умышленные, случайные и санкционированные законом убийства разбирались в разных судах, и даже существовал такой, где рассматривался камень как орудие убийства, если оно произошло случайно (скажем, на человека упал карнизный камень) или если не было известно, кто его применил².

¹ Пер. С. А. Ошерова.

² См.: Guthrie W. K. C. G. and G. 191ff. и ср. с античными источниками, особенно: *Dem.* 23.65–76.



В народном уме идея духовного осквернения, от которого можно было очиститься только особыми ритуалами, которые предписывал и вершил Аполлон, была еще сильна. Евтифрон олицетворяет этот переходный этап с круто консервативным уклоном. Цель, с которой он пошел против своей семьи, пожаловавшись на собственного отца, в основном заключалась в предотвращении *miasma*, хотя он мог утверждать, что это не имеет отношения к тому, является ли убийца «членом семейного очага», но связано исключительно с его правотой или неправотой (4b–c). Свой консерватизм он даже еще откровеннее демонстрирует своим наивным восприятием рассказов Гомера и Гесиода о раздорах и взаимной ненависти богов, о Кроне, оскотившем Урана, и Зевсе, заковавшем Крона в цепи. К концу пятого века среди мыслящих людей должно было остаться немного подобных фундаменталистов, и Сократ едва ли показал себя опередившим время, выразив удивление¹.

Говоря, что все, угодное богам, есть *ipso facto* благочестивое, Евтифрон довольно точно выразил мнение по крайней мере большинства афинян. Пока остается вера в антропоморфный политеизм, боги будут представляться капризными существами, благосклонность которых зависит от того, насколько мы исполняем их желания, и в основном духовный долг верующего будет заключаться в решении трудной задачи — выяснить, чего они хотят, чтобы это им предоставить: своего рода торговая сделка, как называет это Сократ. Заставив Евтифрона перевернуть это определение, он подчер-

¹ О критическом отношении к подобным историям от Ксенофана до Еврипида см. т. III, 343–348. Когда Сократ предполагает, что его обвинили по причине нежелания их признавать, он говорит *ad hominem* и подтрунивает над Евтифроном: «Конечно, я ничего не знаю об этих вещах» (6a–b). Однако древние поэты по-прежнему играли роль в воспитании детей, что вызвало протест Платона в «Государстве» (377b–378e). Ср. также: Tate J. // CQ, 1933.



кивает необходимость образца благочестия, независимого от желания бога, и в качестве собственного позитивного вклада — что благочестие есть часть праведности, или справедливости (*tò díkaiou*), — выражает свое убеждение в моральной природе этого образца¹.

Следствия из этого вопроса занимали философов и теологов на протяжении всех Средних веков и в наши дни. Некоторые ссылки см.: *Taylor A.* // *PMW*, 151 и *Noerher R. G.* // *Phron.*, 1958, 102, прим. 1. Мнение Дунса Скота обобщено в *Ency. Phil.* II, 435 (об этом, однако, см.: *Coplestone R.* // *R. of Metaph.*, 1969–1970, 23, 308f.). О противоположных мнениях Гоббса и Лейбница см.: *Flew A.* *Introd. to W. Phil.*, 28–33. Сам Флю обсуждает этот вопрос в «*God and Philosophy*» (109f.), начиная, как и в «*Introduction*», с «Евтифона» Платона. Касаясь двух альтернатив, он указывает, что из первой (что действие благочестиво, или справедливо, потому что его желают боги или Бог):

следуют два основных вывода. Один заключается в том, что нет никакой внутренне присущей моральной причины, по которой должно быть так предписано именно это, а не что-то другое. Вторая же — в том, что прославление Божьей справедливости сводится к претенциозной тавтологии. Выбирая вторую альтернативу, вы настаиваете на стандартах добра и зла, которые по крайней мере логически независимы от Божьей воли. Данный вариант... делает возможными моральные критерии, заведомо не являющиеся субъективными. Это возвращает

¹ Грот (Pl., I, 328) говорит, что Сократ у Платона, требуя универсального *εἶδος* для *θεῶν*, не согласуется с Сократом у Ксенофонта. Он цитирует «Воспоминания о Сократе» (1.3.1). Этот момент дальше развивается в 4.3.16–17, что следует читать осмотрительно. Ксенофонт определенно не увидел в Сократе всего, что видел Платон, но даже здесь могут быть намеки (не понятые Евтидемом) на истину, подчеркнутую Круазе при описании собственной религии Сократа (Budé ed, 183): «...religion essentiellement morale, désireuse de s'accommoder des formes traditionnelles, mais à condition d'y infuser un esprit nouveau».



субстанциальность, хотя не обязательно истину, внушительному утверждению пророков Израиля, что их Господь Бог есть праведный Бог.

Обсуждая нехристианские взгляды Флю с христианских позиций в «Downside Review» (1970, 10), дон И. Третован пишет: «Теист по этому поводу сказал бы, что Бог есть наше собственное благо и что его предписания указывают путь, которым мы можем к нему прийти. Поразительно, что так много современных философов думают о христианском Боге как об автократе, отдающем произвольные приказы». Цель, с которой Флю включил вопрос Сократа в «Introduction», заключалась в том, чтобы показать, что в философии невозможность окончательных ответов не исключает возможности прогресса, и по крайней мере это мы можем принять для собственного успокоения¹.

(iii) *Логические моменты.* «Платон не разрабатывает логику. Его интересует метафизика». Это говорит Росс (Analytics, 26) о дискуссии в «Федоне». Он никогда не занимался логикой ради нее самой, но только попутно, чтобы убрать препятствия с пути ясного мышления о моральных образцах или природе и протяженности сферы бытия. Марта Нил описывает ситуацию так:

Несмотря на то что Платон в ходе своей дискуссии открывает некоторые ценные логические принципы, его вряд ли можно назвать логиком: он формулирует принципы постепенно, по мере надобности, и не делает попыток соотнести их друг с другом или соединить в систему, как Аристотель соединил различные фигуры и модусы силлогизма. Вполне возможно, что он даже не одобрял логические изыскания сами по себе.

¹ Самые последние очерки об отношении данной проблемы к религиозной и философской обстановке того времени принадлежат Маккиннону и Мейнеллу в Aristotelian Society's suppl. Vol. 46 (1972).



И все же, несмотря на отсутствие у него системы и на то что, «хотя в диалогах содержится большой логический материал, ни один из них не является чисто логическим по содержанию», «он, несомненно, первый великий мыслитель в области логической философии»¹.

В таком случае вопрос о том, следует ли называть Платона или же Аристотеля (как утверждал последний в «Софистических опровержениях» (183b34–184b3)) первым логиком, в чем-то непродуктивен. Аристотель был первым систематизатором логики, которая может называться формальной. Логические уроки Платона ценны, но мы станем брать их между прочим, по мере исследования единства добродетели или бессмертия души, причем в форме иллюстративных примеров, а не общих принципов.

(а) Первой идет ошибка, заключающаяся в путанице примера с определением (6d), уже упомянутая как часть эленхоса. Хёрбер (Phron. 1958, 100) отрицает, что первая попытка Евтифрона (в 5d) в данном отношении параллельна тем, которые на том же этапе описаны в других ранних диалогах, таких как «Менон» и «Гиппий больший». На вопрос «Что есть благочестие?» он отвечает: не *только* «то, что я сейчас делаю», но и «преследование по суду преступника, совершившего убийство либо ограбившего храм»², то есть его намерение состоит в том, чтобы «следовать закону». Однако интерпретация этого Сократом в 6d не является на самом деле несправедливой, потому что преследованием преступников долг благочестия не ограничивается³.

¹ D. of L. 11f., 14, 17. Р. Аллен (P's Euth., 52) вынес самый негативный вердикт из всех, основываясь на недостатке свидетельств того, «что Платон имел какое-либо понятие о логической форме, какое-либо понятие, что между пропозициями должны быть отношения просто в силу их структуры, а не в силу значения их терминов».

² Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн.

³ Как, например, насчет самого *ὁ ἀσεβῶν* (5e)? Что можно сказать о жертвенном и молитвенном служении (упомянутых



(б) В 10а–с Платон пытается объяснить, очевидно, в первый раз и, возможно, не вполне успешно, различие между действительным и страдательным залогом и между изъявительным наклонением и причастием. Данный тип анализа, который можно назвать грамматическим, на самом деле является логическим: это анализ форм мысли, и, собственно, он представляет собой шаг вперед по сравнению с зачастую произвольной классификацией терминов и семантическими различиями, которые, насколько можно судить, указывают на предел грамматических достижений софистов (см. т. III, 334–336).

(в) В 11а Сократ сетует, что Евтифрон не раскрыл ему сущности (*ousia*) благочестия, но только приходящее (*pathos*), нечто такое, чему оно подвергается, что с ним происходит или его характеризует¹, а именно, что боги это любят. Комментаторы указывают, что такое разграничение приведено впервые в существующей

дальше? Тэйлор (PMW, 149) просто говорит, что, согласно первому утверждению Евтифрона, благочестие есть «судебное преследование стороны, виновной в преступлении против веры». Он правильно игнорирует дальнейшее ограничение, наложенное Сократом, как не имеющее отношения к вопросу пояснения на примере в отличие от дефиниции; на то же самое обращает внимание Гомперц (GT, II, 359): «Евтифрон вначале просто ссылается на класс, к которому принадлежит его собственный случай». Гич высказывает другую мысль, аристотелевскую, что «ряд примеров в данном случае может быть полезнее формального определения» (Geach P. T. Monist, 1966, 371). См. т. III, 385 о пассаже из Аристотеля (Политика, 1260a25).

¹ На этой стадии Платон явно имеет в виду буквальную связь с *πάσχειν*, но у Аристотеля это стало эквивалентом *συμβεβηκός* (*ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται*, «Метафизика» (1022b15)). Ср. его применение к числу и величине в «Метафизике» (985b29) и «Риторике» (1355b31). Относительно *ἢ πάθος ἢ οὐσίαν* в «Гиппии большем» (301b), сопоставьте *Friedländer P. Pl., II, 317*, прим. 6 (Гиппий в замешательстве) и *Soreth M. H. Mai., 56* (их комбинация здесь естественная и правильная). Несмотря на критику Таррант в CR, 1955, 53, Сорет, несомненно, прав. Ср. также: *Malcolm J. AGPh, 1968, 189*, прим. 3 до конца.



литературе¹. Как фундаментальное отличие между сущностью чего-то, подлежащей выражению в его определении, и другими качествами, свойственными ему либо постоянно, либо временно, однако не входящими в состав его определения, эта простая дихотомия служит первым шагом на пути к детальному анализу Аристотеля, когда в «Топике» (101b17–25) он различает определение, собственное, род и привходящее. Согласно этой более доскональной схеме, *pathos* «любимое богами» будет собственным благочестия, поскольку привходящее в прямом смысле принадлежит индивидууму и может изменяться, не влияя на его сущность, то есть на его характер как представителя своего вида, например, цвет волос у человека (см. также о «Лисиде» (217d) ниже).

(г) В 11e ff. Сократ объясняет Евтифрону (который сразу не может это уловить), что всеобщие утвердительные пропозиции необратимы: все собаки — животные, но не все животные — собаки². Тем самым вводятся понятия рода и вида, или, на языке Платона, «целое» и «часть»³, и они на шаг приближаются к верному

¹ Так полагают Бёрнет и Адам, ad loc. Тэйлор (PMW, 152, прим. 2) говорит, что термины, несомненно, укладываются в принятую логическую терминологию, поскольку Платон использует их без объяснения, однако, как указывал Бёрнет, они сразу же объясняются следующими словами, ὅτι πέλονθε τοῦτο κτλ.

² Я по-прежнему говорю об обратимости всеобщих утвердительных пропозиций, хотя и разделяю идею Аллена (P's Euth., 51f.) о различии между *logica utens* и *logica docens*. Сократ не приводит формального правила, но поскольку спрашивает, следует ли из того, что (οὐν, 11e11) все благочестивое справедливо, то, что все справедливое благочестиво, и далее поясняет свою мысль примерами страха и благоговения, числа и четного числа, мы можем с уверенностью допустить, что Платон вполне осознавал логические моменты. В противовес Аллену см.: Sprague R. K. PUF, 92f.

³ Аллен (P's Euth., 85–89, 102) обращает внимание на тот момент, что для Платона с его метафорой части и целого род полнее и богаче содержанием, чем его виды; эта концепция была



методу поиска определения: вначале согласиться о более широком классе, или роде, к которому принадлежит объект, затем обнаружить, каким особым признаком (видовым отличием), выделяющим его из совокупности представителей данного рода в самостоятельный вид (12d5–7), он обладает. Поддается определению только вид, то есть целый класс вещей, действий или качеств, единственная «идея», которая делает все индивидуальные *иксы* *иксами*; никакое определение не может отделить одного индивидуума от другого в пределах *in-fima species*. Этот якобы логический момент посвящает нас в то, что стало огромной философской проблемой для Платона, Аристотеля и других философов, особенно философов науки. Платон, соглашаясь, что познаваемо только то, что поддается определению, и приравнивая предмет знания к реальности, заключил, что реальный мир конституируют идеи, а не конкретные индивидуумы. Аристотель, обладая умом естествоиспытателя, исходил из предпосылки, что существуют только конкретные чувственные индивидуумы, и потому столкнулся с той трудностью, что реальный мир избегает научного познания (так, например, в «Метафизике» (999a26–29)), которое, как Платон, он приравнивал к способности «дать отчет» или определение (*λόγον δίδοναι*).

(iv) *Идеи в «Евтифроне»*. То, что Платон понимал под идеей, и какой статус она имела в его вселенной бытия, каковы отношения идей к их воплощениям в чувственном мире и друг к другу — эти вопросы приводят нас в самое сердце его философии. Здесь мы встречаемся с ними впервые. О чем говорит их появление в «Евтифроне»?

перекрыта идеей Аристотеля, что «роды беднее содержанием, чем виды, и что движение вверх по абстрагирующей иерархии суть движение к пустоте». Впоследствии данный момент приобретает чрезвычайную важность в плане иерархии мира идей.



Способ, которым платоническая «теория идей» развилась из сократического поиска определений, уже описывался¹, и можно задать наш вопрос в такой форме: «Какой стадии достиг Платон, когда писал „Евтифрона“»? Упоминания *eidos* и *idea* (используемых Платоном взаимозаменяемо: последнее породило ошибочное название «теория идей») встречаются в 5d и 6d–e следующим образом:

(5d) Разве же в любом деле благочестивое не тождественно самому себе [по-гречески «то же самое»], и, с другой стороны, разве нечестивое не противоположно всему благочестивому, самому же себе подобно, и разве не имеет оно некоей единственной идеи, выражающей нечестие для всего, что по необходимости бывает нечестивым?

(6d–e) Так припомни же, что я просил тебя не о том, чтобы ты назвал мне одно или два из благочестивых деяний, но чтобы ты определил саму идею (*eidos*) как таковую, в силу которой все благочестивое является благочестивым. Ведь ты подтвердил, что именно в силу единой идеи (*idea*) нечестивое является нечестивым, а благочестивое — благочестивым. Разве ты этого не помнишь? <...> Так разъясни же мне относительно этой идеи — что именно она собой представляет, дабы, взирая на нее и пользуясь ею как образцом, я называл бы что-либо одно, совершаемое тобою либо кем-то другим и подобное этому образцу, благочестивым, другое же, не подобное ему, таковым бы не называл².

¹ См.: Т. III, 531f. Дополнительные свидетельства Ксенофонта и Аристотеля о том, что поиск определений был характерен для самого Сократа, см.: С. 640 и 654 (Ксенофонт), 630–631 и 642 (Аристотель).

² Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. Гатри использует слово *form* как эквивалент для греческих *eîdos* и *îdeá*, что в англоязычном антиковедении является широко распространенной практикой. Выражение «теория идей» Гатри называет «ошибочным» из-за того, что оно указывает, по его мнению, только на *îdeá*, одним из доказательств чему и должны служить процитированные пассажи. Не намереваясь обсуждать корректность использования слова *form* в целом для передачи соответствующих платоновских



ПРИМЕЧАНИЯ ПО ПОВОДУ 5d1–5.

(1) В 5d4 я перевожу ἀνοσιότητα, как Бёрнет в своей редакции 1924 г. Его аргументы *ad loc.* сильнее, чем у Адама, и я не нахожу ничего в пользу μὴ ὀσιότητα (ОСТ).

(2) Некоторых ученых смущает, что в τὸ ἀνόσιον Платон вроде бы признает «негативную идею». Росс это рассматривает в РТ1, 167f., но в любом случае на этой стадии невозможно принять, что в «Евтифроне» идет речь о «платонических идеях», как они понимаются на основании поздних диалогов.

(3) Я считаю ὁμοιον в строке 3 всего лишь стилистическим вариантом ταυτόν. Относительно ὁμοιον = идентичный, см. т. I, 515, прим. Аристотель (О возникновении и уничтожении, 323b11) может говорить о τὸ αὐτὸ καὶ ὁμοιον, и ср.: Диоген Аполлонийский, фр. 5 (DK, II, 62, строки 3–5).

Что эти пассажи позволяют сказать об идеях?¹

В некотором смысле они существуют. Это не аргументируется, но допускается. Было бы неразумно предполагать, что Сократ неоднократно задавал вопрос «Что есть данная идея?», не веря, что это нечто реальное, а не плод воображения. Кроме того, в 11a он говорит, что вопрос «Что есть благочестивое?» равносильен вопросу о его бытии, то есть сущности (*ousia*). То, что он должен был принимать это как должное, — естественно, поскольку так поступают все. Протагор не верил в абсолютные вещи, но когда его спросили: «Являются ли справедливость и благочестие вещами (πράγματα)?»

терминов, заметим, что в приведенных фрагментах платоновского диалога это слово (*form*) означает то εἶδος, то ἰδέα, что также не способствует окончательной ясности передачи платоновской мысли. В соответствии с принятой в русскоязычных переводах и исследованиях Платона практикой использования слова «идея» мы заменили авторское «форма» на «идея» в тех случаях, когда они эквивалентны друг другу по смыслу. — Прим. В. П.

¹ Полностью обсуждение греческих εἶδος и ἰδέα см. в книге Р. Аллена «Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms» перед которым я в неоплатном долгу, даже если я и не всегда видел все в том же свете. Я отметил несколько мест, где рассудил бы по-другому, поэтому читатель, если угодно, может выбрать интерпретацию проф. Аллена.



и «Утверждаешь ли ты, что благочестие существует?» — для него было естественно ответить утвердительно (Протагор, 330c–d). Мы все согласны, что существуют такие вещи, как справедливость или благочестие, и не в последнюю очередь это можно сказать о человеке, сетующем, что «в мире нет справедливости»¹. По всей вероятности, Сократ не пошел дальше в разграничении способа бытия подобных сущностей², чем утверждение о том, что если они вообще существуют, то должны обладать независимой и неизменной собственной природой, на которую не влияют наши мнения о них. Если я думаю, что справедливость состоит в повиновении законам, а с вашей точки зрения она позволяет сильному взять все, что в его силах, то из этого следует не то, что это чисто субъективное понятие, но то, что мы еще не знаем, что она есть такое. Стоит также напомнить верные слова Аристотеля о том, что интерес Сократа к этим «идеям» был этическим, для исправления поведения. Он не был онтологом, сосредоточив все свое внимание на моральных идеях — справедливости, благочестии, мужестве и тому подобном. Его нововведение заключалось в том, чтобы останавливать людей, следующих накатанной колеей, и спрашивать их о смысле термина,

¹ Это относится не только к человеку с улицы. Дж. Э. Мур не был последователем Сократа или Платона, однако в «Princ. Eth.» (12f.) он изъясняется на удивление сократическим языком: «„Довольный“ означает не что иное, как получивший удовольствие, и... постольку, поскольку то, что мы получаем, есть удовольствие... то, что мы получаем, есть одна определенная вещь, некая единственная вещь, которая одна и та же в любой своей степени и в каком угодно разнообразии». Два из опущенных мною слов показывают, в чем Мур и Сократ фундаментально отличаются: для Мура эта «одна определенная (definite) вещь» «абсолютно неопределима (indefinable)».

² Хотя я не вполне согласен с Алленом (о. с., 105ff.), не думаю, что его утверждение на с. 82 можно как-то поправить: «Для сократической диалектики бытие, так сказать, есть данность: задача состоит в том, чтобы проникнуть в его природу, и это проникновение выражается в определении».



которым все они повседневно пользуются. Конечно же, им он известен, и остается только удивляться, почему Сократ задает такие смехотворно простые вопросы (Менон, 71b–e; Гиппий больший, 286e).

Несомненно, идея обладает такого рода бытием в «Евтифроне» — объективным и независимым от нашего представления о ней. Однако обладает ли она бытием, независимым от отдельных проявлений (в данном случае действий), в которых она манифестируется? В развитом платонизме диалогов среднего периода идеи упоминаются в возвышенном поэтическом и религиозном стиле как божественные (например, «Пир», 211e, и см.: Cornford R. РТК, 190, прим. 3), вечные и неизменные, существующие в «занебесной области», вне времени и пространства. В «Евтифроне», несомненно, отсутствуют следы этой метафизики двух миров, и в 5d Сократ ясно говорит: «Не является ли благочестивое в любом действии одним и тем же?»¹ Здесь следует быть осмотрительным. Учение об идеях будет разворачиваться постепенно, по ходу чтения, но сейчас можно сказать, что в диалогах «двух миров» язык «трансцендентности» никогда полностью не вытесняет язык «имманентности». В данном случае предлог «в» необычен, но Платон свободно говорит об идее как «присутствующей» в своих проявлениях в чувственном мире и «входящей» в них, а о проявлениях как об «участвующих», «обладающих» и «получающих» идею². По мере развития его теории идеям было бы трудно и сохранять свою

¹ Я не могу с такой же легкостью, как Аллен на с. 146, отбросить фразу ταὐτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει (5d1–2). Это мог быть просто «обычный способ выразить то, что действие справедливо», но я полагаю, что Сократ или Платон уже продумали вопрос дальше, как, согласно самому Аллену, произошло с рядовым допущением, что «благочестие существует» (с. 109f.).

² См. примеры, перечисленные в: Ross W. D. PTI, 228–230. Список не завершен (Cherniss H. // AJP, 1957, 250), и ссылки следует сверять с текстами. В частности, не все из нескольких случаев ἐν выглядят применимыми к идеям в специальном платонов-



неизменность, и служить для объяснения качеств, манифестированных в чувственном мире, без этого двусмысленного статуса, а его сохранение стало поистине чудовищным затруднением. В какой-то момент он стал даже говорить об идее самой по себе и «идее в нас» в таком духе, что некоторые ученые предположили, что речь идет о двух разных вещах.

Вопрос, в таком случае, не в том, говорит ли здесь Сократ об идее благочестия как о присутствующей «в» благочестивых действиях или «обладаемой» ими, но в том, подразумевает ли он ее существование вне их. На это здесь нет и намека. Никому из читателей «Евтифрона» не придет в голову, что, спрашивая «что есть благочестивое?», он имел в виду что-либо кроме признака, общего для всех актов, именуемых нами «благочестивыми», наличие которого в них объясняет и оправдывает наше применение к ним всем одного и того же эпитета. Фактически идеи есть универсалии. Вот Аристотель и говорит, что Сократ впервые обратил внимание на универсалии своим требованием определений, но не отделял универсалии от частных. С другой стороны, Платон и его последователи сделали идеи одновременно и универсалиями, и самостоятельными единицами — чем, добавляет он, объясняются трудности, в которых они оказались. Платон находился под впечатлением от гераклитовских воззрений, что все в чувственном мире непрерывно изменяется, одновременно будучи убежден в том, что для возможности познания требуется неизменный объект, который следует познавать. Но (как согласился Аристотель, «Метафизика», 1086b5) как раз универсалии делают возможным познание, из чего Платон заключил, что именно универсальное есть то, что существует вне потока перемен и является единственным объектом познания, — иначе

ском смысле. Тем не менее он достаточно показателен в плане демонстрации вышесказанного.



говоря, то, что до сих пор рассматривалось только как таковое, теперь становится чем-то гораздо большим. Сам Аристотель держался ближе к Сократу (который, по его словам, был прав, не наделяя универсалии отдельным существованием: Метафизика, *ib.*) в своем учении о внутренней форме, логически первичной по отношению к частным проявлениям, но никаким другим способом от них не отделенной¹.

Платон называет идею примером, или образцом (*παράδειγμα*, *бе*), подразумевая, что, если человек, скажем, знает, что есть благочестие и может дать отчет или определение, тогда он сможет распознать его в бу-

¹ λόγῳ χωριστόν, в отличие от индивидуума, который есть *χωριστόν ἀπλῶς*: «Метафизика» (1042a26–31). Обо всем остальном из вышеприведенного параграфа см.: там же, 1078b30–32, 1086a31–b13, 987a32b7. О переводе и другой интерпретации см.: Allen R. E., 130ff. Его анализ тонок, но при этом мне кажется, что простые слова οὐ χωριστὰ ἐλοίεи перегружаются смыслом, когда говорится, что Аристотель «не утверждает, что сократическая идея „имманентна“ своим проявлениям» (*ibid.*, 135). Наверное, также нет необходимости отрицать имманентность идеи по той причине, что она логически первична (*ibid.*, 145, 154). Так же и аристотелевская форма, которую Аллен описывает на с. 133 (цитируя «Метафизику» (1037a29)) как τὸ εἶδος τὸ ἐνόν. На с. 134 он говорит, что «моральные формы не имеют чувственных проявлений». Это справедливо в (платонически) тривиальном смысле, что отдельные моральные акты не являются (*quia* моральные) непосредственными объектами зрения или слуха, но все они составляют часть сферы αἰσθητά, изменчивые, как и остальной природный мир, и противоположные, как и он, неизменному бытию идей. Я также нахожу странным представление тождества критерием имманентности (*ibid.*, 135–136). Можно ли утверждать, что А имманентно В, если это и есть В? В той мере, в какой такая интерпретация Сократа приписывается Аристотелю, кажется, что это зависит от понимания неясной фразы περὶ ἐτέρων τοῦτο γινόμενον в 987b5 (*ibid.*, 134). Я вижу ее смысл в том, что если, по мнению Сократа, моральные действия и другие феномены чувственного мира могут быть определены в силу обладания общими признаками, остающимися одними и теми же во всем и конституирующими их неизменную сущность, то Платон считал это невозможным.



душем и судить, заслуживает ли определенное действие названия благочестивого, отметив, «того же ли оно сорта» (τοιοῦτον). Позже, когда идеи были перенесены в занебесную область (Федр, 247с) и преобразованы в идеалы, использовалось то же самое неоднозначное слово¹ для их обозначения как совершенных моделей, копиями которых, причем несовершенными, являются все их проявления в этом мире. В «Евтифроне» нет никаких признаков подобного учения.

Данное отношение Платон описывает также в тех словах, что идея благочестивого есть то, «благодаря чему» (дательный падеж) все благочестивые акты благочестивы (6d)². Это означает не более того, что уже было сказано: ее присутствие в проявлениях дает

¹ Παράδειγμα применялась с той же двусмысленностью, что и английское *example* (пример): как (а) обозначающее проявление или представителя класса («в галерее есть много примеров импрессионистской живописи»; ср.: βίον παραδείγματος, Государство, 617d); и (б) как идеал или образец (подать пример), то есть оригинал, который подлежит копированию (Платон. Тимей, 28а и б). Разумеется, они могут переходить друг в друга: один или два известных примера работ художника могут использоваться как образец или критерий для проверки подлинности других, менее уверенно атрибутируемых. Так это слово используется в «Евтифроне». Παράδειγμα имела также третий смысл, соответствующий нашей «модели», что используется как (б) выше (например, модель художника) и, наоборот, (в) для копирования или подражания (например, модельные изображения (model soldiers): так, у Геродота (2.86.2) египетские бальзамировщики показывают своим предполагаемым клиентам παραδείγματα νεκρῶν ζύλινα, τῇ γραφῇ μεμιμημένα). Платон даже использует данное слово в этом последнем смысле, хотя и редко, как, например, в «Государстве» (529c–d), описывая движения видимых звезд как παραδείγματα «истинных движений», которые они имитируют.

² Было бы естественно называть это творительным дательным (instrumental dative), однако следует принимать во внимание то, что разные использования одного и того же падежа не обязательно столь же четко различались в уме Платона, как позже грамматиками. Есть также «сопроводительный дательный (dative of accompaniment)». В «Протагоре» (332b–c) за дательным следует метά с генитивом и затем ὅλο.

объективное основание называть их благочестивыми. Чтобы понять высказывание «это действие благочестиво», следует перевести его так: «Это действие содержит идею благочестивого»¹. Это выражение сохраняется, когда идеи становятся трансцендентными, равно как и «присутствующими в» вещах, но используется главным образом в связи с последними взаимоотношениями. Так, в «Федоне» (100d): то, «благодаря чему» все красивые вещи красивы (d7), есть «красивое», и красивыми (d5) их *делает* его «присутствие, связь или что-либо другое как способ их единения».

Наконец, называя универсальным то, что подлежит определению, Платон почти всегда в данном диалоге использует обычную греческую идиому² в виде артикля с прилагательным («благочестивое — the pious»), а не абстрактное существительное «благочестие». Между 13c и 14e он четыре раза использует существительное (ὁσιότης), откуда уже становится ясно, что здесь он рассматривает его как синоним, а в 14c5 «благочестивое и благочестие» — это явно гендиадис. Затем под конец диалога он возвращается к прилагательному, которому

¹ Аллен возражает (124), что «ни один из тех, кто не понимает выражения „эта роза красива“, не испытает озарения, если ему объяснить, что данное выражение означает „эта роза причастна Красоте“». Напротив, оно оказывает ту помощь, в которой нуждался разумный афинянин той эпохи, замороженный софистами. Это была старая проблема единого и многого и надуманного однозначного характера «есть». Как всем известно, «роза — это роза».

Но одна вещь не может быть двумя. Как тогда возможно, что роза в то же время красива? (см., в частности: «Софист», 251a; *Аристотель*. Физика, 185b25; и ср.: Cornford F. M. P. and P., 72–74). Не потому, утверждают Сократ и Платон, что это та же вещь, что и красивое, но потому, что она содержит в себе или обладает красивым (или красотой). Ср. также объяснение: Grube G. M. A. P.'s Th., 19.

² Примеры такого полуабстрактного применения см.: *Bluck R. S. Phaedo*, 176 и 202 (цитирует Webster), и ср.: Т. I, 186 (Анаксимандр).



явно отдает предпочтение, и потому я придерживался его английского эквивалента. Это влечет определенные последствия для учения об идеях. Сказать, что само благочестие благочестиво, как благочестивы молитва и жертва, прозвучит, по крайней мере для нас, абсурдно. Но сказать, что «благочестивое» (то, что по самой своей природе благочестиво и никак иначе) не благочестиво, — прозвучало бы столь же абсурдно, поэтому в «Протагоре» Сократ и Протагор соглашаются отбросить подобную мысль (330d–e). Очевидно, что, если их отождествить, возникнут препятствия в виде так называемой проблемы самопредикации идей. Только гораздо позже Платон столкнулся с подобной трудностью и детально рассмотрел ее в «Пармениде», но один любопытный эффект идеи в качестве предиката здесь стоит отметить.

Мы привыкли думать о «благочестивом» у Платона как об эквиваленте «благочестия», что это просто два альтернативных выражения для идеи (*eidos*, или *idea*), которая должна присутствовать в некотором действии, чтобы оно по праву могло называться благочестивым¹. Однако, вернувшись к 5d, мы увидим, что не только благочестивое всегда одно и то же, а нечестивое точно так же всегда суть его противоположность и само по себе одно и то же, но что нечестивое (и, конечно, также благочестивое) «имеет единственную *idea* в отношении своего нечестия»². Иными словами, будучи неизменной

¹ О трех возможных способах применения этого выражения для указания на обсуждаемое частное проявление, на собирательное и на абстрактное существительное, см.: Allen R. E., 24.

² Фактически 5d1–5 — довольно замысловатое предложение, хотя никто вроде бы не считал его достойным упоминания. Трудность заключается в том, что естественным образом его можно прочитать так, словно универсальное τὸ ἀνόσιον было субъектом всего, что за ним следует, и затем в конце внезапно сталкивается с другим субъектом, а именно πᾶν ὁσίτερ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι, поэтому вопрос заключается в том, на каком этапе этот новый субъект, частное проявление, берет верх над



сущностью всех нечестивых действий, она не тождественна идее и не тождественна нечестию. Аналогично в 11a Сократ может вместо своего вопроса «Что есть благочестивое?» спросить об *ousia* (букв. «бытие») благочестивого. Это вполне естественно, поскольку *ousia* означает просто то, «что есть какая-либо вещь» (Федон, 65d, 92d), но мы обычно мыслим идею как *ousia* (сущность, или бытие)¹ ее частных проявлений (поскольку это то, «благодаря чему», когда оно присутствует, частные проявления есть то, что они есть), а не как обладающую собственными *ousia* и акциденциями (*pathē*). Снова оказывается, что «благочестивое», — атрибут, который всегда один и тот же в каждом благочестивом акте, не является строго тождественным *idea* благочестия, поскольку оно обладает акциденциями, равно как и сущностью (11a). В плане определения (которому, собственно, и посвящен диалог) форма определима *per se* и полностью, универсальное поддается определению как обладающее идеей всегда и везде, однако может обладать тем, что с ним случается (буквальное значение *pathē*), например, одобрением свыше, не входящим в ее определение, а частное проявление определимо лишь постольку и до тех пор, пока оно обладает универсалией, или идеей (Платон не проводит между ними последовательного различия), которую оно может

предшествующим? Возможно, Платон все еще чувствовал, что предикаты применяются *ἀλλὰ κοινῶς*, но во всяком случае второй субъект появляется как запоздавшая мысль в разговоре, синтаксически не связанная с окончанием предложения, которое может быть прочитано как применяющее предикаты к *τὸ ἀνθρώπινον* (читаем ли мы *ἀνθρώπινη* или одну из его альтернатив — это не влияет на вышеприведенную мысль) [ср.: «...разве не имеет оно некоей единственной идеи, выражающей нечестие для всего, что по необходимости бывает нечестивым?» (пер. С. Я. Шейнман-Топштейн). — Прим. пер.].

¹ Признаться, я озадачен аргументом Аллена (120f.), что идеи могут быть сущностью вещей, но не их бытием. Подобно Сократу, мне не хватает определения. Или же нам нужен Продик?



в любой момент потерять, поскольку все частности изменчивы.

Эти рефлексии ставят нас в деликатное положение. Вместе с другими критиками я возражаю против того, чтобы приписывать Платону больше, чем он сказал, на том основании, что, когда он говорит А, которое для современного читателя означает В, значит он должен был подразумевать В, хотя он этого не говорил. Это, в частности, касается аргумента, выдвинутого Бёрнетом, Тэйлором и другими, что, поскольку в этом диалоге об универсальном свойстве используются слова *eidōs* и *idea* то он должен быть основан на специфическом едином учении под названием «теория идей» — именно на том, которое появляется в «Федоне» и «Государстве», будучи на самом деле теорией самого Сократа. Можно допустить, что столь же поспешным будет предположение, что язык диалога ставит проблемы, которые сам Платон еще не осознавал, но они возникали перед ним сами по себе, по мере того как он шел за пределы простой рациональной этики Сократа, и теперь объясняют четко проведенные различия, предложенные решения и затруднения, возникшие в более поздних работах. Следует признать, по крайней мере, что существуют различные позиции, и, обсуждая ранний диалог, было бы неразумно выбрасывать из головы все, что мы знаем об остальных. Этот ретроспективный взгляд может предупредить нас о зачатках будущих дискуссий, сокрытых в словах и фразах, с которыми мы уже встретились.

Если подытожить, то «идея» в «Евтифроне» есть сущностная природа морального качества, выраженная в его определении¹. Она существует независимо от на-

¹ До сих пор это очень близко к известному словоупотреблению Фукидида, гиппократиков и других (см. т. III, 650, и Allen R. E. P.'s *Euth.*, 28f.). Разница в том, что если в норме оно использовалось вместе с существительными — идея болезни, убеждений, идеи войны, смерти и т. п., то в «Евтифроне» мы



ших представлений о ней и неизменна, но существует только в своих проявлениях, будучи тем элементом, присутствие которого делает их тем, что они есть, — благочестивыми, если это идея благочестия, и так далее¹. Будучи постоянной, она, однажды познанная, узнаваема в будущих проявлениях и может использоваться как пробный камень для проверки наличия или отсутствия в них данного качества. Наконец, мы заметили, что обыкновение Платона обозначать общие понятия прилагательными с артиклем, а не абстрактными существительными, привела его к использованию языка, который в то время казался вполне естественным, но предвещал будущие модификации статуса идей и отношений между частными проявлениями и универсалиями.

(v) *Есть ли здесь позитивное заключение?* То, что из «Евтифрона» можно многое почерпнуть, не выглядит очевидным. До сих пор ведутся споры о том, предлагается ли в диалоге какой-либо ответ, прямой или косвенный, на главный его вопрос: «Что есть благочестие?» Несомненно, на первый взгляд поиск завершается неудачей. Грот писал (Pl., I, 322f.): «Нигде в сочинениях Платона мы не находим никакого надежного определения Праведного и Неправедного, такого, как требуется здесь от Евтифрона. Талант Сократа состоит в выявлении плохих определений, а не в формулировании хороших». По прошествии еще сотни лет самый последний комментатор (Allen R. E. P.'s E., 67 и ср. со с. 6) подводит итог, что «„Евтифрон“ завершается неудачей: не найдено ни одного определения благочестия и ни одно не подразумевается. Нет никакой „маски“, которую можно сорвать с диалога, чтобы открыть его истинный смысл, — этот смысл налицо». Однако данная

видим идею морального качества, выраженную прилагательным «благочестивое».

¹ Принятая здесь точка зрения совпадает с высказанной в: Soreth M. H. Mai., 28.



точка зрения не была общепринятой в промежуточный период. Многие различали скрывающуюся за словами Сократа платоническую «Идею Блага», как она описана в «Государстве», или некую столь же позитивную концепцию¹.

Мы должны быть настороже, во-первых, чтобы не навязывать слишком механистическую структуру этому или другому диалогу Платона. В «Евтифроне» можно различить два раздела, соединенные «интерлюдией»: первый (2a–11b) чисто эленктический, заканчивающийся тем, что собеседник признается в затруднении; в «интерлюдии» (11b–e) они обсуждают ситуацию и затем в заключительной части (11e–16a) дискуссия возобновляется по предложению Сократа, но вновь завершается неудачей. «Менон» — наилучший пример такой же конструкции в большем масштабе, и ее же мы видим в двух очень разных диалогах — «Протагоре» и «Федоне». Нам также предлагается принять (без аргументации), что первая часть «чисто вводная» (*Burnet J. P.*, 50) или «предварительная» (*Hoerber R. G. L.*, 114) и что, если здесь есть какое-либо позитивное учение, надо искать его во второй части (хотя «введение» в три раза длиннее).

Искусство Платона не связано подобными правилами, и фактически позитивное заключение огромной

¹ Рабинович в *Phron.*, 1958, 113, прим. 4, ссылается на 7 «позитивистов» и 6 «негативистов». Сам он предлагает доскональную позитивную интерпретацию. Рискну предположить, что это страдает (а) от придания слегка ироничной ремарке Сократа (что поскольку он уделает много внимания мудрости Евтифрона, ничто из сказанного им не «упадет на землю», то есть не пропадет зря) того смысла, что все, сказанное Евтифроном, «будет признано действительным», и (б) не только приравнивания *θεοί* диалога к *νοῦς* «Тимея», «Филеба» и «Законов», но и придания им (или ему) в качестве функции (*πάγκαλον ἔργον* из 13e) «понимания платонических идей». По крайней мере неясно, существовали ли уже «платонические идеи», которые можно было понимать, а *πάγκαλον* имеет подозрительно иронический оттенок (*Burnet J. Ad loc.*).



важности достигается как раз перед интерлюдией, когда Сократ показывает Евтифрону, что если боги любят благочестие, то это благодаря его сущностному характеру: его характер как благочестия не может зависеть от привходящего факта, что богам это нравится. Несмотря на логическую дымовую завесу, устроенную Сократом (различие между активным и пассивным, сущностным и привходящим), Евтифрон смог ответить, что «благочестивое» по определению эквивалентно «любимому богами». Орест ощущал религиозный долг убить свою мать, потому что так повелел Аполлон, и не было другого критерия, по которому его можно было судить. Именно в это верил Евтифрон, пока не встретил Сократа, который, указывая с таким невинным видом на неизбежные логические последствия собственной позиции собеседника, заставляет его невольно согласиться совсем с другим. Это позитивное заключение о благочестии как неизменной сущности прокладывает путь для утверждения, сделанного Сократом после интерлюдии: оно имеет моральную сущность.

Отсюда и далее позитивные результаты следующие. Благочестие есть одно из двух главных видов нравственности (потому что в этом контексте так можно перевести *dikaion*) — правильного поведения при служении богам и правильного поведения по отношению к нашим ближним. Насколько известно, Сократ был убежден, что добро, или добродетель, есть единое целое, хотя действующее в разных сферах посредством того, что называется отдельными добродетелями, и здесь мы имеем достаточно сильный намек в этом направлении. Далее, воспользовавшись концепцией благочестия как служения, Сократ садится на своего конька — аналогию с ремеслами (*technai*). Сама служба есть *technē*, и все *technai* основаны на знании. Так и благочестие (14c). То, что благочестие должно быть равносильно «некоторого рода знанию», — это собственное мнение Сократа, и вполне характерно, что он снизошел до



предположения на уровне своего оппонента (фактически он побудил Евтифрона использовать это слово первым, 14b3), словно говоря: «Даже ты должен признать, что благочестие есть форма знания, хотя у тебя неверное представление о его цели». Аналогично в «Протагоре» (352b–d) он вытягивает из Протагора утверждение, что в человеческих делах самыми мощными агентами являются знание и мудрость, хотя, как он понимает, их представления о содержании этого знания совершенно различны. Под маской вечного искателя и дознавателя Сократ скрыл некоторые достаточно позитивные взгляды. В конце концов даже формулирование каких-то вопросов предполагает первоначальные убеждения. Чтобы попросить дать определение морального качества, требуется верить, что моральное качество имеет единый, постоянный и поддающийся определению характер, и все, кто бы за это ни взялся, сразу дистанцируются от морального субъективизма софистов.

Именно этот позитивный аспект сократического учения привлекал Платона — единство добродетели, ее сведение к знанию, реальность идеи, однако, очарованный Сократом, он не решился изложить все это в собственных терминах, но был не менее заинтересован в том, чтобы сохранить личные черты и методы этого человека, его озадаченный вид и притворную скромность перед самоуверенными собеседниками, его готовность в ответ на просьбу «научить» сделать встречное предложение «рассмотреть вместе» и «предпринять совместный поиск» (Лахет, 189b–c; Хармид, 158d, 165b). Если это и «маскирует» заключения, то они действительно маскируются, но при этом все-таки имеются. Это поистине сократический диалог в том смысле, что предмет натурально проистекает из обстоятельств его приближающегося суда, и сам Сократ предстает в своей лучшей иронической форме. Однако это художественное произведение, сочиненное Платоном, который из сказанного Сократом выводит позитивный



смысл и даже начинает усиливать его содержание способами, которые вряд ли были заметны для него самого¹, но впоследствии неминуемо приобрели значение.

4. «ЛАХЕТ»²

Датировка. Как и в отношении «Евтифрона», будет достаточно по крайней мере того, что он принадлежит к ранней группе. Все критерии, по которым исследователи пробовали более точно определить его место, выглядят крайне субъективными. Например, Лейзеганг считал, что некоторые признаки говорят о преемственности с «Протагором». Первый заключается в том, что оба жалуются на сыновей, которые ничему не учатся у своих отцов! Виламовиц, подобно фон Арниму в «Jugenddialoge», также поставил его после «Протагора», но раньше «Лисида», «Хармида» и «Евтифрона». Из более поздних критиков Дитерле (1966) считал «Лакхета» «возможно, самой первой работой Платона», а Гаусс не сомневался в том, что это первый из «дефиниционных диалогов», о чем говорит его «более простоватая и неизящная форма»³. Остальные причины не более убедительны. Если бы мне пришлось опираться на столь же субъективные критерии, я бы сказал, что по композиции это не большой шедевр (вовсе не «неуклюжий», «ungelenkig»), но его философская простота наводит на мысль, что он был написан до «Евтифрона», который мы рассмотрели здесь раньше в связи с его художественной преемственностью в отношении «судебных» диалогов.

¹ С неизбежностью. Ср. с цитатой из Филда на с. 76.

² Библиографию литературы XX в., посвященной диалогу, см.: Hoerber R. G. // CP, 1968, 95, прим. 1 и Schoplick V., 86–90.

³ Leisegang H. // RE, 2400; Dieterle R. P.'s L. und C., 32; Wilamowitz U., von. Pl., I, 183 и 185; Arnim H., von. Jugendd., pt. 1. Ch. 1; Gauss H. Handk., 1.2.9. Полный отчет о взглядах на относительную датировку см.: Hoerber R. G. L. c., 96f.



Драматическая дата и персонажи. Лахет высказывает похвалу Сократу за его мужество при отступлении из Делия в 424 г. до н. э., а сам Лахет был убит в битве при Мантинее в 418 г. (Фукидид, 5.74.3 в сочетании с 5.61.1). Отсюда следует, что разговор состоялся в промежутке между двумя датами, более чем за 11 лет до рождения Платона, когда Сократу было от 45 до 50 лет¹. Все участники — исторические фигуры: Лисимах и Мелесий — не столь выдающиеся сыновья своих знаменитых отцов², а именно Аристида «справедливого» и Фукидида (не историка), оппонента Перикла. О Лисимахе у Демосфена (*contra Lept.*, 115) сообщается, что за некие заслуги перед государством он получил в награду землю на Эвбее и деньги, а Мелесий упоминается Фукидидом (8.86.9) как один из трех посланников, отправленных «четырьмястами» на злополучную миссию в Спарту. Их сыновья, присутствующие в качестве почти молчаливых слушателей, ради которых, однако, была затеяна вся дискуссия, упоминаются в «Феаге»: они испытывают легкое раздражение от поучений Сократа (см. т. III, 604), и юный Аристид вновь упоминается в «Теэтете» (151a) как один из тех, кто ушел от Сократа слишком рано, за что в итоге поплатился, потому что мысли «завели его не туда». Никий слишком знаменит, чтобы его подробно характеризовать. Государственный муж и стратег, он лучше всего известен по той иронии судьбы, что выступал и голосовал против безрассудного Сицилийского похода, но в итоге был избран его главнокомандующим, под руководством которого поход потерпел трагическую неудачу. На это есть (при всем уважении к: *Wilamowitz U., von. I*, 184, прим. 1) аллюзия в 198d–199a, когда Сократ говорит, что стратегу неправомерно действовать под влиянием предсказателей,

¹ О попытках более точной датировки см.: *Hoerber R. G. L. c.*, 95f.

² О посредственности Мелесия упоминается в «Меноне» (94c–d).



как, на беду, поступил Никий. Здесь он показан также как глубокомысленный и культурный человек, способный вполне понимать Сократа, по чьей рекомендации он пригласил Дамона¹ учителем «музыки» для своего сына Никерата. Ксенофонт (Пир, 3.5) говорит, что он побудил своего сына выучить наизусть всего Гомера, а Аристотель (Риторика, 1413a9) сообщает о его поражении в состязании рапсодов².

Лахет в диалоге резко противопоставляется Никию как человек, для которого действия значат больше, чем слова³. Он много раз упоминается у Фукидида, в основном как командующий небольшими силами, отправленными в Сицилию в 427 г., где его, однако, впоследствии сменил Пифодор (3.115.2 и 6). Также он вместе с Никием был полезен при заключении мира со Спартой, тем самым вызвав раздражение Алкивиада, решившего, что им пренебрегли (5.43.2). Его гибель в акции при Мантинее уже упоминалась.

Что же касается самого Сократа, то Платон демонстрирует его хорошие отношения с выдающимися людьми и семействами Афин. С ним близко знаком Никий и рад повстречаться Лисимах, человек уже почтенного возраста, всегда считавший Софрониска (был или не был он каменщиком, т. III, 569) своим добрым другом. Его бедность, о которой он говорит без смущения (186c), не является препятствием для общения с такими людьми. Платон особо подчеркивает, что он был человеком выдающегося мужества в поступках, а не просто неумолчным болтуном, каким его любили

¹ Здесь у Платона речь идет не о Дамоне, а о его ученике Агафокле. Также см. ниже. — *Прим. пер.*

² Об идентичности Никерата см.: *Cope E. M. Ad loc.* (т. III, 275). Позже он пал жертвой Тридцати тиранов (*Ксенофонт. Эллиника*, 2.3.39; *Лисий*, 18.6; *Диодор*, 14.5.5).

³ Противоположность их характеров хорошо описана в: *O'Brien M. J. Socr. Parad.*, 114–117, или еще полнее в: *Anton J. P., Kustas G. L. (eds.). Essays*, 303–315.



изображать комические поэты. Достигается это тем, что Платон вкладывает хвалу поведению Сократа на поле боя в уста прямолинейного солдата Лахета, готового слушать чьи-то рассказы о добродетели (*aretē*), только если рассказчик показал себя «настоящим мужчиной», у которого не расходятся слово и дело.

Диалог (прямая драматическая форма)

Лисимах и Мелесий пригласили двух стратегов, Никия и Лахета, посмотреть на выступление мастера боя в полном вооружении (гогломахи), чтобы потом услышать их мнение, стоит ли рекомендовать такую тренировку своим сыновьям. Никий и Лахет одобряют их намерение, но Лахет полагает, что им следовало бы выслушать совет присутствующего здесь Сократа (место действия не упоминается, но вероятно, это публичный гимнасий). Лисимах не знал, что Сократ интересуется воспитанием, но Никий это подтверждает, добавив, что благодарен Сократу за то, что он порекомендовал Дамона, «во всех отношениях достойного компаньона для молодежи», в качестве учителя музыки для сына. Лисимаху приятно это слышать, и Лахет подтверждает рекомендацию ярким рассказом о поведении Сократа на поле боя. Сократ скромно просит, чтобы первыми высказались старшие, а он добавит что-нибудь, если сможет. Однако Никий и Лахет не приходят к согласию относительно достоинств такого рода тренировки и практической компетентности учителей, и потому оказывается еще более важным услышать мнение Сократа, голос которого будет решающим. Сократ же в своем духе отвечает, что дело решает не большинство, а знание, и сразу же расширяет контекст дискуссии, настаивая на том, что, прежде чем судить, кто является сведущим в данном искусстве, следует договориться, о каком именно искусстве они хотят с ним



советоваться. Он должен понимать поставленную цель, а гоппомахия есть только средство. Целью же является воспитание нравов (*psychai*) наших сыновей. Сократ не претендует на то, что разбирается в этом искусстве, а Никия и Лахета следует подробно расспросить, обучены ли они ему или могут привести пример успеха, достигнутого без обучения. Лисимах полагает, что это отличная идея, на что Никий замечает: сразу видно, что Лисимах не был знаком с Сократом, в противном случае он знал бы, что стоит заговорить с ним на любую тему, как вскоре обнаруживается, что придется дать отчет о всей своей жизни. «Хорошо, — продолжает он, — я готов. Я знаю, что мне предстоит. На самом деле я все время понимал, что если здесь Сократ, то не наши сыновья, а мы сами станем темой разговора. Но что в этом плохого? На самом деле мне это нравится. А что скажет Лахет?» Лахет ничего не знает о речах Сократа, но видел, как тот показал себя в деле, и такому человеку он готов позволить себя испытывать и поучать. Сократ может продолжать и возражать ему сколько угодно¹.

Возглавив, таким образом, беседу, Сократ предлагает новый подход, «ближе к первоосновам». Если мы установили относительно чего-то, что его присутствие делает какую-либо вещь лучше (например, зрение — глаза), и, кроме того, способны обеспечить его присутствие, отсюда следует, что мы знаем, что это такое. Сейчас наши друзья советуются с нами, как можно улучшить *psychai* своих сыновей через привитие им добродетели (*aretē*). Если мы способны это сделать, то наверняка знаем, что это такое («Именно так», соглашается Лахет), а если знаем, то можем сказать, что это такое. Давайте будем скромнее и возьмем только ту часть *aretē*, которая имеет отношение к вооруженной борьбе, т. е. мужество. Что же это такое?

¹ Крузе (Budé, 89) характеризует эту речь Лахета как «d'une éloquence et d'une poésie qui ravissent».



Так в очередной раз, по словам Ксенофонта, Сократ «возвращает весь спор назад к определению» (*Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, 4.6.13; см. т. III, 654). И снова вопрос кажется простым: мужествен тот, кто (как говорит Лахет) не сойдет с места и, не дрогнув, будет сражаться с врагом. Сократ извиняется: наверное, он недостаточно ясно выразился. Даже в военном деле существуют хрестоматийные примеры, когда отважные люди лучше сражались, отступая, и кроме того, мужество можно проявлять во многих других сферах — на море, сталкиваясь с болезнью или нищетой, и даже в том, чтобы не потакать желаниям и удовольствиям. Может ли Лахет ему сказать, «что же есть мужество, которое во всем этом присутствует?» Лахет предполагает, что если требуется охарактеризовать его «всеобъемлющую природу», то он назвал бы ее «своего рода душевной стойкостью». Однако они соглашаются, что мужество есть нечто возвышенное и благое, а бывает глупая стойкость, наносящая вред, так что к этому следует добавить «разумная» (или «здравая», *φρόνιμος*). Но ведь не на всем разумном следует настаивать, например, на экономии денег, которым, как известно, можно найти замену? Опять же, человек, который принимает бой, когда на его стороне численный перевес и благоприятная ситуация, разумнее того, кто выступает против превосходящей силы. Однако храбрее ли он? Прямодушный Лахет так не думает. К тому же, по его мнению, люди, предпринимая опасные действия, не имея необходимых технических навыков, храбрее тех, кто обладает навыками, но не столь разумен¹.

¹ В «Протагоре» (350b) Сократ и Протагор соглашаются совсем на противоположном: люди, подвергающие себя опасности, будучи несведущими и необученными, вовсе не мужественны, а безумны. Об этом говорится в скучноватом эпизоде, когда Сократ допускает ошибки, Протагор на них указывает, но сам путается, а Сократ, вместо того чтобы преодолеть затруднения, внезапно обрывает эту тему и принимается за другую. В данном



В таком случае он противоречит своему предыдущему допущению, что мужество, будучи добродетелью, должно приводить к благим результатам и потому должно быть чем-то большим, нежели опрометчивость, не приправленная знанием и здравым смыслом. На этом Лахет сдается и признает поражение, не имея привычки к подобным дискуссиям. Тогда Сократ обращается за помощью к Никию, который откликается, напомнив, что сам часто слышал от Сократа, что каждый хорош в том, в чем он мудр¹. Если в таком случае храбрый человек хорош, тогда мужество есть своего рода мудрость. Однако какого рода? Предположительно, это не то мастерство, что свойственно хорошему музыканту. Нет, отвечает Никий. Мужество есть мудрость знания

случае противоположный тезис ведет непосредственно к самопротиворечию и *aporia*. На этом основании нет смысла создавать, как это делали некоторые ученые, проблему из кажущегося расхождения между двумя диалогами и тем более выстраивать на ее основе вместе с фон Арнимом (Jugendt., 5) теорию их относительной датировки. Ни тот, ни другой тезис не отражает реальное убеждение Сократа, в соответствии с которым практическое обучение бою, плаванию и т. п. к делу не относится. Позже в «Протагоре» (360d) он определит настоящее мужество (то есть мужество в качестве добродетели) как «знание о том, чего следует, а чего не следует опасаться», точно так же, как он определил это в «Лахете» (199a), где, однако, это определение сразу же расширится до знания добра и зла в целом (199c). Данное определение повторяется также как принадлежащее Сократу в «Государстве» (430b). Насколько это близко к подлинно сократической точке зрения, вряд ли следует выяснять в примечании: здесь следует привлечь «Менона» и, возможно, «Федона» наряду с «Лахетом» и «Протагором». Но по крайней мере с этим Сократ бы согласился. Слабый пловец, сознательно бросающийся в опасный поток ради бравады, просто безрассуден. Если у него есть семья, которую нужно содержать, то его поступок может быть вредным и безнравственным. Однако того, кто делает это ради спасения чьей-то жизни и осознает риск, но верно заключает, что цель его оправдывает, можно считать обладателем такой добродетели, как мужество.

¹ Или «сведущ», или «в чем он понимает». О смысле *sophos* см.: Т. III, 42f.



о том, чего следует и чего не следует опасаться¹. Лахет (явно ревнующий к духу превосходства Никия и его знакомству с образом мысли Сократа) считает это бессмыслицей. Ведь опытные мастера понимают, чего следует опасаться в каждом данном случае, подобно тому как врач знает, какой симптом указывает на опасную болезнь, но это не делает их мужественными. Нет, отвечает Никий. Врач знает лишь то, что является здоровым или нездоровым, а не то, чего в каждом случае следует больше опасаться. Есть люди, которых смерть меньше страшит, чем продолжение жизни². Тогда, говорит Лахет с иронией, с твоей точки зрения, наибольшие храбрецы — это прорицатели: им одним ведомо, что будет лучше — жить или умереть. Никий возражает. Они могут предсказать смерть, болезнь, потерю, победу или поражение, но что из этого будет лучше для человека, когда его это постигнет, они знают не больше других. Лахет саркастически замечает, что Никий, наверное, под храбрым человеком подразумевает бога, и переводит спор на Сократа, который вначале поддерживает его неодобрительное мнение, предположив, что если храбрость есть знание, то ни одно животное не может им обладать, так что в этом отношении лев и олень находятся на одном уровне. Никий соглашается и добавляет, что это применимо даже к детям³, потому что храбрость и бесстрашие по незнанию — это разные вещи.

¹ Интересно сравнить данное определение с мужеством, приписанным афинянам в надгробной речи Перикла (Фукидид, 2.40.3): «Нам в необычайной степени присуща способность поступать смело и в то же время обдумывать свои предприятия; поэтому совершенно справедливо более совершенный дух (*psyche*; ср.: Burnet J. *Ess. and Add.*, 141) приписывается тем, кто ясно осознает, что ужасно, а что приятно, и потому не рискует понапрасну».

² Никий показал себя способным учеником Сократа, поскольку высказал ту же идею, что и Сократ в «Горгии» (511e–512a).

³ Не следует забывать, что греческое слово «мужество», *ἀνδρεία*, буквально и означает «мужественность», хотя возражения



Осмысленная храбрость встречается редко, тогда как безрассудная опрометчивость вполне обычна для мужчин, женщин, детей и животных. С точки зрения Лахета, это софистическое пустословие, но Сократ считает, что в этом следует разобраться, отметив три момента: (1) мужество, как они уже согласились, является частью добродетели (*aretē*), которая включает в себя и другие части, например сдержанность и справедливость; (2) страх — это ожидание будущего зла¹; (3) знание в любой области одинаково относится к своему предмету в его прошлом, настоящем и будущем аспектах, будь то медицина, земледелие, военное дело и все остальное. Отсюда следует, что, если мужество равносильно знанию опасных и неопасных вещей, т. е. будущего зла или добра, тогда это должно быть знание добра и зла в целом. Но обладая им, человек непременно обладал бы всей *aretē* — сдержанностью, справедливостью, благочестием и остальными, тогда как мы согласились, что мужество есть только ее часть. Значит мы еще не установили, что такое само по себе мужество.

Комментарий

Ревнивое соперничество двух стратегов за одобрение Сократа и их постоянное поддразнивание друг друга, когда один щеголяет своей большей культурой и близким знакомством с Сократом, а другой, «неискушенный в такого рода вещах», горит желанием продолжать дискуссию просто потому, что является примером непоколебимой стойкости, как он сам определяет мужество, и «чувствует, как в нем поднялся бойцовский дух» (194a), — это одна из лучших ситуаций в произ-

Лахета показывают, что в обычном словоупотреблении оно во многом утратило свой этимологический смысл.

¹ Сократ повторяет это определение страха в «Протагоре» (358d).



ведениях Платона, и ее следует прочувствовать, читая текст полностью.

Данное сочинение, как и другие, лишний раз помогает отказаться от поиска, которым поистине одержим научный мир, единственной идеи, заложенной в каждом отдельном диалоге: «главного предмета», «*objet véritable*», «основной цели», «подлинной задачи», «*Hauptzweck*», «*totius dialogi consilium*» и т. п. Как сказал Грубе, рассуждения на эту тему «обычно приводят к преувеличению одного аспекта [диалогов] за счет других, не менее важных»¹. Тщетность подобных упражнений становится очевидной, когда о достаточно короткой и простой работе, такой как «Лакхет», мы читаем вначале у Шори (Unity, 15, прим. 77), что ее основная цель — не сведение всех добродетелей к знанию, как полагал Целлер, и не вывод о единстве добродетели (Хорн), и даже не формулирование определения «мудрой непоколебимости» (которое Бониц отметил как единственное неопровергнутое утверждение), но только демонстрация на контрастном примере Никия и Лакхета «логомахии, описанной в „Политике“, 306, 307»; далее у Виламовица (I, 186), что дать определение мужеству не столь важно и цель Платона состоит в защите и реабилитации Сократа; или у Фридлендера (II, 49), что темой здесь является не столько мужество, сколько воспитание. Круаде (Budé, 88) идет еще дальше и, утверждая, что определение мужества «только предлог», видит в диалоге «просто экспозицию метода», достаточную саму по себе. Есть и другие *recherché*, в которых авторы, например Хорнеффер (Horneffer) (в *Croiset A. L. c.*), предполагают, что цель Платона состояла в опровержении самого Сократа и отделении собственного учения от такового

¹ CQ, 1933, 203. Не признавая какие-либо подобные интенции, Грубе тем не менее далее утверждает, что все-таки «совершенно ясно, что „Протагор“ — это критика софистов в лице Протагора». Даже в этом можно по праву усомниться, если присмотреться, как Платон изображает самого Протагора.



своего учителя, или, как Хинске (Hinske) (в Kant-Stud., 1968), что *sujet central* — это размышление о том, какими средствами можно вывести Афины из глубокого кризиса, в котором они оказались¹. При обсуждении следующих диалогов мы будем обходиться без ссылок на таких узких интерпретаторов.

Что же в таком случае следует искать в этом диалоге, кроме его выдающейся художественной ценности? Мы видим в нем модель сократической диалектики, развивающейся по тем же линиям, что и в «Евтифроне»: требование определения, вместо которого делается указание на отдельное проявление, затем его замена общим понятием, в свою очередь оказывающимся ошибочным, замешательство собеседника, облегчаемое позитивным предложением со стороны Никия-Сократа, которое вновь объявляется неудовлетворительным, и окончательное признание неудачи вместе с приглашением к дальнейшим исследованиям. Сократ продолжает заверять в своем полном невежестве. Это Никий и Лахет — специалисты в воспитании. Они, должно быть, в нем понимают, если так уверенно рассуждают о предмете (186c–d: тактика, уже опробованная на Евтифроне в одноименном диалоге, 15d). Получив от Лахета приглашение «поучить» их, он выражает свое удовлетворение тем, что они готовы «посоветоваться и рассмотреть вопрос вместе» (189c). В отношении попытки получить от Лахета удовлетворительное определение стоит отметить², что Сократ здесь использует все три аргумента, на которые можно опереться: (1) под данное определение подпадают и другие типы поведения (аргумент *et alia*); (2) противоположное предложенному определению (в данном случае это отступление вместо лобового столкновения с врагом) может также под

¹ Ссылки и критику множества подобных интерпретаций можно найти у О'Брайена в Socr. Parad., 117–118 (117, прим. 8).

² См.: Goldschmidt V. в Dieterle R. P.'s L. und C., 61.



него подпадать (*et oppositum*); (3) предложенное определение (в данном случае «стойкость») может само при определенных условиях оказаться противоположным искомой концепции (*et idem non*).

Нет здесь недостатка и в более позитивных аспектах учения Сократа. Несмотря на то, что поиск определения мужества якобы заканчивается неудачей, позитивные выводы в свете нашего общего знакомства с Сократом столь очевидны, что их едва ли можно назвать завуалированными. Вначале нам говорится (190b), что, прежде чем надеяться привить кому-либо добродетель, мы должны знать, что она есть такое. Этот вопрос, однако, намеренно откладывается ради сосредоточения на конкретной добродетели (части целого, или виде), имеющей отношение к их настоящему предмету, а именно к мужеству. Поэтому мы знаем, что по крайней мере явно, на приоритетный, с точки зрения Сократа, вопрос отвечать не требуется (ср.: Менон, 71a; Протагор, 360e–361a). Нам известно, в чем он действительно убежден: добродетель суть единство, а не собрание отдельных частей, как полагают другие, тем не менее он начинает с их исходных предпосылок¹. Никию, однако, предоставляется возможность поведать собравшимся то, что он узнал от Сократа: что каждый человек *хорош* (ἄγαθός) в том, что он знает, и *плох* в том, чего не знает, поэтому мужество есть род знания, и по смыслу такова вся добродетель (194c–d). Если мужество взять отдельно от остальных добродетелей, то его можно определить как знание о том, что опасно, а что нет, но Сократ утверждает, что человек, который это знает, неизбежно будет знать все добро и зло и способы их проявления и потому «не будет испытывать недостатка ни в какой

¹ Момент, отмеченный Дитерле, указ. соч., 51. О вере Сократа в то, что добродетель — это нечто единое, а именно знание, см. т. III, 680ff.; несмотря на то что Платон расширил и обогатил это представление, он никогда от него не отступал. Ср.: Законы, 965c–d.



добродетели: сдержанности, справедливости и благочестии» (199c–d). Пытаясь найти часть, они находят целое. В таком случае, пока мужество рассматривается как особая часть добродетели, им не удастся открыть ее специфические отличительные черты, однако истина (для Сократа) состоит в том, что все так называемые добродетели в пределе сводятся только к одной вещи: знанию добра и зла — тезис, который он обстоятельно защищает в «Протагоре», последовательно беря пары добродетелей и находя доказательства их тождества. Приняв это во внимание, можно позволить себе отметить несколько намеков, еще раньше в диалоге указывающих в том же направлении. В 192d Сократ получает согласие Лахета с тем, что результаты мужества должны непременно быть благотворны и никоим образом не пагубны. В «Меноне» (87d–88d) аналогичное утверждение о добродетели в целом прямо ведет к заключению, что она есть знание. В 191d, включив в понятие мужества способность противостоять удовольствиям и боли, он молчаливо приравнивает его к другой признанной добродетели — сдержанности, или воздержности (*sophrosynē*; ср., напр.: Пир, 196c; Федр, 237d–e; Государство, 430e).

В таком случае вывод заключается в утверждении сократического интеллектуализма в этике:

А неужели ты... думаешь, что может недоставать добродетели такому человеку, коему *ведомо* все добро во всех его проявлениях — сущее, бывшее и будущее — и точно так же и зло? И что он испытывает недостаток в сдержанности, справедливости и благочестии, он — единственный, кому по силам в божественных делах и в человеческих тщательно взвесить, что опасно и что безопасно, и обрести блага, *зная*, как правильно обращаться к богам и людям?¹ (199d).

¹ Курсив Гатри, пер. С. Я. Шейнман-Топштейн с одним изменением: по-русски *sophrosynē* часто переводится как «рассудительность», однако Гатри в данном случае использует термин *temperance* — «сдержанность». — Прим. пер.



По крайней мере в этом основополагающем моменте мы все еще находимся на сократической стадии. Знание самодостаточно, и здесь нет и намека на признание в дальнейшем Платоном той роли, которую играют в правильном и неправильном поведении эмоции с последующим допущением двух или более аспектов или «частей» души¹. Другие сократические штрихи — это интерпретация в 185е воспитания как «заботы о душе» (как и в «Апологии»), а также то, что это и другие предложения равносильны предписанию «узнать себя» и вызову дать отчет в своей жизни, как прямо говорит Никий в 187е.

Что же касается какого-либо учения о субстанциальных идеях, то «Лахет», пожалуй, находится от него дальше, чем «Евтифрон». Слова *eidos*, *idea* и *ousia* (бытие или сущность) здесь отсутствуют, как и искомый общий элемент, называемый парадигмой. Вместо этого встречаются вопросы «что же есть мужество» (190d и др.), «что же такое это мужество, которое одинаково во всех этих примерах» (191е), «что по своей природе присуще им всем» (192с), «что имеет в виду Никий, когда использует это название — „мужество“» (197е)². Мы также находим для него новое существительное, когда в 192b Сократ спрашивает, «какая сила (или способность, *dύναμις*)

¹ Шори и Хёрбер (см. работу последнего в СР, 1968, 101) интерпретируют «Лахета» в свете различия, проведенного в «Государстве» между τὸ λογιστικόν и τὸ θυμοειδές. Лахет, с их точки зрения, олицетворяет темпераментный аспект храбрости, а Никий — ее когнитивную составляющую. Они, разумеется, ярко контрастируют в этом отношении, однако для Платона, пока он цитирует Сократа, истина пребывает с Сократом и Никием. То, что Сократ в своих поступках показывал, в понимании Лахета, пример мужества, служит лишь доказательством того, что для истинного философа (и таковым был для Платона Сократ, несмотря на все его признания в собственном невежестве) его знание является достаточной гарантией правильного поведения.

² Здесь греческий ближе всего намекает на образец. Ср.: ὅλοι ποτὲ βλέπων с «Евтифроном», бе, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι; также «Кратил», 389a et al.



остается сама собой и в удовольствии, и в боли, и во всех вещах, которые мы только что перечислили, и называется мужеством», и указание на ее *природу* в 192с устами Лахета: «...если надо сказать о той природе, которая этому всему присуща» (τὸ διὰ πάντων λεφκός). Такие выражения следует помнить на тот случай, если они приобретают дополнительное значение по мере того, как в уме Платона вырисовывается понятие об идеях, существующих первично по отношению к своим проявлениям. Единственный из остальных пассажей, возможно, имеющих к этому отношение, — это 194а, когда Сократ предупреждает, что если они сдадутся, то «само мужество поднимет нас на смех». Такая мимолетная персонификация предмета или, чаще, самого спора (как в «Протагоре», 361а, ср.: Хармид, 175с–d), была излюбленным приемом Сократа, не имеющим философского значения, хотя фраза «само мужество» приобретет смысл в других диалогах¹. Здесь же ее следует читать в контексте.

Платон еще будет говорить о мужестве и его отношении к добродетели в целом, особенно в «Протагоре» и «Государстве» (в частности, 430b). На склоне лет, в «Законах», он сохранит, по сути, те же взгляды на это отношение, хотя поменяет терминологию (см.: Законы, 963с–е, и Hoerber R. G. L. с., 102). Мы не должны упускать их из виду.

5. «ЛИСИД»

*Датировка*². Как обычно в отношении диалога такого рода, мнения о нем разнообразны. Лейзеганг (RE, 2409f.) отмечает, что, согласно лингвистической

¹ Это встречается только здесь, в «Лакхете», и никогда в «Евтифроне» в отношении благочестия.

² О более ранних утверждениях о подложности, теперь опровергнутых, см.: Levin D. N. // Anton J. P., Kustas G. L. Essays., 248, прим. 2.



статистике, его место в конце первой или в начале второй группы, что Диттенбергер даже ставил его после «Пира» (что крайне маловероятно), фон Арним и Вилламовиц — рядом с «Хармидом» (это выглядит вполне возможным; фон Арним в «Jugendd», 138, и Rh. Mus., 1916, 386, считал «Лисида» первым из двух), и что чаще всего его относят к раннему, сократическому периоду. Штенцель (PMD, 10) считал его написанным позже «Федона»; по мнению Грубе (P's Th., 216, прим. 2), он был создан, «возможно, позже всех ранних диалогов»; с точки зрения Шоплика (Lys., 77), является переходным между ранним и средним периодом. Предположительно «Лисида» можно считать «поздним ранним диалогом» и даже с большей натяжкой допустить, что Платон сочинил его почти одновременно с «Хармидом», а возможно, и перед ним¹.

Нет никаких указаний на драматическую дату, однако она не столь важна. В конце (223b) Сократ называет себя «стариком», но поскольку при этом он непринужденно разговаривает с двумя подростками двенадцати-тринадцати лет, этому не стоит придавать особое значение.

Место действия и персонажи. Сценография диалога заслужила всеобщую похвалу за ее очарование и жизненность. Она демонстрирует старание, которое может приложить Платон для описания обстановки и раскрытия характера, а также его умение естественным образом извлекать философскую дискуссию из ситуации реальной жизни. Если предметом должна стать дружба или, в более общем смысле, влечение одного

¹ А. В. Бегеманн в своей диссертации, посвященной «Лисиду», называет диалог упражнением в реляционной логике и в связи с этим считает его современным «Пармениду». См. рецензию де Фриза в «Mnemos» (1966) (диссертация написана по-нидерландски с небольшим английским резюме). Бегеманн также резюмировал и критиковал Шлоплик в «Lysis» (12–17).



лица к другому во всем его разнообразии, то она должна воплотиться в действующих лицах¹. Поэтому персонажей, кроме Сократа, четверо: два близких друга-подростка и двое юношей постарше, их поклонники. Юный Гиппотал и его фаворит Лисид у Платона больше нигде не появляются, нет о них данных и в исторических текстах, в то время как семейство, к которому принадлежал сам Лисид, было весьма известно своим богатством и победами на играх². Вторая пара, Ктесипп и Менексен, — это дядя и племянник (206d). Они были близкими друзьями Сократа и присутствовали при его смерти (Федон, 59b). Ктесипп, который, кажется, был влюблен, вновь появляется в «Евтидеме» борющимся за сердце другого фаворита, Клиния, а именем Менексена (судя по всему, это одно и то же лицо) назван один из диалогов.

Место действия описано подробно. Сократ, этот постоянный посетитель гимнасиев, направляется из Академии в Ликей по дороге, огибающей город под самой стеной. У входа, расположенного близ Панопова источника, он встречает группу юношей, среди которых Гиппотал и Ктесипп, они приглашают его присоединиться к ним и зайти в недавно построенную палестру, где они участвуют в дискуссиях под началом софиста по имени Микк (больше о нем ничего не известно), которого Сократ знает и уважает. Он спрашивает, кто там будет еще, и дальше начинается подтрунивание над любовью Гиппотала к Лисиду, над песнями и стихами, восхваляющими его самого и его предков, которыми, по словам Ктесиппа, Гиппотал уже утомил слух своих друзей. Сократ высказывает сомнение в целесообразности чрезмерного восхваления фаворита, поскольку

¹ Отношению между проработкой характеров и философией в «Лисиде» посвящена заметка Хёрбера в CJ, 41 (1945–1946).

² Однако, похоже, была найдена могила его дочери. Ее звали, соответственно, Истмоникой (*Wilamowitz U.*, *von. Pl.*, II, 69, прим. 2, со ссылкой на *Ath. Mitt.*, XXXVII, 227).



он может возгордиться и стать еще неприступнее. Если Сократа познакомят с Лисидом, он попробует показать, как следует разговаривать с такими, как он¹. Нет ничего проще. Менексен и Лисид — близкие друзья, и оба будут в палестре. Кроме того, это праздничный день, когда дети и юноши постарше собираются вместе. Войдя в палестру, пришедшие видят, что церемонии закончились и несколько мальчиков в праздничных одеждах в комнате для переодевания играют в бабки. Компания усаживается в противоположном конце, и к ним присоединяется Менексен, а потом, преодолев застенчивость, Лисид. Гиппотал становится так, чтобы мальчик не мог его видеть.

Прежде чем приступить к основной дискуссии, необходимо пояснить, что ее трудность для англоязычного читателя значительно усиливается в связи с двусмысленностью слов *philos*, *philia* и других с тем же корнем, которые являются ее темой². Как существительное *philos* означает «друг»; как прилагательное оно чаще всего встречается в пассивной форме: «желанный», «любимый», «дорогой». Однако в сложных словах *phil-* носит активный смысл, который у нас присутствует в терминах «филантроп», «философ», «эллинофил» и т. п. В таком виде оно используется очень широко, например, *philippos* (любитель лошадей), *philomathes* (любящий учиться, ученый), *philotimos* (любящий славу, честолюбивый), *philoponos* (любящий трудиться, прилежный). Глагол *philein* — «предпочитать (to like)», «любить» или «испытывать влечение» — распространяется на все начиная с родительской любви и заканчивая любовью обжоры к еде. Само по себе это слово редко указывает на половую любовь, для которой существует слово *eros* (сущ.), *eran* (гл.). Несколько цитат демонстрируют

¹ Утверждение Сократа о том, что он плох во всем остальном, но в любви хорошо разбирается, сделано в 204b–c (ср. Пир, 193c). Об этом заявлении и его смысле см. т. III, 589–597.

² См. также: Taylor A. E. PMW, 65, прим. 2.



тот факт, что эти два понятия различаются, хотя *eros* должен и, как правило, действительно подразумевает *philia*, но не наоборот. В «Законах» (837a), Платон говорит, что, когда *philia* неистова, интенсивна и страстна (σφοδρόν; Аристотель в «Никомаховой этике» (1158a12), также называет *eros* «излишеством»), «мы называем ее эросом»¹; и в «Федре» (231c): «Говорят, что те, кто влюблен, ощущают особую дружбу или привязанность (*philein*) к предметам своей страсти». В 256c влюбленные, которые потворствовали своим телесным желаниям, останутся друзьями, но в меньшей степени, чем те, кто воздерживался от этого. У Еврипида (Троянки, 1051) Гекуба, опасаясь, что Елена все еще имеет власть над Менелаем, говорит: «Неизлечим любовник»², и, наконец, Аристотель (Аналитика первая, 70A6), просто как пример вероятности, говорит: вероятно, что те, кого любят, будут чувствовать привязанность (*philein*) к тем, кто их любит³. Некоторый свет на эти взаимоотношения будет пролит самим «Лисидом».

Следующий момент состоит в том, что *philia* не ограничивается человеческими взаимоотношениями. Аристотель (Никомахова этика, 1155a16) говорит о *philia* между родителями и потомками у птиц и зверей, а не только у людей. В ботанических трудах Теофраста описывается *philia* между растениями. У Эмпедокла это одновременно и космическая сила, благодаря которой комбинируются физические элементы, и любовь или привязанность между людьми, и благотворное влияние

¹ Но не всегда. Отец Лисида его σφόδρα φίλῃ (207d).

² Пер. И. Анненского.

³ Если, как допускает «The O. Tr.», τοὺς φθονοῦντα и τοὺς ἐρωμένους являются подлежащими своих сказуемых. Но как грамматически, так и по здравому смыслу эти слова могут с тем же успехом означать, что вполне естественно ненавидеть завистливых и ощущать влечение к тому, кто зажег чью-то страсть. Тогда последняя часть будет параллельна по смыслу «Федру» (231c) и «Лисиду» (212b–c). Об отношениях между φίλια и ἔρως см. также: Аристотель. Никомахова этика, 1157a6–16.



(см. т. II, 265ff., 417f., т. III, 225, прим. 2). У самого Платона в «Тимее» (32с2) космосу присуща *philia* между составляющими его элементами, поскольку они соединены в геометрической пропорции, а в «Горгии» (508а) небо и земля, равно как боги и люди, объединены посредством *philia*, порядка и других добродетелей. О подобном словоупотреблении не следует думать как о чисто метафорическом. Психическая (человеческая) и физическая *philia* четко различаются Аристотелем в «Этике» (1155b1ff.)¹.

Диалог (начиная с 207b)
(косвенная речь от имени Сократа)

Как только Сократ несколькими подзадоривающими вопросами к Лисиду и Менексену относительно их дружбы намекнул на предстоящую тему, Менексена позвали, и Сократ продолжил беседу с Лисидом. Его родители любят его и желают ему счастья, однако на каждом шагу ограничивают его действия и даже заставляют его подчиняться рабу (*paidagogos*), и в то же время рабам разрешается делать то, на что ему позволительно только смотреть: например, управлять отцовской колесницей. Почему так получается? Лисид полагает, что причина в том, что он слишком молод, однако Сократ сразу показывает, что дело не в возрасте, но в способности и понимании. Если бы его родители видели, что он понимает, как делать эти вещи, то не препятствовали бы ему. Разумеется, его отец поручил бы ему управление своим имением, если бы счел, что у него это получится лучше, точно так же как афиняне доверяют

¹ Вышесказанное не основано на прочтении всей научной литературы о *philia*. Для дальнейших изысканий полезно начать с: Dirlmeier F. *Philos und philia im vorhellenistischen Griechentum* (diss. Munich, 1931).



управление тем, кого считают мудрыми в политике. Более того, никто не будет воспринимать кого-либо как друга, «когда он бесполезен». Но если Лисид станет мудрым, каждый будет ему другом, привязанным к нему, потому что он будет полезным и добрым, в противном случае его не будут любить даже родители. Получается, что не стоит гордиться теми вещами, которых сам не понимаешь. «А если ты, Лисид, все еще нуждаешься в учителе, значит ты еще не достиг понимания».

Л. Это так.

С. Стало быть, ты не зазнаешься?

Л. Вроде бы нет.

Так Сократ выполнил свое обещание, показав, как следует разговаривать с любимым, не портя его, но обучая смирению. Он чуть было не сказал об этом Гиппоталу, однако вовремя вспомнил, что Гиппотал не хотел, чтобы Лисид узнал о его присутствии здесь. Но вот возвращается Менексен, и Лисид шепотом просит Сократа повторить ему только что сказанное. Сократ же говорит ему, чтобы он сделал это сам, однако Лисид хочет, чтобы Сократ сказал Менексену по крайней мере что-нибудь, потому что Менексен — любитель поспорить, и Лисиду хочется увидеть, как с него сойдут спесь (211b).

Тогда Сократ, как обычно, начинает с того, что жалуются на свое невежество. Ничего в мире ему так не хотелось бы, как иметь хорошего друга, хотя он даже не знает, каким образом один человек становится другом другому. Менексен и Лисид, очевидно, знают, потому что они уже достигли совершенной дружбы. Менексен должен раскрыть ему секрет, и его первый вопрос таков: если один человек любит другого, кто из них друг: любящий или любимый? По мнению Менексена, разницы здесь нет. Однако А может любить Б, хотя на самом деле Б его не любит, как некоторые влюбленные мучаются от мысли, что, если они чувствуют привязанность к своим возлюбленным, те на самом деле их ненавидят. В таком случае, кто же друг (*philos*)? Никто, полагает Менексен,

и, беря назад свое прежнее утверждение, соглашается с тем, что ни одно существо не является другом другому, если не пользуется взаимностью.

Очень хорошо. Тогда люди не могут любить коней (быть *philipproi*), или вино, или все что угодно, если не встречают ответной любви (212d). Ты не можешь даже быть философом, если мудрость (*sophia*) не любит тебя в ответ. Поскольку это абсурдно, значит то, что любимо, то дорого (*philon*) тому, кто его любит, любит ли оно его в ответ или нет. Маленький ребенок — *philon* для своих родителей, даже когда они его наказывают, а он в этот момент их ненавидит. Исходя из этого «другом» является любимый, а не любящий, и аналогично врагом является предмет ненависти, а не ненавидящий. Получается, что многие любимы их врагами и ненавидимы друзьями. Это невозможно, значит любящий должен быть другом любимому, а ненавидящий — врагом тому, кого он ненавидит. Поэтому мы должны заключить, как сделали раньше, что человек может быть другом (*philos*) тому, кто не является его другом (не есть *philos*, *sc.* не любим им) или даже его врагом, когда он любит кого-то, кто его не любит и даже ненавидит; то же самое, если быть врагом.

На этом Менексен, как и все другие, кто подвергался сократической обработке, сдается, а Лисид скромно соглашается с Сократом, что рассмотрение, должно быть, пошло неверным путем. Порадовавшись его заинтересованности и рассудив, что Менексен заслужил передышку, Сократ начинает с Лисидом все заново, предложив вначале обратиться к поэтам, «нашим отцам и провожатым в познании». Гомер говорит, что боги делают людей друзьями, сводя подобное с подобным, и такую же мысль, что подобное тянется к подобному, можно найти у тех, кто пишет о природе и Вселенной¹.

¹ Об этом как о физическом принципе в досократической мысли см. т. I и II, указатели *s. v.* «подобное к подобному». Это



Нам следует ограничиться добрыми людьми, поскольку злые люди, сближаясь, не становятся друзьями. Возможно, эти писатели имели в виду, что они не «подобны», будучи столь ненадежными и переменчивыми, что не в ладу сами с собой, и хотели нам сказать, что только добрые люди могут быть друзьями.

Однако здесь что-то не так (214e). Подобные люди не могут дать ничего хорошего друг другу кроме того, что могут дать себе сами, и потому, не будучи друг другу полезны, они не будут друг к другу тянуться. Не можем мы утверждать и то, что хороший человек является хорошему другом не *quia* подобный, но *quia* хороший, поскольку *quia* хороший он самодостаточен, ни в чем не нуждается и потому ни к чему не будет тянуться и не будет ему *philos*. Хорошие люди не станут тосковать друг по другу в разлуке и не будут нуждаться друг в друге, находясь вместе, поэтому они не могут быть друзьями¹.

Кажется, мы совсем запутались. Гесиод говорит, что подобное всегда в раздоре с подобным: гончар с гончаром, аэд с аэдом, нищий с нищим, и они чувствуют взаимную зависть и ненависть. Как раз противоположности с необходимостью дружественны друг другу: бедный — богатому, слабый — сильному, больной — врачу, невежда — мудрецу (215d). В природе сухое тоскует по влаге, тепло — по холоду, горечь — по сладости и так далее, противоположности питают друг друга². Следовательно, дружественными друг другу будут вещи несхожие.

влияет на специфику восприятия, в связи с чем интересно, что Сократ добавляет к строке Гомера слова καὶ τοῖς ὑνῶριον.

¹ Еще одно затруднение для англоязычного читателя вызвано прикладными ассоциациями слова *agathon* (благо). Как прилагательное, соответствующее *aretē*, оно гораздо сильнее английского слова передает идею быть *в чем-то* хорошим. Ср.: Т. III, 133, прим. 1.

² Это также было распространенной в то время научной доктриной, особенно у авторов, писавших о медицине. По Эмпедоклу, комбинация противоположных элементов становит-



Здесь умный спорщик сразу же найдет, за что зацепиться (216a). Вражда противоположна дружбе. Следовательно, по нашей аргументации, враждебное будет дружественно дружественному, и наоборот, причем то же самое применимо к справедливому и несправедливому, умеренному и распутному. Это невозможно, так что мы были неправы, и ни подобное, ни противоположное не могут быть дружественными одно другому. Дискуссия завела Сократа в тупик, и осталась единственная возможность (216c): *нейтральное* — ни хорошее, ни плохое — может быть *philon* хорошему (но не другому нейтральному, так как это будет случай с подобными). Болезнь заставляет человека желать встречи с врачом. Доктор добр, болезнь зла, но тело, которое может быть либо больным, либо здоровым, нейтрально. Таким образом, *то, что ни хорошо, ни плохо, становится дружественным хорошему в силу присутствия плохого* (217b), однако прежде чем присутствие плохого в нем сделает его самого плохим. Это требует пояснения (217d). Одни вещи сами есть то, что в них присутствует, другие — нет. Разница иллюстрируется волосами, выкрашенными в белый цвет пудрой, и волосами, естественно выбеленными старостью. Когда в чем-то присутствует зло, но сама по себе эта вещь не плоха, зло в ней заставляет ее желать добра, но, когда присутствие в ней зла сделало ее злой, это лишает ее желания добра и дружественности к нему. Таким образом, философы и не мудры, и не настолько немудры, чтобы быть злыми. Им присуще это зло, невежество, но они не становятся из-за этого настолько глупы, чтобы

ся результатом Любви (т. II, 272). Некоторые видят здесь также ссылку на «гармонию противоположностей» Гераклита, или его теорию элементов, «живых смертью друг друга» (т. I, 709f., 706), и небесных тел, «питающихся от земных испарений». Более прямолинейный Аристотель конкретно упоминает Гераклита и Эмпедокла (Никомахова этика, 1155b4–7). См. также: Schoplick V. Lysis, 40, прим. 1.



полагать, что знают то, чего не знают. Теперь охота действительно закончена, с чем согласились мальчики.

Но постоит, не призрачна ли наша добыча? Взгляните на все по-другому (218d). Если кто-то кого-то или что-то любит или является ему другом, это, как они согласились, должно быть по какой-то причине или ради чего-то; тогда является ли то, ради чего друг является другом своему другу, также *philon*? Поскольку Менексен не улавливает смысла, а сам Сократ тоже не вполне уверен, это ли он хотел сказать, он возвращается к примеру врача и больного. Здесь то, что ни добро, ни зло, есть друг добру, благодаря злему и враждебному (своей болезни) ради того, что и добро, и *philon* (здоровье). Но если (как они согласились), здоровье и хорошо, и любо (*philon*), тогда, согласно предыдущей предпосылке, оно, в свою очередь, должно быть *philon* по какой-то причине и ради чего-то. Но процесс, когда все оценивается не само по себе, а посредством чего-то другого (219c), не может продолжаться бесконечно: в этой цепи должно существовать первичное звено, которое не отсылает нас к дальнейшей цели, но само будет «изначальным другом», или высшим предметом любви, ради чего все остальные вещи являются друзьями (*phila*, дорогими, ценными). Эти остальные, в таком случае, окажутся неверно названными, поскольку они суть только тени первого, оцениваемые не сами по себе, а только в качестве средства. Истинный *philon* — это именно та одна вещь, в которой достигают вершины все так называемые *phila*. Она не является *philon* ради некоторого другого *philon*.

Тогда благо расценивается как *philon*. Но разве верно (как говорилось), что оно любимо за счет зла? В таком случае, если бы не было зол, влияющих на тело, душу и все остальное, нам не было бы никакой пользы от блага и оказалось бы, что мы любили его лишь как лекарство и больше в нем не нуждаемся. Получается, что мы не испытываем потребности в том, что есть бла-



го как таковое и ради него самого. Оно не может быть высшим предметом любви, в котором завершаются все остальные.

К тому же в мире, где отсутствует зло, разве исчезли бы голод и жажда, или же они останутся, но не будут пагубны? На этот вопрос нет ответа, но даже теперь эти и подобные им желания могут быть как полезными, так и нейтральными, а не только вредными, а желания, которые не являются злом, не призваны исчезать вместе со злом. Однако то, чего мы желаем, есть то, что мы любим (*philon*), и если то, что *philon*, остается, когда исчезает зло, то зло не может быть причиной того, что *philon*. Получается, что все вышесказанное не имеет смысла и желание есть то, что делает все что угодно любимым. Желание направлено на то, в чем человек испытывает недостаток, то есть на то, чего он лишен, и потому любовь (*eros*), дружбу (*philia*) и желание он испытывает к предмету, который для него свой¹. Если Лисид и Менексен друзья, то они некоторым образом по природе друг другу свои (мальчики многозначительно согласились), и никто не желает или не любит другого (*eros*, а не *philia*), если он в каком-то смысле не сродни своему возлюбленному; и поскольку мы увидели, что человек должен чувствовать влечение к (*philein*) тому, что по природе родственно, то привязанность возлюбленного завоюет тот, кто действительно любит, а не притворяется (222a) (Лисид и Менексен, поколебавшись, согласились, Гиппотал же был в восторге).

¹ 221d–e. Ключевое слово (οἰκεῖον, букв. «домочадцы») используется здесь метафорически в таком духе, что его передавали по-разному: «свой» (Дж. Райт); «близкие по духу» (Джоуитт); «родственные» (Шори, Грот, Грубе); также «связанные (родством)» (Hoerber R. G. // *Phron.*, 1959, 24; *verwandt* Фридендера (его переводчик следует Джоуитту); *wesensverwandt* Поленца. Глазер добавил *vertraut*. Оно соответствует συγγενής (Государство, 470c, 485c). В диалоге это слово встречается раньше, в 210d, когда Сократ говорит Лисиду, что если тот станет мудрым, все ему будут φίλος καὶ οἰκεῖος. Ср. ниже.



Действителен ли этот вывод? Только если «родственный» — это нечто отличное от «подобного», которое, как мы согласились, не может быть *philon* в силу своей бесполезности. Принимая, что этот вывод действителен, следует ли предположить, что все для кого-то доброе всегда ему родственно (222c), или же, скорее, что добро родственно добру, зло — злу, а нейтральное — нейтральному? Мальчики согласны с последним, но это возвращает нас к утверждениям, которые мы уже отвергли, поскольку несправедливый и злой будут друзьями друг другу точно так же, как добрый будет другом только для доброго; но если «родственное» тождественно «доброму», то добрый будет другом только доброму. Теперь вроде бы исчерпаны все возможности, и Сократ объявляет себя побежденным. Прежде чем он успел позвать на помощь одного из старших юношей, налетели *paidagogoi* и увели мальчиков домой. Несмотря на то что все они считали себя друзьями, им не удалось определить, что же такое дружба.

Комментарий

По поводу данного диалога существует множество мнений, и если высказать свое, то я просто считаю его неудачным. Даже Платон мог бы на это кивнуть в знак согласия. Корнфорд назвал его «тусклым и невнятным эскизом» к той теме, которой посвящен «Пир», показывающим, что на момент его написания Платон еще не выработал зрелой теории любви. Вилагович сказал примерно то же самое (Pl., I, 187), а согласно Лейзегангу (RE, 2410), он «обычно» рассматривается как ранний сократический диалог, находящий свое необходимое продолжение в «Пире»¹. Другие, однако, ви-

¹ Ср. также: Gomperz T. Gr. Th., II, 382f.: «Содержание данного диалога не должно нас волновать; мы увидим его во всем



дят в «дружбе» «Лисида» нечто совершенно отличное от «любви», которой посвящен «Пир»¹.

Неудачны и метод, и презентация. Несмотря на то что это вроде бы еще один пример сократического метода в действии, любому, кто захочет с ним познакомиться, лучше обратиться к «Евтифрону», «Лахету» и «Менону»². Сократ не только довольно непривлекательно изображает дружбу³, но попадает в полную зависимость от двусмысленности греческого слова, ее обозначающего. Почему он сам блуждал по этим двусмысленностям вместо того, чтобы (как в остальных случаях) побудить другого человека их высказать, даже заманивая его для этого в ловушку, чтобы он все понял, и тем самым помочь ему майевтически? И почему он сам предался софистике (или стал ее жертвой) и ложной аргументации без какого-либо намека на истинное решение?⁴ Ведь

богатстве и зрелости в ослепительном свете, для которого это скромный спутник».

¹ Подборку точек зрения дает Хёрбер в Phron., 1959, 15–17. Самый первый сторонник родства «Лисида» с «Пиром» — это Фридлиндер: «„Лисид“ демонстрирует философский *Eros* на уровне ранних работ Платона. <...> Термины „дружба“, и „любовь“ везде взаимозаменяемы (Pl., II, 102). <...> Главная цель, которую преследует диалог», — показать взаимоотношение любви и воспитания (с. 93). Однако Виламовиц (Pl., II, 68f.) полагал, что *philia* и *eros* означают фундаментально разные эмоции и разные отношения между людьми.

² При всем уважении к Эдит Гамильтон, согласно которой «Лисид» «не имеет равных» среди диалогов «как иллюстрация сократического метода» (Collected D.'s, 145). Ее краткая вводная заметка может служить противоядием от высказанного выше, возможно, предвзятого мнения.

³ Грот (Pl., I, 517f.) говорил, что у Ксенофонта в «Воспоминаниях о Сократе», 2.4–6, «мы находим реального Сократа, изображающего [дружбу] на основе более верного представления о ее реальных сложностях». Приятно встретить обычно презираемого Ксенофонта в роли зеркала «реального» Сократа.

⁴ Г-жа Спрэг говорит о «Лахете» следующее (Sprague R. K. PUF, 84): «Таким образом, намеренная двусмысленность со стороны Сократа завершается прояснением данной двусмысленности».



мог же он проделывать это с самодовольными софистами, водя их за нос и сбивая с толку их же излюбленными аргументами, но здесь, даже пусть со смыслом, он упражняется в своих словесных фокусах на мальчиках такого возраста, когда за ними еще присматривают *paidagogoi* и могут высечь родители (208d–e). Если «его единственное желание — поговорить с мальчиками для тренировки их ума» (Э. Гамильтон), тогда он выбрал для этого возмутительно изощренный и грубый метод. К тому же он оказывается последователем Протагора, уча тому, что «по любому вопросу есть два противоположных аргумента». В итоге бедные мальчики оказались совершенно сбиты с толку¹.

«Лисид» относится к той группе, куда входят «Евтифрон», «Лахет» и «Хармид», посвященные определению одной из добродетелей², и, как все эти диалоги, заканчивается явной неудачей. В одном отношении это самый сократический из них, а именно в том, что здесь делается акцент на утилитарном мотиве. Лисид станет всем другом, если ему хватит ума быть для них полезным. Два добрых человека не могут быть друзьями, так как не нуждаются в помощи друг друга. Дружба может быть только такой, какую больной чувствует к врачу по причине способности врача излечить его от болез-

Напротив, это показывает неудовлетворительный способ, которым в «Лисиде» прояснить двусмысленности не удастся. В своей книге об использовании Платоном софизмов она не раз цитирует или упоминает «Лисида». Неужели применяемые в нем софизмы одержали победу даже над ее способностями к объяснению?

¹ В Pl., I, 188, Виламовиц говорит, что «Сократ, естественно, адаптирует свою беседу к их способностям понимания», но в т. II, 71 более реалистично отзывается о «бедных мальчиках, которых Сократ изводит своими вопросами и встречаемыми вопросами, зачастую преднамеренно сбивая с толку».

² Это не одна из четырех добродетелей, признаваемых кардинальными в «Государстве», но то же можно сказать о τὸ ὅσιον, несомненно, являющейся «частью» добродетели в «Протагоре». Ср. также: *Аристотель*. Никомахова этика, кн. 8 *ad init.*



ни. Дружбу вообще не следует ценить за радость самих отношений, но всегда за некоторую скрытую цель¹. Даже когда мы добиваемся «самого дорогого», любимого ради него самого и даже если это подразумевает влечение к тому, с кем нас объединяет природное родство, наша *philia* все равно замешана на желании, а желание, в свою очередь, означает нехватку и лишение в настоящем. Для некоторых предпочтительнее мнение Аристотеля, что «те, которые любят друг друга ради пользы, любят не другого самого по себе, но вследствие некоторой выгоды, которую от него получают», и что это низшая разновидность дружбы, подобная торговле; на самую совершенную дружбу способны только добрые люди, которые получают удовольствие от взаимного общения не по причине какого-либо недостатка, ведь счастливые также могут желать проводить время вместе (Никомахова этика, 1158a21)². В любом случае объяснение на основе природного родства предлагается только для того, чтобы отбросить его, как и все остальные.

Причина, по которой Сократ настаивал на полезности как критерии достоинства или добродетели, полностью объяснялась в т. III, с. 700–707, и здесь нет необходимости к этому возвращаться. Все и вся, от садовых ножей до частей тела и вплоть до врачей, поваров и ткачей, имеет функцию, которую они предназначены выполнять, и должны оцениваться по внешнему по отношению к ним продукту; и каждому присуще

¹ 218d. Это берется как предпосылка дальнейшей дискуссии и никогда не отрицается. Когда появляется *πρὸς τοὺς φίλους*, — это не друг. На протяжении всего диалога произвольное переключение с мужского рода (друг как податель или как получатель дружбы либо и то и другое) на средний (нечто нравящееся) создает полную путаницу, которая так и не устраняется (Глазер в W. Stud. 1935, 63, предлагает такое оправдание частого использования Платоном среднего рода, которое вряд ли следует из текста).

² Относительно Аристотеля см. ниже.



собственное конкретное достоинство или совершенство (*aretē*), состоящее в способности выполнять свою функцию. При этом должна существовать также высшая функция, которую мы все должны выполнять в силу нашей общей человечности, а выгодополучателем этой функции и универсальной *aretē*, необходимой для ее выполнения, является душа. Только такая *aretē* всегда полезна и не может нанести вред (Менон, 87e–89e). Врач созидает здоровье, торговец — деньги, но здоровье и богатство могут одинаково нанести вред душе, если ими не пользоваться с той мудростью, которая есть *aretē*. Эту добродетель Сократ искал всю свою жизнь, и мы видим его занимающимся тем же в «Меноне». Платон не мог не иметь этого в виду, говоря о «высшем предмете любви», в котором все остальные находят свое завершение. Хотя в плане этой беседы с мальчиками он не развивает ее до упоминания того рода дружбы, которая основана на знании и направлена к благу *psyche*¹, но внезапно возвращается к более скучному вопросу о том, являемся ли мы друзьями блага по причине зла и что случится, если, *per impossibile*, зло перестанет существовать².

Кромби оценивает основную дискуссию как «интеллектуальное поддразнивание». Платон не путается в двусмысленностях *philia* и не выражает свою мысль прямолинейно. Он загадывает загадку, ответ на которую знает, но, по его мнению, читатель предпочел бы решить ее сам (EPD, I, 20). «Лисид» «передает заложенную в нем идею, не разъясняя двусмысленности, но

¹ В начале дискуссии эта мысль Сократа высказана мальчику Лисиду в ее самой элементарной форме, а именно, что добродетель состоит в полезности и требует знания того, в чем человек хорош.

² *υελοῖον τὸ ἐρώτημα*, 221a. Ни Сократ, ни Платон не верили в золотой век, и Сократ согласился бы с тем, что Платон вложил в его уста в более позднем диалоге (Теэтет, 176a): зло никогда не покинет мир.



впутывая в нее читателя» (II, 474). Это могло бы позабавить философов, однако можно только повторить, что в таком случае драматическое чувство однажды изменило Платону, когда он позволил Сократу поупражняться на школьниках. Грот (Pl., I, 513, прим. у), говоря о путанице, которую Штейнхарт счел высмеиванием софистов, не увидел «в ней ничего, кроме бессознательной неточности в рассуждениях Платона». Согласно Хёрберу (Phron., 1959, 23), главная мысль Платона «вроде бы состоит в том, что польза не является сущностью подлинной дружбы, особенно дружбы, основанной на сходстве характеров», и по поводу очевидного софизма в 215с он говорит, что Платон «предупреждает читателя, что для любой дискуссии на такую тему, как дружба, существенно правильное определение терминов». Сократ у Платона знаменит косвенностью своих методов, но даже в таком случае данный диалог выглядит странноватым способом их применения. Получается, что Платон изображает Сократа, для которого правильное словоупотребление было источником не только правильного мышления, но и правильной жизни¹, явно допускающим языковые злоупотребления. Не его собеседник, но он сам выглядит источником неудач в поиске правильных различий, не предпринимая попыток их исправить, как он делает это в других диалогах, продвигаясь от небрежного к более строгому использованию терминов. Даже если правы те, кто сравнительно благосклонно оценивает цели и методы Платона в данном диалоге, никуда не денешь тот факт, что все, что в нем есть важного, можно найти в других сочинениях, там, где «не понадобится делосский ныряльщик, чтобы до него добраться». Шталлбаум объяснял цели Платона в том духе (Lysis, 114), что он размышлял о дружбе в софистической и эристической манере, во-первых, чтобы высмеять софистические

¹ Федон, 115е. См.: Т. III, 738, прим. 1.



уловки и показать, что они никак не помогают в поиске истины, и к тому же посредством этого выразить правильный взгляд на причины, природу и конечную цель дружбы. Возможно, он и ставил перед собой такие две цели, но преследовать их обе одновременно оказалось непосильным даже для платоновского гения. Безуспешность, однако, не является поводом, чтобы присоединиться к критикам XIX столетия, отвергавшим диалог как «недостойный Платона» и потому подложный. Несомненно, никто другой не мог бы его написать.

Прежде чем в заключение высказать соображения о возможном онтологическом смысле некоторых его терминов, я добавлю несколько комментариев, сделанных по ходу чтения.

211b. Многие критики видят важную особенность диалога в эристической природе Менексена. Он наглый и задиристый («dreist», «spitzfindig» и «keck» — Hansli R. RE, XXIX, Halbb. 858), «самоуверенный» (Hoerber R. G. // Phron., 1959, 17); Платон наделяет его «более высоким уровнем сознания и гибкости ума, чем Лисида» (Friedlander P. Pl., II, 95). Фактически он говорит мало, кроме осмысленных «да» и «нет» (или их эквивалентов): «понятия не имею» (213c) и «я не совсем улавливаю» (218e). Глазер (W. Stud., 1935, 50) говорит, что Сократ начинает свою эристическую «борьбу с идеями» только в разговоре со «спорщиком» Менексеном, однако с 213d по 215c он продолжает ее с Лисидом. Единственный спорщик в диалоге — это Сократ.

212d. Если «дружба» основана на взаимности, человек не может быть *phil-ippos* или *phil-oinos* в том случае, когда кони или вино не отвечают на его чувства. Как верно отметил Хёрбер (l. c., 21), «главный аргумент против взаимности — это лингвистическое затруднение греческого языка». Фридлендер видел цель Платона в том, чтобы выявить эти вербальные двусмысленности и даже *прояснить* существенные проблемы, которые за



ними скрываются. Такое прояснение сделало бы больше чести Евтидему или Дионисодору.

214e–215a. Характеры, подобные своей добротой, не могут быть друзьями. Шталлбаум отметил (Lysis, 100, 113, 151), что данный аргумент состоятелен лишь в том случае, если понимать «подобное» как «во всех отношениях тождественное»¹, а «доброе» как совершенно и абсолютно доброе, обладающее такой степенью добродетели, которая совершенно недостижима для человека. То, что хороший человек не может быть другом хорошему, выразительно отрицается в «Федре» (255b): напротив, хорошие люди не могут не быть друзьями.

В 215d высказывается невозможность сохранения за *philos* смысла «друг» — через демонстрацию абсурдности того тезиса, что бедные должны быть друзьями богатых, поскольку они нуждаются в их помощи. Кроме того, упоминание здесь больного и врача представляет собой ложный антитезис. Противоположностью больного является здоровый, ведь врач сам может быть болен, не теряя по этой причине своей нужности для больного. Сократ, возможно, имеет в виду то, что высказал в 217a–b: болезнь противоположна врачебному искусству в строго определенном отношении, а именно, что одно есть зло, а второе — добро.

216a. «Всезнайки, спорщики с радостью на нас набросятся и скажут...» — в данном контексте это равносильно допущению, что Сократ сам был и остается таким же любителем поспорить, как и они.

216cff. «Добро» и «зло» — не единственные альтернативы, поскольку может существовать промежуточное состояние: ни добро, ни зло. Ту же самую мысль Платон высказывает в других местах, например в «Горгии» (467e), «Пире» (202a) (в «Протагоре» (331a), где Сократ приравнивает «не справедливое» к «несправедливому», Адам (ad loc.) и другие видят пример

¹ О двусмысленности *ὅμοιον* см.: Т. I, 515, прим. 1.



игнорирования данной истины. Здесь присутствует софизм, но мысль не одна и та же). Это реальный шаг вперед по сравнению с простой дихотомией «или-или», которая до сих пор наивно принималась, и ею сознательно злоупотребляли софисты, а его важность подчеркивается применением к философам в 218а. Его философский смысл раскрывается в «Государстве» (477а), где Платон уточнил связанный со значительными затруднениями афоризм Парменида «Вещь либо существует, либо не существует, и либо познаваема, либо непознаваема», предложив промежуточное состояние между бытием и небытием, знанием и невежеством (см. ниже и *Glaser K. // W. Stud.*, 1935, 53f., хотя нет необходимости следовать за последним в применении метафизических заключений «Государства» к простой высказанной здесь мысли, что существует нейтральное состояние между добром и злом).

217b. «Таким образом, ни добрый, ни злой становится другом доброму благодаря наличию зла. <...> Предположение состоит в том, что между обладателем некоторого достоинства и тем, кто стремится к этому достоинству, но еще его не достиг, отношения неизменно одни и те же» (*Taylor A. PMW*, 70). Применительно к этической сфере этот довольно скучный аргумент приобретает некоторый смысл, но, как все остальные аргументы, должен быть отброшен, потому что (а) отсутствие того, что человек желает, не подразумевает присутствия того, что есть зло (220е–221b); (б) это низводит благо просто на уровень средства для достижения некоторой цели (218dff.).

217d. Напудренные волосы и волосы натурально белые. Джоуитт (*Dialogues*, I, 40) назвал это «различением между собственным и привходящим, что является реальным вкладом в науку логики», а Кромби (*EPD*, I, 21) «незначительным логическим моментом косвенного характера». По классификации Аристотеля, белизна волос, естественным образом приобретаемая с воз-

растом, сама по себе является привходящим (Тописка, 1, гл. 5; ср. выше).

218b. Такая характеристика философов как промежуточного состояния между совершенномудрыми (богами) и совершенно невежественными — истинно платоническая (а по происхождению, возможно, пифагорейская: см. т. I, 603). Ср.: Пир, 204a, Федр, 278d.

218d. «По какой-то причине и ради чего-то» с примерами в 219a–b: «ради (ἕνεκα) любимого... по причине (διὰ) ненавидимого», «по причине болезни ради здоровья». Грот (Pl., I, 512) говорит о «некой созидающей причине и некой предполагаемой цели» и называет это «очень четким и важным различием» (513, прим. у). Это соответствует действующей и целевой причинности Аристотеля, но, как далее подчеркивает Грот, позже Платон их смешивает: в 220e вместо «ради ненавидимого» должно стоять «по причине».

219c–d. Первое появление у Платона идеи о невозможности бесконечного регресса, которой предстояло стать весьма значимой для него и Аристотеля. В «Пармениде» и у Аристотеля это встречается как разгромный аргумент против теории идей, а в качестве аргумента о первопричине — это корень аристотелевской теологии.

221d–e. Тот вывод, что желанное есть то, чего нам не хватает, и это то, что по природе наше собственное (есть οἰκεῖον), кажется надуманным, и можно только согласиться с Беккером, который называл данное отношение «в высшей степени поверхностным» (Philol., 41, 306, цит. в: Glaser K. // W. Stud., 1935, 59, прим. 15). То, что Эрос соединяет все родственное по природе, говорит Аристофан в «Пире», где, однако, это заимствованная мысль из мифа о происхождении полов, который он перед этим рассказал. Первая часть уравнения, что желание проявляется по отношению к тому, в чем человек нуждается, повторяется в «Пире» самим Сократом (200e).



222a. Не требуется особой проницательности, чтобы увидеть в «подлинно влюбленном»¹ самого Сократа. Достаточно только сравнить две его главные речи в «Федре», особенно 255a.

222c–d. а) То, что по природе родственно человеку, — это добро (*τῷαὐτὸν οἰκεῖον*). Таково отброшенное вместе с другими альтернативами реальное мнение Платона, как следует из «Государства» (586e)²; поэтому, несмотря на абсурдный аргумент в 214e–215a, добрый человек непременно будет другому такому же другом, о чем уже говорилось (Федр, 255b). Вроде бы нет причины вслед за Глазером (l. c., 58ff.) видеть за простыми словами «Лисида» (подкрепляя их Седьмым письмом) зрелое учение Платона о родстве души с идеями.

б) Соглашаясь со второй альтернативой, что доброе родственно доброму, злое — злему и т. п., мальчики фактически отождествляют «родственное» с «подобным», условившись этого не делать (*Horn F. Platonst.*, 109).

Конец диалога следует модели других ранних дефиниционных диалогов. Дискуссия обрывается против желания Сократа, так же как в «Евтифроне». В «Лакхете» компания фактически согласилась ее продолжить на следующий день. Такими средствами Платон просто говорит своим читателям, что рано ставить точку.

«Лисид» и учение об идеях³. Начнем с репрезентативной выборки мнений. Бескомпромиссное отрица-

¹ Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн.

² И, я бы сказал, из слов Диотимы в «Пире» (205e). Для меня не очевидно, в отличие от Пемброка (*Long A. A. Problems in Stoicism*, 137f.), что «Платон горит желанием дискредитировать идею», не делает он этого и в «Пире». По вышеуказанному пункту я также не согласен с фон Арнимом (*Rh. Mus.*, 1916, 366). Об отождествлении *οἰκεῖον* с *ἀγαθόν* в «Хармиде» см. ниже.

³ То, что подразумевается платоническим учением об идеях, получило достаточное для настоящих целей объяснение при



ние каких-либо следов данного учения см. в «Lysis», 116, Шталлбаума, а ярчайшее выражение противоположной точки зрения см. в статье Глазера в «W. Stud.» (1935). Фон Арним (Jugenddialoge, 51) видел в *parusia* «зародыш» учения, а в «самом дорогом» — более позднюю Идею Блага, при этом отмечая, что язык не раскрывает ее полного смысла. Фридлиндер не мог с этим согласиться¹, но Кромби (EPD, II, 256) полагал, что использование Платоном данного слова «сильно пахивает теорией идей» и, должно быть, предназначается для читателей, с ней знакомых. Однако Вилаговиц в рассудительном резюме (Pl., II, 74f.; ср. с: I, 202f.), предположил, что читателю, знакомому со всей философией Платона, мало о чем говорит иносказательная трактовка, которая здесь предлагается. Тэйлор (PMW, 70f.) скорее навредил сам себе, утверждая, что «специальный язык теории идей» был настолько знаком «парням» — Лисиду и Менексену, что Сократу пришлось их предупредить, чтобы он не ввел их в заблуждение!

Здесь имеют значение два понятия: «присутствие» (*parusia*) качества в том, что оно характеризует, и «изначальный *philon*», любимый исключительно ради него самого. Платон говорит (217d–e) о *присутствии* «белого» и «злого», или, альтернативно, о предмете как *обладающем* этими свойствами, и верно отличает привходящую форму от естественной или всепроникающей характеристики. Подобная терминология, которая, хотя и применялась впоследствии к отношениям между идеями и частными проявлениями, не прозвучит странно ни на одном языке, и меньше всего — на греческом, в котором прилагательные обороты, такие как

обсуждении «Евтифрона». Его полное содержание может подождать, пока Платон сам не решит его раскрыть.

¹ Его фраза «в основном это феноменологический анализ» в английском издании (Pl., II, 314, прим. 6) вряд ли что-то добавляет к простому «Das kann ich nicht erkennen» в немецком (II, 97, прим. 2).



«горячее», «холодное», «белое», двусмысленно повисали между субстанцией и качеством. Она совершенно не имеет никакого доктринального смысла¹.

«Изначальный *philon*», или предмет любви, — это нечто совсем иное. Сократ называет его «тем, что есть изначальный предмет любви, ради которого превосносятся все остальные». Они подобны его призракам или имитациям², способным ввести нас в заблуждение, тогда как он есть «та первая вещь, которая выступает истинным (ὡς ἀληθὺς) предметом любви (219c–d). «В реальности (τῷ ὄντι) сама эта вещь (ἐκεῖνο αὐτό) есть предмет любви, в котором иссякают все эти так называемые дружбы... Поистине возлюбленный любим не ради другой любимой вещи» (220b). Такого рода язык Платон использует в отношении идей в своем развитом учении, и «изначальный предмет любви», цель всех второстепенных предпочтений и дружбы, становится в «Государстве» идеей Блага, хотя здесь формально не отождествляется с благом³. Кроме того, его отношение

¹ Таким же неспециальным образом это используется в более поздних диалогах. Ср.: Горгий, 497e, Государство, 437e; также: Хармид, 158e. Не следует придавать и метафизическое значение словам *παράγινεσθαι* и *ἀλογίγνεσθαι* применительно к здоровью и болезни в «Алкивиаде I» (126a).

² Это слово (*εἶδωλον*) означает «призрак» (Илиада, 5.449, и ср.: Платон. Тезет, 150c), «дух» (Одиссея, 11.476), «сновидение», «тень», «отражение» и «живописное изображение» (все в: Платон. Софист, 266b–c). Общий элемент, содержащийся в его этимологии, — это видимость чего-то, не обладающая реальностью. Поэтому некорректно говорить, как Аллен (Euthyphro, 71, прим. 2), что его использование не подразумевает похожести в обычном смысле.

³ Со стороны фон Арнима было явной оплошностью сказать (Jugendl., 53), что эта «наивысшая цель всех усилий» в 220c называется *τὸ ἀγαθόν*. *ἀγαθόν*, выступающее в 220b предметом нового аргумента, не является высшим благом, но как раз тем, что хорошо, поскольку полезно для некоторой скрытой цели. Это *ἀγαθόν* в его обычном смысле блага для чего-то. В 220d–e Сократ действительно говорит, что *δρότον φίλον* не имеет с ним ничего общего.



ко всему остальному, называемому другом или предметом симпатии, в одном аспекте то же самое, что и между идеей и ее чувственными проявлениями, а именно, что они ее напоминают (будучи *phila*), но им недостает ее совершенства (ср.: Федон, 74d–e). В «Лисиде» несовершенство принимает особую форму предмета, желаемого не как сам по себе, и следует заметить, что аргументация совершенно иная. В отличие от «Евтифрона» и «Лахета» отношение вообще не описывается как таковое между идеей и проявлением, равно как и изначальный *philon* не называется единственной идеей во всех *phila*, благодаря которым они есть *phila* («Евтифрон»), или «тем, чья природа их все объединяет» (Лахет, 192с). Нам недостает знакомой картины, как Сократ требует дать общее определение, получает в ответ описание проявления или проявлений и указывает на ошибку. Он говорит в конце (222b, 223b), что пытался выяснить, «что же такое друг», однако спрашивал-то о том, «как люди становятся друзьями», чему и соответствовали его дальнейшие вопросы¹. Рано или поздно Сократ в «Меноне», «Протагоре» или «Государстве» (354с) будет утверждать, что можно и не приниматься за подобную проблему, прежде не решив, что *есть* дружба, но это совсем не приходит ему в голову здесь. Его последний вопрос — может ли дружба быть бескорыстной? — выводит на концепцию, которая при условии знакомства с «Государством» предполагает идею Блага, но без знания этого последнего диалога почти или вообще ничто не наводит на мысль о доктринальном здании, возведенном в «Федоне», «Государстве» и «Пире». Вера некоторых ученых в то, что в «Лисиде» содержится полная концепция идеи Блага, объясняется сильным влиянием фразеологических параллелей (самые

¹ На этом основании Р. Робинсон (PED, 49) характеризует «Лисида» как диалог вида «Является ли X Y-ом?», а не «Что есть X?»: «Ставится вопрос не о том, что есть дружба, а каковы ее условия».



поразительные собраны Шопликом в «Lys.» (55)). Некоторые из них впечатляют, но в любом случае одна из наибольших трудностей при генетической интерпретации мысли Платона объясняется, как и следовало ожидать, тем, что одни и те же термины, повторяясь, приобретают все более глубокий смысл по мере продвижения Платона от сократической фазы к зрелой двухъярусной метафизике. «Изначально и поистине возлюбленный» растворится в идее Блага, но в данном диалоге он не выступает причиной истины, знания и бытия, которая сама по себе пребывает по ту сторону бытия, о чем говорится в «Государстве VI» (508e–509b).

Читатели Платона всегда будут делиться на две школы: одна предпочитает не усматривать в ранних диалогах учение, изложенное в более поздних, если оно не выражено буквально, а с точки зрения другой, их следует интерпретировать в свете такого учения на основании намеков, оброненных Платоном, когда по драматическим или иным причинам он не хотел высказываться открыто. Что же касается «Лисида», то статья Глазера — это выдающийся пример второй школы¹. В данном томе мы придерживаемся скорее первой стратегии: не принимать во внимание больше, чем

¹ Например, на с. 165f. он говорит (перевод мой): «Итак, в „Лисиде“ для посвященных указывается путь от досократической и сократической к платонической теории дружбы, причем только если вспомнить поздние высказывания, содержание которых уже вуалируется в ранних диалогах, не будучи выраженным». Он даже свободно трактует Седьмое письмо, чтобы обнаружить в «Лисиде» родство души с идеями и учение о том, что дружба зависит не от родства сторон, а от родства их обеих с τὸ πρῶτον, то есть εἶδος. Ему вторит Шлоплик, согласно которому «Лисид» разворачивается на двух уровнях, обладая смыслом «переднего плана» и «заднего плана» (с. 44). Причина финальной *aporia* состоит в том, что слова используются двусмысленно, как в их платоническом, так и в обыденном значении. Объяснение, которое дает этой процедуре Шлоплик, звучит неуверенно (83f.). Разве дело не могло быть в том, что «платонический» смысл еще четко не выкристаллизовался в уме Платона?



сказано в диалоге или можно обоснованно из него вывести, обходясь без привлечения всей платоновской философии, как она выражена в других местах. Если придерживаться таких взглядов, то Платон в «Лисиде» находится еще на ранней стадии движения от утверждения «я знаю одно», которое высказывал его учитель, имея в виду, что существуют абсолютные моральные ценности, к собственной зрелой философии. В этом мы следуем Виламовицу (Pl., II, 75), когда, процитировав выражения, в которых Платон описывает *prōton philon*, он продолжает:

Так, несомненно, он говорит позже, уже поняв, что объект его поиска лежит в другой сфере, ключ к которой — не *philia*, но *Eros* как связь между земным и вечным. Однако об этой связи и этой сфере он еще не знает, а узнав, уже не говорит ни о каком *tō ōnti philon* [истинном *philon*]. Тем самым «Лисиду» отводится определенное место в интеллектуальном развитии Платона, точно так же как стиль определяет его местоположение в ряде его сочинений¹.

Если права другая школа, наш подход все равно может оставаться ценным объяснительным методом; однако то предположение, что Платон разработал учение о вечных идеях, которые бессмертная душа знает в ином мире, как оно изложено в «Федоне» и «Государстве», а впервые (ведь все согласны с тем, что эти диалоги более ранние) преподнес его таким дразняще-иносказательным способом в виде серии головоломок и только позже снизошел до того, чтобы объяснить его полностью, звучит поистине экстравагантно².

¹ Среди тех, кто высказывает аналогичную точку зрения, — Грот (Pl., I, 523: «...приближается к идее Блага, но не совпадает с ней»), Грубе (который говорит о «совершенной очевидности постепенного развития лексики» (P.'s T., 8)) и Лейзеранг (RE, 2411).

² Витте (W. von G. u. B., 6) называет эти взгляды «Abwertung» ранних диалогов под влиянием Виламовица. Однако на меня такое впечатление произвели сами тексты Платона, причем



Дополнительное замечание:
Аристотель и «Лисид»

На всем протяжении «Лисида» возникает желание, чтобы Платон последовал отличному совету своего же Сократа в «Хармиде» (163d): «И я предоставляю тебе распорядиться любым названием, как тебе это будет угодно; разъясни лишь, к чему именно относишь ты то имя, которое произносишь»¹. В своей дискуссии о *philia* и ее однокоренных словах в «Этике» (кн. 8) Аристотель разобрался с путаницей в диалоге настолько лаконичным и практичным способом, что невозможно преодолеть соблазн процитировать кое-что из сказанного им. Начинает он с того, что отмечает очень широкое применение термина и строго ограничивает свою дискуссию человеческой сферой. Далее он говорит, что в первую очередь мы должны принять во внимание *предмет* любви (*τὸ φιλητόν*)², тем самым освобождая нас сразу от активно-пассивной двусмысленности *philos*. Мы не должны, по его словам, говорить о *philia* к неодушевленным объектам, поскольку (а) они не могут ответить взаимностью и (б) мы не желаем им блага. Здесь он копает под Платона (Лисид, 212d): человек желает вину не всех благ, а только того, чтобы оно приносило ему наслаждение, тогда как друг в обычном словоупотреблении есть тот, кому человек желает блага просто так.

Существуют три разновидности дружбы: во-первых, дружба ради скрытого преимущества и, во-вторых, дружба в удовольствие. Обе разновидности можно называть привходящими видами дружбы, поскольку друг

я не нахожу в этом принижения интереса и важности ранних работ. То, что Виламовиц говорит в Pl., I, 202f., правильно и ценно. Сама по себе привилегия наблюдать постепенное вызревание идей такого человека, как Платон, значит немало.

¹ Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. Эту заповедь можно прямо применить к современной фразеологии, как указал Левинсон (Anton J. P., Kustas G. L. Essays, 273).

² «Предмет, вызывающий любовь» — Пер. Т. А. Миллер.



любим не как таковой, а только если он приносит выгоду или удовольствие. Поэтому такая дружба непрочна. Именно к полезной разновидности относится дружба между противоположностями: бедным и богатым, невеждой и ученым (1159b12; Лисид, 215d). В-третьих, есть совершенная дружба, которая зарождается между теми, кто подобен в своей благодати. Каждый любит другого только ради него самого, и их дружба длится до тех пор, пока существует их благодать. Эта дружба включает взаимную выгоду и удовольствие, и она долговечна, поскольку добродетель суть устойчивая характеристика. Она редка, потому что редки такие люди, и ей нужно время для созревания, тогда как первые два вида могут существовать между плохими людьми, между плохим и хорошим или ни-плохим-ни-хорошим и плохим или хорошим. Однако необходима определенная мера равенства. Нельзя ожидать, что два человека будут друзьями, если они явно неравны друг другу, будь то в добродетели или пороке либо же в богатстве и статусе. Эффект этого последнего условия, однако, смягчается, когда он позже говорит (1161b5), что хотя и нельзя чувствовать дружбу к рабу *qua* рабу, можно не принимать во внимание свой статус и испытывать к нему дружбу как к человеку¹.

6. «ХАРМИД»²

Датировка. По общему признанию, диалог относится к ранней группе, хотя его место в ней, как

¹ Адкинс (CQ, 1963, 37ff.) утверждает, что даже аристотелевская разновидность совершенной дружбы мотивирована своекорыстием и основана на одинаковом социальном положении (с. 43), но не упоминает пассаж о рабе. По поводу взглядов Адкинса на греческое отношение в целом см. также: O'Brien M. J. *Socr. Parad.*, 31, прим. 18.

² Полезную библиографию можно найти в примечаниях к статье Гертера (1970).



и остальных диалогов, точно не определено¹. Некоторые авторы избегают этого вопроса, смущенные тем, что довольно сырые и ранние черты сочетаются в нем с достаточно серьезными проблемами, такими как «знание о знании». Соображения, высказанные ниже, свидетельствуют о том, что это один из последних диалогов ранней, «сократической» группы.

Драматическая дата. Сократ только что вернулся из лагеря под Потидеей (153a и b), так что разговор состоялся в 432 г.² или чуть позже. Он в расцвете сил, ему нет и сорока, а Платон еще не родился.

Персонажи и место действия. Вступительная сцена была охарактеризована как прославление семейных связей Платона (Burnet J. T. to P., 208). Его родственники Критий и Хармид — главные собеседники Сократа; в разделе 155a упоминается их происхождение от Солона, а в 158a превозносится отчим Платона Пириламп. Что касается Хармида, то по трагической иронии судьбы будущий представитель олигархической тирании, убитый, как и его дядя, в сражении с демократами в 403 г. (Ксенофонт. Элленика, 2.4.19), изображен скромным и открытым юношей, столь же добрым, сколь и красивым. Критий старше него, но все равно это

¹ Несколько примеров: позже, чем «Лисид» — фон Арним (Jugendd., 63f., 138), Томпсон (Phaedr., xxvi); близкий к нему (его близнец) — Виламовиц (Pl., I, 187, 189). Риттер (Essence, 27, возвращаясь к более ранней точке зрения) помещает «Хармида» в первую из шести групп, а «Лисида» — в четвертую вместе с «Пиром» и «Федоном». Предполагает, что «Евтидем» уже сочинен, Эрбсе (Erbse H. Hermes, 1968, 37); несколько ранее «Евтидема» — фон Арним (о. с., 112). См. также: Raeder H. P.'s Ph. Ent., 97; Tuckey T. G. Charm., I; Ross W. D. PТИ, II.

² После битвы под Потидеей в 432 г. (Cambridge Ancient History, V, 186 и 475; Hammond N. G. L. Hist., 660). См. также: Witte G. O. с., 41f. Служба Сократа под Потидеей, кроме того, упоминается в «Апологии» (28e), и «Пире» (219e).



еще молодой человек, являющийся опекуном Хармида (155a, 176c)¹.

Как и в «Лисиде», персонажи на собственных примерах иллюстрируют ту черту, которая является темой диалога. Хармиду она присуща в высшей степени (157d), а сам Сократ показан просто ее воплощением, когда сдерживает свою страсть, разгоревшуюся при виде красоты Хармида². В очередной раз живо изображается место действия. Придя с войны, Сократ на следующий же день «возвращается к обычным привычкам» и приходит в палестру³, чтобы наверстать упущенное по части двух своих главных интересов — философии и молодежи (153d), однако вначале ему приходится удовлетворить любопытство своих друзей, обрадованных его благополучным возвращением, относительно событий похода.

Sophrosynē. Подобно *philon* в «Лисиде», это качество (и прилагательное к нему *sophrōn*), ради которого была развернута вся дискуссия, требует некоторого комментария, прежде чем перейти непосредственно к диалогу⁴. В другом месте («Государство», 430e–431b) Платон

¹ Об отношении Платона к Критию и Хармиду см. выше. То, что в юности Хармид был скромным и застенчивым, повторяет Ксенофонт (Воспоминания о Сократе, 3.7), по словам которого Сократ убедил его включиться в общественную жизнь. Платон снова упоминает его в «Протагоре» (315a) среди последователей этого софиста. Полный отчет о Критии дан в т. III, 453–462. См. также характеристику обоих у Таки (*Tuckey T. G. Charm., 16f.*) и у Витте (*W. v. G. II, 46–53*).

² Об этом см.: Т. III, 594. Основным значением *σωφροσύνη*, по крайней мере в обычном словоупотреблении, было «самообладание».

³ Палестра Таврия, напротив храма царицы (Персефоны). О топографических деталях см.: *Witte G. O. c., 40f.*, а относительно самого Таврия — *Wilamowitz U., von. Pl., I, 190* и *Burnet J. T. to P., 190*.

⁴ В кн. «*Sophrosynē*» Элен Норт задается целью выяснить историю данного термина в свете политических, социальных,



характеризует его как упорядоченное и гармоничное поведение, заключающееся в совершенном овладении некоторыми удовольствиями и желаниями и приобретаемое в том случае, когда наша лучшая часть руководит худшей. Еще позже, в «Законах» (710a), он называет простое воздержание от удовольствий расхожей, или вульгарной, версией *sophrosynē*, которая сама по себе ничего не стоит в отличие от ее «более возвышенной разновидности», тождественной мудрости или знанию (φρόνησις). Несомненно, в общепринятой лексике, характерной и для софистов¹, главным ингредиентом *sophrosynē* было самообладание, однако именно Сократ «возвысил его», «заставив быть знанием»². Поскольку нам известно, что такое объединение в виде знания было его (и Платона) заключением в отношении всех добродетелей, то не будет ничего удивительного, если это и окажется действительным выводом, сделанным в «Хармиде».

Обуздание низменных желаний не упоминается среди определений, высказанных в данном диалоге Хармидом и Критием. Это, по мнению Витте (о. с., 39), объясняется тем, что они олицетворяют не массовую или простонародную стихию, но другие идеалы, распространенные в аристократических кругах, из которых происходил сам Платон. Акцент, сделанный во вступительной части на родовитости присутствующих, ясно

религиозных и других обстоятельств. Более краткие комментарии см.: Kollman A. // W. Stud., 1941; Vries G. J. de // Mnem., 1943; Tuckey T. G. Charm., 5–9; Lanza D. // St. Ital. di fil. cl., 1965; O'Brien M. J. Socr. Par., 25f. с прим. 9; Witte G. O. c., 10–24.

¹ Ср.: Антифонт, фр. 58 (т. III, 392).

² Платон отождествляет φρόνησις и ἐπιστήμη. См., например, «Менон» (88b), ниже. Обычное значение σωφροσύνη далее разъясняется в «Горгии» (491d) (отметьте ὥσπερ οἱ πολλοί), и «Пире» (196c). Ср. также: Федр, 237e. То, что Сократ отождествлял σωφροσύνη и σοφία, поскольку настаивал, что обладание знанием неотъемлемо от способности действовать в согласии с ним, отмечает Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе» (3.9.4).



просматривается, и в 157d–e Сократ говорит, что в силу благородного происхождения Хармида для него вполне естественно быть исключительно *sophrōn*. Тем не менее заслуживает внимания точка зрения Фридлендера (Pl., II, 80f.), что, так же как в отношении мужества в «Лисиде», Платон подводит читателя к своей философской концепции совпадения *sophrosynē* со всей добродетелью как единством, не имеющим самостоятельных частей. Вполне в своем духе он решает собственную проблему, пользуясь даже предрассудками своих персонажей. Одна из причин затруднений, возникающих при объяснении того, что для грека означала *sophrosynē*, заключается в том, что, будучи общественным идеалом, она со временем изменялась в русле перемен в обычаях и верованиях и одновременно в соответствии с различиями между сословиями общества. Пока сохраняла полную силу религия, *sophrosynē*, несомненно, подразумевала крайнюю почтительность человека по отношению к богам. Кроме того, во второй половине V в. и народные, и традиционно-аристократические нормы столкнулись с вызовом со стороны отъявленной эгоистической тирании сильного человека: выразителем подобных взглядов, с которыми Платон спорил в «Горгии» (см. т. III, 228ff.), является Калликл. *Sophrosynē* в обычном смысле Калликл отвергает как глупость и трусость (491c–e). Подобное пренебрежение к ней, говорит Платон в другом контексте (Государство, 560d), знаменует переход от олигархического к демократическому и анархическому складу, и сам Платон воспроизводит почти слово в слово замечания Фукидида о меняющихся оценках этических терминов под тяготами Пелопоннесской войны¹. Примером той же тенденции служит принцип удовольствия Антифонта.

Для Хармида и Крития *sophrosynē* была добродетелью. Как они ее понимали, станет ясно из их

¹ Т. III, 125f. Поразительное сходство отмечено Витте (о. с., 24).



попыток дать ей определение в диалоге. Из сказанного уже можно сделать вывод о невозможности передать ее единственным английским словом¹, но если такое потребуется, то, пожалуй, самым адекватным будет «самообладание (self-control)» или в некоторых случаях «самодисциплина».

Диалог (косвенная речь от имени Сократа)

Вопрос Сократа о том, кто из молодежи выделяется своим умом или красотой, вызвал целый хор похвал в адрес внешности Хармида, и Сократу пришлось уточнить, что юноша действительно будет *hors concours*, если только его душа соответствует внешности. Пребывая в такой уверенности, он встречает Хармида, и когда, потрясенный красотой юноши, снова обретает дар речи, то притворяется (по предложению Крития), что может поведать Хармиду о средстве от головной боли, которое порекомендовал ему врач-фракиец. Однако, подобно тому как эллинские врачи утверждают, что от местного недуга нельзя излечиться, пока не будет здоровым все тело, фракиец заявил, что его заговор действует, если только будет здоровой душа. Исцеление души производится благотворными *logoi*, которые прививают *sophrosynē*, и Сократу пришлось поклясться, что он не станет передавать лекарство для тела тому, кто не согласится лечить также свою душу.

¹ В то же время могут быть поучительными некоторые попытки передать его на разных языках. Цицерон назвал бы ее *temperantia*, *moderatio*, *modestia* или *frugalitas* (Тускуланские беседы, 3.8.16). Затем у нас есть *sagesse* (Круазе), *Sittsamkeit und Selbstbeherrschung* (Виламовиц), *Selbstbescheidung* (Гауц), *Besonnenheit* (Хорн, Витте, Эберт), *Massigkeit* (Классен), *soberness* (Бёрнет), *self-control* (Корнфорд и другие; Грубе добавляет *and moderation*), *temperance* (Джоунтт). Последнее, хотя и вводит в заблуждение, наверное, является самым распространенным английским эквивалентом.



Критий убеждает Сократа в том, что Хармид уже обладает *sophrosynē*, так что он готов к использованию заговора, но сам Хармид выражает скромное сомнение. В таком случае необходимо разобраться во всем сообща. Если Хармид обладает *sophrosynē*, значит у него должно быть некоторое мнение (δόξα) о том, что это за вещь (ὅτι ἐστὶν καὶ ὁποῖόν τι). Может ли он сказать что-то по этому поводу? Хармид полагает (*первое определение*), что это своего рода спокойствие или размеренность — в движениях, разговоре и поведении в целом. Сократ этот вариант отвергает, вначале заставив Хармида согласиться с тем, что *sophrosynē* — вещь благая, и затем приведя примеры занятий, как физических, так и умственных, в которых скорость и интенсивная деятельность предпочтительнее размеренности или неспешности.

Подумав еще, Хармид предполагает (*второе определение*), что это способность испытывать стыд, то же, что и скромность (*aidōs*)¹, но Сократ возражает, просто сославшись на авторитет Гомера, что скромность хороша не для всех.

Хорошо, в таком случае Хармид слышал, что *sophrosynē* значит (*третье определение*) «делать свое», имея в виду свое занятие. Может быть, таким должен быть ответ? Здесь Сократ обрушивает на невинного юношу довольно бессовестную софистику. Отождествив «делать» и «изготавливать»², он спрашивает, будет ли хорошо для общества, если каждый будет делать

¹ Относительно этого слова ср. т. III, 99, и ссылки в: Witte G. W. v. G. u. B., 31, прим. 33. Таки (с. 11), характеризует его как аристократическое чувство чести, что, по его мнению, проливает достаточный свет на использование Хармидом αἰδώς и αἰσχύνη. Отметьте его ассоциацию с σωφροσύνη в поведении «хорошего коня» души (Федр, 253d). Оба понятия связаны также у Еврипида в «Ипполите» (II, 78–80), и Витте (с. 66) цитирует эпиграмму IV века, в которой σωφροσύνη названа дочерью αἰδώς.

² ἐργάζεσθαι τε καὶ πράττειν, 162a.

и стирать себе одежду, будет сам себе сапожником, горшечником и так далее. Разумеется, нет, но тогда обычный смысл выражения «заниматься своим делом» ставится с ног на голову. Сократ утверждает, что таков его очевидный смысл, и заключает, что тот, кто определил *sophrosynē* таким способом, должно быть, говорил загадками.

Критий демонстрирует все большее нетерпение, тем самым подтверждая подозрения Сократа, что данное определение исходило от него. Хармид подзадоривает Крития, которому с удовольствием передал бы эстафету в дискуссии, и тот, наконец, не выдерживает и включается в защиту сам.

Вначале Критий верно указывает, что изготавливать и делать — это разные вещи. Мастеровой может «изготавливать» вещи для других» (например, обувь для десятков заказчиков), но при этом *делать* свое дело¹. Затем, цитируя Гесиода, что «дело отнюдь ни одно не позор»², он утверждает, что Гесиод не имел в виду низменные или недостойные занятия. Речь шла о «хо-

¹ Данный момент был более труден для грека, потому что если *práttein* означало исключительно делание или действие (acting), то *poieîn* использовалось как для действия, так и для изготовления. *tí poieîs* обычно означало «что ты делаешь?», но в сочетании с непосредственным объектом (домом, кораблем, статуей и т. п.) указывало на изготовление, или созидание. Еще большую путаницу добавляло то, что *êra* означало и дела (как объект *práttein*), и материальные «работы», например, скульптора, строителя и пр. (как объекты *poieîn*), не говоря уже о возделанных землях (имеет отношение к ссылке Крития на Гесиода).

Различение между *poieîn* и *práttein* не является софистическим, как утверждает Таки (с. 20). В «Евтидеме» (284b–c) их путаница на самом деле используется как доказательство софизма.

² Пер. С. И. Соболевского. Работы и дни, 311. Обвинение в неправомерном использовании этой строки для доказательства предосудительной деятельности было выдвинуто против самого Сократа. См.: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, 1.2.56, и Witte G. O. с., 81.



роших и полезных занятиях», потому что только такие должным образом свойственны человеку¹, и именно в этом смысле *sophrosynē* означает «делать свое». В таком случае это равносильно просто тому, что Критий определяет *sophrosynē* как (четвертое определение) «делание хороших вещей».

В ответ на вопрос Сократа Критий соглашается, что любой *sophrōn* должен знать, что он таковым является. Однако люди часто совершают действия, оказывающиеся хорошими и полезными, не зная, каков будет их результат². В отношении последнего Критий честно³ берет свои слова обратно. Он все-таки не может допустить, чтобы человек мог быть *sophrōn*, не осознавая себя таким; на самом деле, по его мнению (пятое определение), «узнать себя», как требует дельфийская надпись, — это и есть самая суть данной добродетели. Он хотел бы забыть всю предыдущую дискуссию и сосредоточиться на доказательстве, что истинное определение *sophrosynē* — это знание себя.

Сократ согласен это рассмотреть. *Sophrosynē* есть, по всей видимости, род знания или умения (*science*). Другие умения, например относящиеся к таким искусствам, как медицина и зодчество, создают некие произведения. Какое достойное произведение можно

¹ οἰκεῖα. Относительно этого слова см. выше. Витте (о. с., 83) говорит, что его приравнивание к καλὰ καὶ ὠφέλεια [в тексте оригинала вместо ὠφέλεια стоит ὠφέλεια. — Прим. пер.] выделяет аристократическую принадлежность Крития. Как указано на с. 149f., сам Платон оставался ей верен, но его идея добродетели была глубже снобистского идеала Крития.

² Та мысль Сократа, что врач не знает, принесут ли его средства добро или вред, объясняется в «Лахете» (195с).

³ «Если ты думаешь, что из какого-либо моего допущения должен следовать такой вывод, то я скорее откажусь от своих слов, и мне не будет стыдно признаться в том, что я был неправ» (164с–d). Фридлендер (о. с., 73) называет это «приемом, характерным для ученика софистов», но высказанное в такой форме это, несомненно, является знаком достоинства.



приписать знанию себя?¹ Критий возражает: в таком случае получается, что мы считаем все науки подобными друг другу, а они не таковы. Есть теоретические науки, которые не создают таких произведений. Верно, однако следует заметить, что все эти науки — о чем-то ином, нежели они сами: арифметика — о числах и так далее. Знанием о чем ином, нежели она сама, является *sophrosynē*? Однако Критий — не чета Хармиду. «Ты опять за свое!» — возражает он. В том-то и отличие ее от других наук, что только она есть знание о себе и, добавляет Критий, также о других науках.

Игнорируя (вместе с Критием) очевидное различие между утверждениями, что *sophrosynē* есть (а) знание человеком себя и (б) знание о самом себе, то есть о знании, Сократ заставляет Крития согласиться, что знание о знании должно включать в себя знание о невежестве. Отсюда получается, что *sophrōn* будет знать себя в смысле знания границ собственного знания и будет способен судить, что другой знает, а что он думает, что знает, но на самом деле не знает. Тогда им следует выяснить: (а) возможно ли такое знание и (б) имеет ли оно какую-то ценность. Может ли быть знание, не имеющее никакого предмета, кроме себя и других видов знания? Это звучит абсурдно, если сравнить его с остальными познавательными способностями или чувствами. Невозможно представить себе зрение, которое видит себя, а не цвета, слух, который слышит себя, а не звуки, хотение и желание, направленные не на приятные или хорошие вещи, но сами на себя, и то же самое в отношении любви и страха или мнения, которое выражается о самом себе и других мнениях, а не о своих привычных предметах. Далее следует пассаж (168b), в котором специфика греческого языка позволяет Платону провести поверхностную аналогию

¹ Это прагматическое допущение Сократа так и не оспаривается в «Евтидеме» (291d–292a).

между объективным и компаративным применением родительного падежа. Знание относительно: оно должно быть [знанием. — Прим. пер.] *чего-то* (*of something*) (τινός), и большее — больше *чего-то* (*than something*) (также τινός); но если бы нечто было больше, тяжелее и т. д. самого себя, то оно же было бы также меньше, легче и т. д.¹ Общий вывод, который отсюда следует, состоит в том, что все исполняющее свою функцию относительно самого себя будет иметь характер (οὐσία) того, с чем связана его функция. Так, чтобы себя слышать, слух должен звучать; чтобы видеть себя, зрение должно иметь цвет. В компаративных случаях рефлексивное отношение явно невозможно, однако, что касается субъекта и объекта, Сократ объявляет себя неспособным определенно решить, может ли нечто распространять свою способность на самое себя (он добавляет примеры сжигающей себя жары и движущего себя движения) и применимо ли это в таком случае к знанию, а если применимо, то является ли *sophrosynē* этим знанием о знании.

Поскольку Критий озадачен не меньше, Сократ предлагает на данный момент принять, что знание о знании возможно, и перейти к вопросу о его полезности. Позволит ли оно человеку знать, что он знает, а чего не знает? Критий полагает, что именно это и подразумевает «знание о знании», но Сократ настроен скептически. Это ведь не одно из специальных искусств — не знание медицины, например, или политики, но только то особое знание, которое знает знание как таковое. Получается, что человек, обладающий им, а не знанием медицины, музыки или архитектуры, не может с его помощью судить о том, что он знает и чего не знает, но только о том, что он знает. Также он

¹ Кромби (EPD, I, 21) полагает, что Платон добавил логический момент о нерефлексивных отношениях ради него самого, поскольку по контексту он не существенен.



не может проверить знание других. Он не может отличить опытного врача от шарлатана, поскольку это требует знания медицины. Он просто будет осведомлен о том, что человек обладает некоторым знанием, но *sophrosynē*, понимаемое как знание, не сообщит ему, о чем это знание. Такое знание не служит никакой полезной цели. Совсем другое дело, если бы оно позволяло нам знать, что мы и другие знаем, а что — нет. С подобным знанием наша жизнь наладилась бы, был бы порядок в домах, и города бы хорошо управлялись, поскольку никто бы не поступал по неведению и не позволял бы этого своим подчиненным, но все подходило бы ко всему правильно. Устранив ошибки, мы бы все устроили и были счастливы.

Возможно, мы взяли слишком высоко. Благоприятность *sophrosynē*, как она теперь нам представляется — в качестве знания о знании и невежестве, но не о какой-либо особой науке, может просто заключаться в том, что, обладая ею в дополнение к любому изучаемому предмету, человек будет учиться с большей легкостью, видеть вещи яснее и испытывать других более результативно. В любом случае (говорит Сократ, продолжая свои достаточно произвольные рефлексии), допустим, что *sophrosynē* есть то, что мы предвкушали вначале, — знание о том, что человек знает и чего не знает: будет ли она способна удовлетворить всем только что высказанным требованиям? Предположим, что нас никогда не могли бы обмануть шарлатаны, некомпетентные кормчие, некачественные изделия, лжепророки и тому подобное. Однако привело ли бы нас это знание к счастью?

Хорошо, размышляет Критий (несомненно, напоминая Сократу о его излюбленной теме), нелегко достигнуть хорошей жизни, кроме как посредством знания. Да, но какого знания? Ремесла, подобного сапожному или кузнечному, плотницкому или ткацкому? Знания о здоровье или даже обо всех вещах, которые

были, есть и будут? Просто, говорит Критий, (*шестое определение*), знания о том, что есть добро и зло. В таком случае, возмущается Сократ, он был введен в заблуждение: не само по себе знание приносит счастье, но знание добра и зла. Тем не менее медицина без этого будет лечить, сапожник будет шить нам обувь, а навигация будет спасать наши жизни на море; но ничто из этого не будет делаться нам во благо. Хотя это не *sophrosynē*, то есть не знание о знании, но знание добра и зла. Критий хочет сказать (в несколько метафорических терминах), что *sophrosynē*, «главенствуя над» всеми видами знания, будет «правлять» также знанием добра и зла. Но мы согласились, что это не одно из особых искусств, но только знание о знании. Поэтому оно не будет создавать благополучие, равно как и здоровье, поскольку мы только что отнесли это к другому искусству. На этом основании Сократ заключает, что с его стороны было глупо превратить *sophrosynē* в нечто бесполезное, когда все согласны, что это лучшая из вещей. Ясно, что мы не установили его природу, несмотря на то что выдвигали всякого рода предположения. Мы приняли вопреки аргументам, что существует знание о знании и что оно может отличать произведения других видов знания, позволяя *sophrosynē* знать, что он знает то, что знает, и не знает того, чего не знает. И все же дискуссия выставила нас на посмешище, так как доказала, что *sophrosynē* бесполезна. Было бы жаль, если бы Хармид при всей своей красоте и *sophrosynē* не извлек из этого никакой пользы, но это не может быть правдой. Просто Сократ безнадежно плох как исследователь и спорщик.

Комментарий

Общие замечания. «Хармид» — это любопытный и трудный диалог, «идею которого совсем нелегко уловить», как довольно верно охарактеризовал его



Кромби (EPD, I, 211). В нем повторяются знакомые сократические элементы: невежество Сократа, крайняя необходимость заботы о *psyche*, поиск определения конкретной добродетели, уверенность в том, что если Хармиду свойственна сдержанность, то он должен иметь представление о том, что она есть такое, анализ предложенных определений и очевидная несостоятельность их всех, идея о том, что *sophrosynē* (подобно любовью добродетели) подразумевает знание себя. Однако сами по себе сократические принципы приводят к неожиданным трудностям, если рассмотреть их следствия. Сократ объявил о своем единственном преимуществе перед остальными людьми: оно заключается не в обладании некоторым позитивным знанием, но в знании своего невежества. Однако как человек может знать, что он не знает? Это звучит как противоречие. Означает ли это просто знать, что он не знает? Но тогда возникает вопрос: знать, что он не знает чего? В то же время сердцевиной учения Сократа было дельфийское предписание «узнай себя». Однако здесь из него выводится утверждение, что *sophrosynē* есть знание самого знания, и серьезно, путано и бесплодно¹ обсуждается вопрос, возможно ли и как возможно знание о знании (поскольку знание неизменно имеет отношение к внешнему для него предмету, как медицина — к здоровью), и если оно оказывается возможным, то какая от него польза. Разумно будет заключить, что Платон, по натуре скорее философ, чем практический моралист, под влиянием личности Сократа с энтузиазмом воспринял его кодекс, но теперь начинает подвергать его более беспристрастному исследованию и находит философские следствия из него поистине озадачива-

¹ Есть, разумеется, и другие точки зрения. По мнению Гаусса (Handkomm., I.2.98), если бы Платон не оставил нам ничего, кроме «Хармида», то благодаря своей дискуссии, посвященной знанию о знании, он все равно остался бы одним из величайших философов всех времен.



ющими. Данное произведение отражает его собственное недоумение и некоторые первоначальные попытки его разрешить, для чего лучше всего подходит форма диалога; кроме того, в отличие от «Лисида», здесь Платон по крайней мере показывает, как Сократ учит юношу мыслить и общается на его уровне в доброжелательной манере¹.

Вступительная беседа. Ее очевидная цель — подчеркнуть характерные черты Сократа, прежде чем начнется диалектическая часть: его двойную страсть — философию и молодежь, его чувствительность в отношении юной красоты (но с предпочтением внутренней, а не внешней, телесной красоты), его роль как врача *psyche*. Он — философский влюбленный из «Федра», «подлинно влюбленный» из «Лисида» (222a). В «Пире» (222a–b) Алкивиад упоминает Хармида среди тех, кто перепутал Сократа с любовником в вульгарном понимании. В истории с фракийским мудрецом Сократ проводит свою знаменитую параллель между медицинской и нравственным воспитанием: наследие софистов (вплоть до аналогии между *logoi* и медицинскими средствами; см. т. III, 383f. и 431, прим. 2), которое Платон сохраняет начиная с «Апологии». Кульминация масштабной дискуссии о природе справедливости в «Государстве» состоит в том, что добрые и злые дела ничем «не отличаются от здоровья и болезни, кроме как тем, что одни помещаются в теле, а другие — в душе»². Фактически еще до начала дискуссии Сократ излагает нам свою точку зрения на природу *sophrosynē*, в свете чего должны рассматриваться все подходы Хармида и Крития: это не что иное, как здоровье души.

¹ Полезный конспект и критика более ранних взглядов дается в: Witte G. W., *von*. G. u. B., 1–9, Interpretation der Interpretationen.

² 444c. Ср. также: Горгий, 464aff., 477aff., 504b–d. Таким образом, тезис мифического фракийца был совершенно греческим. В «Федре» (270c) он приписывается Гиппократу.



Первое и второе определения. Хармид не возражает, когда Сократ приравнивает спокойное поведение (ήσυχιότης) к медлительности (βραδυτής): несомненно, потому, что они сопутствовали друг другу в традиционном идеале, согласно которому он воспитывался. Высказывания Хилона, одного из Семи мудрецов, кроме наставления вести себя спокойно и миролюбиво, избегая многословия, предостерегают против спешки на улице (DK, vol. I, 63). У Аристофана «старое воспитание», прививающее *sophrosynē*, предписывало тишину и спокойное хождение по улицам (Облака, 961–964). Хилон был спартанцем (ср.: Протагор, 343a), а для высокородного афинянина Спарта была образцом, где было принято «ходить по улицам, соблюдая тишину, не озираясь по сторонам, но глядя только себе под ноги» (Ксенофонт. Лакедемонская полития, 3.4). Сам Критий писал хвалебные рассказы о Спарте в прозе и стихах. Таким образом, оба этих определения *sophrosynē* — именно то, чего следовало ожидать от такого юноши, как Хармид. Позже, в более зрелом анализе в «Политике» (306c–307b), Платон характеризует сдержанность и неторопливость и, с другой стороны, скорость и силу как одинаково похвальные качества, каждое из которых может проявляться не к месту или чрезмерно. Идеальный характер — это сочетание того и другого (310d–e)¹.

Добиться от собеседника допущения (159c), что какая-либо или сама по себе добродетель с необходимостью есть благо, — это общая форма сократического метода опровержения (ср.: Лахет, 192c, Менон, 87d, Протагор, 349e). После этого он может силлогистически аргументировать против суждения, что V (некая добродетель) есть x: V с необходимостью есть

¹ Данные пассажи цитируются у Витте в о. с., 64, 25, 26, 71. Критий о спартанцах см.: Т. III, 695. Эти наблюдения должны, возможно, внести коррективы в замечания Классена в «Sprachl. Deut.» (106).



благо, иногда x есть зло, следовательно, V не есть x^1 . После второго определения Хармид соглашается, что *sophrosynē* не только *kalon* (прекрасна, похвальна), но и *agathon* (160e); и поскольку в обычном словоупотреблении сюда включалось понятие «хорошего для» кого-либо или какой-либо цели, он легко совершает ошибку. Высказывание Гомера звучало так: «Стыд для нищих людей — совсем негодящийся спутник»² (Одиссея, 17.347, цитируется также в «Лакхете» (201b)).

Третье определение: *sophrosynē* — это «заниматься собственным делом», или более буквально «делать свое» (161b). Здесь диалог преподносит свою первую загадку. Общеизвестно, что таков окончательный итог поиска справедливости — высшей добродетели — в «Государстве»: а именно, что справедливость состоит просто в том, чтобы «делать свое», или, в расширенном виде, что «каждый отдельный человек должен заниматься чем-нибудь одним из того, что нужно в государстве, и притом как раз тем, к чему он по своим природным задаткам больше всего способен»³ (433a–b). Справедливость здесь почти неотличима от *sophrosynē*, которая для общества состоит в соглашении между правителями и подданными относительно их соответствующих ролей, а для отдельного человека — в гармоничном сочетании разума и запросов при верховенстве разума (432a, 442c). И то и другое сравнивается с музыкальным созвучием (*sophrosynē* — в 432a,

¹ Ср.: Witte G. O. c., 71f., хотя, наверное, приходится сомневаться, насколько аргумент Сократа похож на софизм. Витте (который отвергает данный аргумент как *eristisches Kunststück*, с. 68) ссылается на Аристотеля («О софистических опровержениях», 165b7ff.), но по крайней мере вторая посылка есть всегда истинный *ἐνδοξον*, не просто *φαίνόμενον μὴ ὂν δέ*. Ни один обычный человек не станет отрицать, что мужество, *sophrosynē* или совершенство в целом (*ἀρετή*) хороши и достойны похвалы.

² Пер. В. Вересаева.

³ Пер. А. Н. Егунова.



справедливость — в 443d), а в 443d–е Платон фактически говорит, что справедливый человек становится «*sophrōn*, единым и слаженным». Даже независимо от нашего знания о том, что для Платона как наследника Сократа добродетель была неделимой и состояла в знании блага, эти пассажи не позволяют нам делать сильный акцент на различии между *sophrosynē* и справедливостью. Тем не менее здесь собственное определение Платона, данное в «Государстве»¹, не только с ходу отвергается, но отвергается на основе фривольной инверсии его очевидного смысла. В «Государстве» соответствующее выражение означало, что сапожник будет предан своим колодкам, солдат сосредоточится на войне, а правитель — на управлении государством, и никто не будет вмешиваться в дела другого. Здесь же посредством софистических зигзагов между деланием и изготовлением, на которые одинаково указывает двусмысленный греческий глагол, Сократ утверждает, что делать (или изготавливать) свое вовсе не означает изготовление сапожником обуви, а портным одежды для всех нас, но чтобы все мы ткали, шили и стирали себе одежду и мастерили все остальное свое имущество, — абсурд, выразительно отвергаемый Платоном в «Государстве» (369e–371b). Сократ может, разумеется, говорить, что любой, кто приравнивает *sophrosynē* к «деланию своего» в этом смысле, — тот либо глупец, либо говорит загадками, однако единственный, кто так делает, — это он сам.

Фраза «делать свое» имеет сложную историю и смысл. Несмотря на то что она приобрела известность в качестве кульминации в дискуссии Платона о справедливости, он не был ее автором. В «Тимее» он говорит о «старой доброй пословице, что делать и понимать свое и собственную самость свойственно только

¹ Также ср.: «Горгий» (526c), где это отмечается как характерная черта философа.



sophrōn», объединив третье и четвертое определения из «Хармида» в подходящем для себя виде¹. Фраза неоднократно встречается у Лисия, например, когда обвинитель одного из Тридцати тиранов (к ним принадлежал также Критий) говорит, что, вне всякого сомнения, он будет изображать себя благопристойной и порядочной личностью, не своевольным, как некоторые, но предпочитающим «делать свое»². Антидемократический смысл этой фразы явствует из самого «Государства», где Платон рекомендует это на том основании, что общество не устоит, если ремесленник или торговец, воодушевленный богатством, народной поддержкой или физической силой, попытается перейти в сословие рангом выше или один из этой (воинской) касты будет стремиться попасть в государственный совет (434a–b). В силу сказанного, со стороны Сократа было вполне естественно предположить, что Хармид услышал данное выражение именно от Крития, независимо от того, было это на самом деле или нет³. После «Государства», по зрелом размышлении, Платон отметил в «Политике» (307d–e), что, даже делая свое или занимаясь собственным делом, можно дойти до крайности, развив в себе безразличие к ближним и благополучию всего общества, а во внешних отношениях — до пораженчества и политики

¹ Тимей, 72a. Контекст здесь достаточно специфический. Непосредственная мысль Платона заключается в том, что пророки, действующие по вдохновению свыше, не в состоянии верно разобраться в своих собственных изречениях, которые нуждаются в толковании со стороны тех, кто обладает здравым умом и смыслом.

² Лисий, 26.3. Слово *σώφρων* введено чуть дальше, в 26.5. Цитаты см.: Classen C. J. Sprachl. Deut., 100 и Witte G. O. c., 43f.

³ Многие приписывали авторство фразы Критию, а Дильс — Кранц даже включили ее в собрание его фрагментов (41a). Детали см.: Tigerstedt E. N. L. of S., 537; Herter H. Festschr. Vretska, 84, прим. 3 и Witte G. O. c., 39, прим. 85. Более вероятно, что это было расхожее выражение (ср. *εὐ καὶ πάλαί λέγεται* в «Тимее»), но явно любимое Критием. По данному вопросу см.: Classen C. J. Sprachl. Deut., 99–101 (с богатой подборкой античных цитат).



мира любой ценой. Такую позицию, когда она затрагивает важные государственные вопросы, Платон сурово осуждает как тяжелейший из возможных общественных недугов. Платону доподлинно известно, что никто из тех, кто приравнивает *sophrosynē* к деланию своего, не имеет в виду, чтобы мы производили сами себе одежду и флаконы для масла. Однако настало время для нового поворота в беседе. Сократ услышал все, что ожидал от Хармида, и решил втянуть в разговор Крития. Это ему удалось за счет откровенного искажения афоризма, что подвигло его защитника на ожесточенную оборону. Хармид, мальчишеская неискушенность которого не позволила ему разгадать трюк, продемонстрировал готовность помочь Сократу, не только признав поражение, но и дерзко предположив, что его источник сам не знал, о чем говорил, так что передача эстафеты произошла со всем необходимым драматическим реализмом.

Таким образом, диалог соответствует образцу благодаря наличию поворотного пункта, когда собеседник сдается и диалог стартует с нового уровня. Это может следовать либо за позитивным предложением Сократа («Евтифрон», «Менон»), либо за сменой собеседника («Лахет», «Лисид», «Хармид»). Однако смена никогда не происходит механически. Поскольку философия Платона может быть выражена только в форме разговора между реальными, реагирующими друг на друга людьми, мы видим побочную сцену между мальчиком и его опекуном, которая забавляет Сократа как зрителя.

Четвертое определение: «делание хороших вещей» (163e). Оно отодвигается в сторону, а не опровергается вопросом Сократа о знании. Критий своими ремарками показывает, что он имеет в виду «действия, подobaющие господину», однако определение по-прежнему невероятно расплывчатое, и Критий почти сразу же его отбрасывает. Фридлендер, наверное, был прав, вообще

не считая это самостоятельным определением (Pl., II, 72 и 309, прим. 7).

Критика сократического метода. Следующий раздел содержит первую явную критику существенной части сократического метода — аргумента по аналогии. Мы ищем отличительную черту *sophrosynē*, говорит Критий, но все, что ты делаешь, — это допускаешь, что она может быть такой же, как и все остальные формы знания (165e). Ты задаешь неверные вопросы.

Это честная критика, и она принимается. Сократ может ответить только «так и есть» и делает свое обычное заявление о невежестве. Это достаточно показательно. Кажется, Платон начинает выбираться из сократической скорлупы и пробовать собственные крылья. Предупреждение против полагания на сходство при игнорировании различий неоднократно встречается в его более поздних сочинениях¹.

Пятое определение: sophrosynē как знание себя. Критий соглашается, что человек не может обладать им, не зная об этом (отрицать это значило бы отрицать то, в чем Сократ и Хармид согласились в 159a. Это означало бы также, как отметил Фридлендер (Pl., II, 72), упустить из виду (вполне очевидную) этимологическую связь *sophrosynē* с правильным расположением ума). Фактически он готов теперь утверждать, что сущность

¹ Напр., Федр, 262b. Важность этой заслуженной критики сократического метода отмечалась многими комментаторами, например, это *der erste treffende Kritik... die hier klar formuliert und ausgesprochen wird* (Leisegang H. RE, 2403); «возражение Крития, которое, несомненно, выглядит обоснованным» (Stenzel J. PMD, 36). Но когда Штенцель далее говорит, что «только синоптическая сторона более поздней Диалектики, иначе говоря, только половина, уже отпечаталась в сознании Платона», остается лишь удивляться, как в таком случае он уже может критиковать ее как неадекватную (Витте в о. с., 111 видит все несколько иначе).



sophrosynē заключена в дельфийском предписании «узнай себя» (164d). В таком случае это форма знания¹. Таким образом, Критий презентовал Сократу его же учение, что добродетель (или данная добродетель) есть знание, и даже более точно, что *sophrosynē* есть знание себя — учение из первого «Алкивиада»².

Здесь, однако, это создает клубок трудностей, о которых в «Алкивиаде» ничего не известно. Они возникают из внезапного и странного отождествления знания себя со знанием *его самого*, то есть знания, откуда следует даже еще более неожиданное заключение, что знание, которое является его предметом, есть не просто то, о чем вначале говорилось как о составе *sophrosynē*, а именно знание человека о самом себе, но должно пониматься универсально как знание о *всем* знании. В 166с Критий говорит (и повторяет это в 166е), что «среди всех прочих знаний она единственная является наукой и о самой себе, и о других науках». Отождествление «знание себя = знание *его самого*» выглядит софизмом, и часто так и называлось³, но если проследить

¹ Переходу от γινώσκειν к ἐπιστήμη (часто их различают по аналогии, соответственно, с *connaître* и *savoir*), совершенному Сократом в 165с, большое значение придает Таки (30f., 38). Читая дальше, однако, (см. в частности, [слова. — Прим. пер.] Крития в 169d–e), можно заметить вместе с Витте (о. с., 109, сравнивающим «Протагора» (352с), и «Государство» (476d–477d)), что Платон регулярно использует ἐπιστήμη просто как существительное, соответствующее глаголу γινώσκειν (в 169е γινώσις рассматривается как синоним). Это, разумеется, не ведет к двусмысленности, поскольку ἐπιστήμη имеет обертоны как практические, так и теоретические, которые отсутствуют в γινώσκειν.

² Алкивиад I, 131b, 133с. См.: Т. III, 714f. Является ли Платон автором «Алкивиада I» или нет, я использую его как надежный источник сократического учения. Согласно Дж. Беару (*Beare J. I. Essays Ridgeway*, 43f.), «Алкивиад I» должен быть написан раньше «Хармида», тогда как Фридендер (Pl., II, 80) считал, что позже.

³ Γεγρεп (Festschr. Vretska, 76f. с прим.) и Таки (32–36) ссылаются на предыдущих критиков, которые вынесли такой вер-



за усилиями Платона придать философский смысл сократической этике, то потребуете признать, что данное отождествление принимается естественно как Сократом, так и Критием и, надо предполагать, самим Платоном. Лучше всего это видно в 169e, где Критий говорит: «Если кто обладает знанием, то он знает, а когда он обладает знанием, предметом которого является оно само, то он будет знать себя». «Не спорю», — отвечает Сократ.

Рассматриваемый в структуре диалога, этот переход вполне мог явиться неизбежным следствием уже сделанных высказываний. Мы должны помнить, что он возник из определения Критием *sophrosynē* как делания хороших и благотворных вещей. В таком случае последовательность такова:

1. *Sophrosynē* есть делание хороших и благотворных вещей.

2. Специфическое мастерство врача, судоводителя и т. д. не позволяет им знать, будет ли окончательный результат их профессиональных действий полезным или наоборот (164b) (для отдельного пациента может оказаться лучше смерть или для пассажира — не добраться к месту назначения, где его может ожидать страшная участь).

3. Однако достигнуто согласие, что если некто *sōphrōn*, то ему должно быть известно, что он *sōphrōn*, то есть то, что он делает, — хорошо и благотворно.

дикт; Гертер также упоминает (с. 77) и тех, кто не нашел здесь ошибки. Его собственное решение предполагает полностью развитую теорию идей: *σωφροσύνη* есть идея, *σώφρων* — проявление (с. 79f.), а *ἐπιστήμη ἑαυτῆς* в сфере идей соответствует *ἑαυτὸν γινώσκειν* в чувственном мире (с. 81). На следующей странице, говоря о зрящем себя зрении, он даже упоминает *συμλοκῇ εἰδῶν* из «Софиста». Мне не кажется это убедительным, но, как я уже говорил (с. 152f.), пропасть между теми, кто не считает, и теми, кто считает возможным объяснять все и каждый диалог в свете зрелых и поздних работ Платона, наверное, останется навсегда.



4. Тогда это — *sophrosynē*, знание о делании хороших и благотворных вещей.

5. Отсюда в качестве уточнения предыдущего определения, что это делание хороших и благотворных вещей, следует, что это знание о самом знании. Человек, который им обладает, несомненно, знает себя по крайней мере в этом отношении: то есть он будет и *sophrōn*, и знающим об этом¹.

Сократ добавляет, что знание о знании с необходимостью подразумевает знание о невежестве. Только его обладатель может знать, что он знает, а чего не знает, и только он может установить, что другое лицо знает, а чего не знает, хотя думает, что знает. Эхо «Апологии» (21d) узнается безошибочно и снова показывает, что, независимо от исхода дискуссии, для Платона идеал *sophrosynē* воплощен в самом Сократе. Однако его пытливый ум не может на этом остановиться. Как был возможен такой феномен, как Сократ? Что значит говорить о знании знания и невежества? В любом случае этому нет параллели в другой познавательной или эмоциональной активности: мы не говорим о слухе, который слышит себя, о страхе и желании, которые страшатся и желают сами себя, и можно усомниться в том, что в природном мире нечто (например, жара или движение) может быть объектом своего собственного действия (167c–168a). Это, однако, серьезные вопросы, на которые Сократ у Платона не чувствует себя способным ответить решительно.

Замечательно видеть, как в уме Платона начинают вырисовываться проблемы, впоследствии приобретшие

¹ Сократ мог бы добавить, как он делает в другом месте, промежуточную посылку, что именно посредством σωφροσύνη человек есть σώφρων (Протагор, 332a–b: οὐκοῦν σωφροσύνη σωφροῦσιν); однако вряд ли это необходимо. Отметьте также, что греческая идиома для «не знает, что он σώφρων» звучит, как «не знает себя, что он σώφρων» (ἀγνοεῖ δ' [в тексте оригинала δ' пропущена. — Прим. пер.] ἑαυτὸν ὅτι σωφρονεῖ, 164c).



огромную важность. «Великим человеком», которого в данном случае не хватает Сократу (169a), оказался Аристотель, доказавший невозможность самовоздействия на основе учения о потенциальности и актуальности: то, что причиняет изменение или движение, должно быть актуальным по отношению к изменению, которое будет причинено (нагревающее должно быть горячим; чтобы учить геометрии, требуется ее знать, «и вообще, то, что нечто порождает, уже обладает формой»), а то, на что оказывается воздействие, должно быть в этом состоянии только потенциально. Следовательно, говорить о чем-то как о предмете собственного воздействия предполагает абсурдность того высказывания, что оно пребывает одновременно в акте и в потенции по отношению к одному и тому же изменяющему воздействию. Это было уточнение в отношении самого Платона, который в зрелости твердо верил в самодвижение, отождествляемое с жизненной силой (*psyche*), как источник всего остального, и данное отличие между двумя мыслителями обусловило разницу между их концепциями божества¹. Никакого намека на эти грандиозные следствия здесь нет, и только высказывается замечание, что концепция самовоздействия невероятна, однако, возможно, не исключена.

Некоторые подвергали сомнению целесообразность отнесения сюда эмоций. Разумеется, можно говорить о страхе перед страхом (т. е. проявлением трусости), и стареющий человек может, в отличие от Софокла, сожалеть об угасании желания². Однако неверность приведения подобных примеров чего-то воздействующего на самоё себя вызвало придирку Аристотеля, когда он показал несостоятельность разговора о враче,

¹ Аристотель. Физика, 8.5; Платон. Федр, 245с; Тимей, 89а; Законы, 895е–896а. Чернис (АСРА, 435) считал возможным, что в «Хармиде» Платон уже принял концепцию самодвижения.

² Ср. четверостишие Гёте, которое цитирует Таки (с. 45): «Gib.... die Macht der Liebe, gib meine Jugend mir zurück».



лечащем самого себя (Физика, 192b24): фактически одна вещь (его ум, знающий медицину) воздействует на другую (его тело). Аналогично желание, имеющее предметом желание, отличается от его предмета, желания женщины. Даже если Платон не мог это сформулировать, как Аристотель, в некоторой степени он это уже сознавал, однако трудно судить наверняка.

Поскольку никто из собеседников не может решить, возможно ли знание о знании, они, допустив, что возможно, переходят к вопросу о том, была ли бы в нем какая-то польза. Фактически способ, которым Сократ доказывает его бесполезность, состоит в том, чтобы показать, как он сам вначале его охарактеризовал (ὁ ἐξ ἀρχῆς ὑπετίθεμεθα, 171d), — его невозможность. Он считал его своим собственным даром правильной оценки масштаба и границ знания — и своего, и других людей, способностью настолько драгоценной, что благодаря ее присутствию оракул объявил Сократа мудрее остальных людей. Однако обладатель знания, единственный предмет которого — оно само, не будет способен на это только на основании одного этого знания. Он может, уже зная, например, геометрию, обнаружить, что его *sophrosynē* помогает ему испытать претендента на знание, но сама по себе она бесполезна. Та идея, что можно распознать знание, не зная, о чем это знание — знать, что человек *знает*, не зная, *что* он знает (170c–d), — и распознать невежество, не зная, что это невежество в математике или в чем-то, абсурдна, но это не значит, что нам не удалось уловить, о чем говорит Платон. В этом диалоге он поднимает и зондирует проблемы, не пытаясь их решить. Когда в «Меноне» Сократ своим привычным методом подводит мальчика к признанию собственного невежества, то мальчик очень хорошо знает, в чем именно он невежествен и тем самым получает помощь и мотивацию это узнать (см., в частности, 84b–c). Но там его последовательные состояния ума объясняются учениями о пред-



существовании и припоминании, которых в «Хармиде» еще нет¹.

Характеристика *sophrosynē* как знания о знании и других «знаниях», предложенная Критием, у которого ее перенимает Сократ (хотя в своем аргументе о ее бесполезности он придерживается единственного числа), звучит странно. Может быть, как предположил Таки (с. 39), Критий сделал это добавление бездумно, просто чтобы вставить буквальный антитезис на софистический лад². В любом случае дискуссия показывает, что это не может означать «знание о науках», как обычно понимается, но только знание о том, что, скажем, астрономия есть наука, без какого-либо знания ее предмета³.

Шестое, и последнее, определение: знание добра и зла. Если бы знание о знании и невежестве действительно означало то, что изначально предполагал Сократ, следовало бы ожидать от него гарантии благоденствия индивидуумов и государств, и одно из

¹ Другие, как фон Арним и в последние годы особенно Эрбсе, Унтерстейнер и Гертер, считали «Хармида» объяснимым только на фоне учения об идеях (относительно Гертера см. выше), а согласно Витте, также на фоне «эзотерической философии» Платона (о. с., 123, со ссылкой на работу Кремера и Гайзера). Я не вкладываю никакой особый платоновский смысл в *διαρείν*, использованное в 169a и 170a, рассматривая его как «простой сократический смысл диалектики, еще вполне свободной от платонического *διαίρεσις*» (Stenzel J. RE, 2. Reihe, v. Halbb., 863. См. также: Т. III, 310, 689–690).

² Несомненно, важно, что это определение высказывает в 166c и повторяет в 166e Критий. Только затем его подхватывает Сократ в 167b–c. («Sokrates» у Гаусса в «Handkomm.» (1.2.101), строка 3 — это серьезная ошибка).

³ 170a6–8. Я многим обязан обсуждению «Хармида», принятому Таки, однако трудно согласиться с тем, что, используя множественное число, Платон намеревался указать, что «знание, что человек знает», бессмысленно, если только человек не знает то, что он знает (с. 64).



лучших мест в диалоге (или, по крайней мере, самое актуальное на сегодняшний день) — это живое описание общества, действующей силой которого являются только специалисты, и никому не позволено браться за выполнение задачи, требующей технической подготовки, начиная от сапожного дела или ткачества и заканчивая государственным управлением, если при надлежащей квалификации ему недостает того, что существенно для благополучия: знания не только средств, но и целей. Так, сократическая диалектика заставляет Крития собственными устами выразить Сократову концепцию знания, способного обеспечить нам хорошую и счастливую жизнь: это знание, посредством которого мы различаем добро и зло, или, говоря более сократическим, нежели библейским языком, отличаем поистине благотворное от бесполезного или вредного. Предыдущее рассуждение запретило им называть это *sophrosynē*, так что диалог как поиск сущности этой добродетели заканчивается неудачей, приводя к неприемлемому заключению, что *sophrosynē* не является благом. Так было и в «Лакхете», по другому основанию — мужеству (тоже как рецепту счастья), оказавшемуся знанием добра и зла, что, однако, делает его добродетелью в целом, в отличие от части включая (следует заметить) *sophrosynē* (199d). «Хармид», как и другие ранние дефиниционные диалоги, своей очевидной неудачей заставляет повторить сократический урок, что добродетель едина и состоит в знании: знании себя и того, что является добрым, полезным и благотворным, и наоборот — по существу и без исключений. С этим убеждением Сократ жил и умер. Он никогда не мог утверждать позитивным образом, что обладает этим знанием, лишь убеждая своих друзей присоединиться к его поиску как самому достойному в жизни занятию (ср. т. III, 668ff.). Платон был решительно настроен сделать это открытие, но вначале он должен вывести и осмыслить философские следствия простой практической этики



Сократа. Поднятые здесь вопросы о знании кажутся двусмысленными, если не фиктивными, и наиболее естественное заключение состоит в том, что сам Платон находился еще на ранней стадии преодоления трудностей, которые возникают при попытке осмыслить все следствия сократической веры в то, что добродетель есть знание.

Урок диалога: что есть знание о знании? Наконец, иногда спрашивают, как в современных терминах выразить это знание о знании, которому в диалоге уделено столько внимания? Является ли это «теорией познания» или эпистемологией в нашем смысле слова? (Так, например, полагает Тэйлор, PMW, 54.) На этот вопрос ответа нет, поскольку Платон не имеет в виду никакую определенную концепцию: он сам вникает в данный предмет и взвешивает разные возможности. Вопрос, из которого произрастает сама идея, определенно не указывает на теорию знания. Это вопрос о том, как человек может знать, что делает что-то правильно, ведь только зная это, он обладает *sophrosynē*. Это напоминает о более позднем убеждении Аристотеля, что добродетельность действия¹ состоит не просто в самом действии, а в характере действующего: он должен действовать не наобум, а «осознанно, на основе взвешенного выбора, с непреклонностью и твердостью» (Никомахова этика, 1105a28). При этом последнее условие для него, как и для Сократа, зависит от первого. Тем не менее по мере разворачивания дискуссии Платона вроде бы действительно начинает интересовать идея знания о знании (или о различных «знаниях») как знания природы и предпосылок самого знания, на которых строится эпистемология, если бы такая наука существовала. Это были первые всплески интеллектуального любопытства,

¹ То есть для того, чтобы оно осуществлялось *δικαίως καὶ σωφρόνως*.



которые дальше, в «Тезтете»¹ и «Софисте», побудили его заняться поиском сущности самого знания, рассмотреть его отношение к ощущению и мнению, возможность ошибки и другие вопросы этого круга. Он еще заложит основы изучения эпистемологии, но не теперь. Здесь, выполняя требование Сократа, мы должны вернуться с этих манящих проселков к поиску правильной жизни и знания, на котором она зиждется. Эту *sophrosynē* ни Платон, ни какой-либо другой грек не могли отождествлять с эпистемологией, даже если бы знали о такой вещи.

7. «ГИППИЙ БОЛЬШИЙ»

Аутентичность. Подлинность «Гиппия большого» (называемого так потому, что он длиннее второго одноименного диалога) в античные времена не подвергалась сомнению, и он входил во Фрасиллов канон. Однако с начала XIX в. его попеременно то критиковали, то защищали с одинаковой силой². Многие аргументы, которые при этом использовались, относятся к разряду субъективных, вроде «недостойный Плато-

¹ В «Тезтете» (200b) понятие о τῶν ἐπιστημῶν καὶ ἀνεπιστημοσύνῳ [в тексте оригинала вместо ἀνεπιστημοσύνῳ стоит ἀνεπιστημοσύνη. — Прим. пер.] ἐπιστήμη повторяется устами воображаемого высокомерного обличителя. Трактовку знания о знании и невежестве в «Хармиде» на должное место ставит Кэмпбелл в «Theaet.», xxii: «...проблема просто второстепенная и трактуется парадоксально и буквально».

² Удачный и краткий обзор спора об этом вплоть до 1953 г. см.: Soreth M. H. Mai., 1–4. Вся ее работа — это мощная защита его подлинности. Ссылки на обе стороны даны в: Friedländer P. Pl., II, 316f., прим. 1 (1964), и Hoerber R. G. // Phron., 1964, 143. Адекватное представление о фактах и фантазиях за и против можно получить, сравнивая работы Tarrant D. H. Maj., 1928 и CQ, 1927 (против) с Grube G. M. A. // CQ, 1926 и CP, 1929 (за). Последние защитники подлинности — Р. Робинсон, Кромби, Райл и Дж. Малколм. См.: Malcolm G. // AGPh, 1968, 189 с прим. 2.



на». По словам Гаусса, автор не обладал достоверным ощущением стиля юного Платона, и Гиппий получился чересчур глупым. Дороти Таррант отмечает «путаницу и странность языка», а также вместе с другими склонна интерпретировать совпадения языка или содержания с другими диалогами как имитацию со стороны неизвестного писателя (читая Платона достаточно интенсивно, чтобы о нем писать, можно усвоить хотя бы одно: это был закоренелый повторитель самого себя — вплоть до монотонности). Тесная вербальная параллель у Аристотеля (Тописка, 146a21) с «Гиппием большим» (298a) отвергается Таррант как «ненадежное указание на то, что он был знаком с „Гиппием большим“», тогда как для Росса это была чистая аллюзия, а для Грубе — очевидное заимствование¹.

Скептики расходятся в отношении датировки создания подделки. Таррант следует Вилаговицу, полагая, что это было сочинение молодого ученика Академии при жизни Платона; Поленц относил его ко временам Аристотеля, тогда как Жигон и Гаусс (оценивавший его весьма презрительно) — к эпохе эллинизма². Здесь же он будет рассматриваться как сочинение Платона, но читатель должен знать, что с этим согласны далеко

¹ См.: Tarrant D. H. Maj., x; Ross W. D. PTI, 3f., Grube G. M. A. // CQ, 1926, 134f. и 147. Аналогично Таррант (хv) предположила на основании параллели у Ксенофонта в «Воспоминаниях о Сократе» (4.4.5), что автор «Гиппия большего» знал «Memorabilia», тогда как Тэйлор (PMW, 29) полагал, что Ксенофонт скорее всего имел в виду вступительные ремарки из «Гиппия».

² Или, по более колоритному выражению Гаусса, «эллинистической кухней литературных подделок» (Handk., 1.2.208, где цитируется Жигон). По поводу молодого современника Платона см.: Wilamowitz U., von. Pl., II, 328f.; Tarrant D. H. Maj., xvi и lxv // CQ, 1927, 87 («молодой человек, близкий к Платону, возможно, ученик Академии»). Вызывает некоторое удивление, что подобный молодой человек мог бы написать *reductio ad absurdum* онтологии «Федона» (Tarrant D. L. c.; ср.: Grube G. M. A. // CQ, 1926, 141), и тем более то, что он даже не знал хорошо греческий (CQ, 1927, 84, по поводу 286d).



не все. Если, в свою очередь, позволить себе быть субъективным, то один из самых убедительных штрихов — это занятный прием вполне в духе Платона и вряд ли доступный для подражания, когда Сократ преподносит свою суровую критику в адрес Гиппия в виде возражений, выдвигаемых таинственным персонажем против него самого, благодаря чему не рискует показаться сколь-нибудь неучтивым со своей стороны. «Что же это за грубиян, который вплетает столь презренные вещи, как горшок, в серьезную дискуссию?» — спрашивает с неуместным негодованием Гиппий (288d); именно такого сорта ремарка в другом месте адресуется самому Сократу (ср.: Горгий, 491a). «Ты с ним не знаком», — говорит Сократ (290e), и в конце (304d) оказывается, что это его близкий родственник, живущий в том же доме. Другая сократическая черта данного персонажа состоит в том, что, когда кажется, что поиск определения терпит неудачу, он сам делает позитивное предложение (293d). Когда Гиппий надеется, что слабость аргументации может ускользнуть от этого человека, Сократ отвечает, что даже в таком случае она не ускользнет от человека, перед которым ему было бы очень стыдно обнаружить свой недостаток, а именно от него самого. Для читателя игра закончилась задолго до этого, хотя повторное появление анонимного персонажа в конце, что бы ни говорили некоторые критики, обставлено мастерски. Сократ, оказывается, восхищается риторикой софистов и хочет научиться им подражать, но, когда он воздает ей хвалу, его неугомонное *alter ego* всегда сбивает его с толку и подводит¹.

Это и другие суждения по поводу диалога покоятся на допущении, что, противопоставляя характеры и методы Сократа и того единственного софиста, которого

¹ Этот прием оценил Шталлбаум, назвав его «*ratio... in qua explicanda miramur sane quod viri docti adeo se torserunt*» (Menex. etc., 178).



он не уважал (т. III, 425), Платон позабавил себя тем, что написал небольшую комедию. При этом что бы мы ни думали о ее достоинствах¹, получилось то, что получилось, — бурлеск о Гиппии как черством и недалеким человеке с непробиваемым самомнением и чрезвычайно падком на лесть.

Датировка. Она также озадачивала ученых по той причине, что, обладая всеми признаками раннего сочинения, диалог тем не менее содержит концепции, в целом относимые к более позднему периоду, в особенности учение об идеях, как оно предстает в «Федоне» и позже². Стилистические соображения показывают то же самое несоответствие. Фридлендер отметил, что статистика фон Арнима помещает его между «Пиром» и «Федоном», «хотя по своей структуре он близок не к этим зрелым произведениям, но к группе

¹ Грот в придирчивой заметке (Pl., I, 364, прим. а) нашел его «неуместным и неподобающим», неблагоприятно сравнив с «Облаками» Аристофана. Он видел его корни в историческом соперничестве между Сократом и Гиппием, отраженном в их «язвительном противостоянии» в «Воспоминаниях» Ксенофонта (4.4.5–25). Хотя тот разговор и не особенно язвителен, это, возможно, лучше, чем видеть в Гиппии у Платона маску его современников Исократ и Антисфена, как это делали некоторые (см.: *Dümmeler F. Akad.*, 52ff.). О самом Гиппии см. т. III, 425–433.

² «Для автора „Гиппия“ содержание „Менона“, „Федона“ и „Пира“ было уже прочно устоявшимся» (*Dümmeler F. F. Ak.*, 61). Расхождение также приводилось в качестве свидетельства подложности. Так, Моро полагает (REG, 1941, 41), что, несмотря на то что содержание является *intégralement et adéquatement platonicien*, оно не может принадлежать Платону, поскольку, хотя и написано в сократическом жанре, указывает на учения, разработанные после его сократического периода и даже позже средних диалогов. Таким образом, это *une œuvre d'école exécutée dans le style des premiers dialogues platoniciens*. Однако что за странная причуда — воскресить ранний сократический стиль Платона после того, как им были написаны не только «Федон», «Пир» и «Государство», но и «Политик», «Филеб» и «Тимей», ради того, чтобы изложить идеи всех этих сочинений!



апоретических диалогов». Именно к этой группе он причисляется здесь, и его философское содержание будет обсуждаться в подходящем месте.

Драматическая дата. На нее прямых указаний нет. Поскольку Гиппий уже успешен и знаменит, редакторы Джоуитта (I, 561) считают невозможным, чтобы разговор состоялся до, скажем, 435 г. Тэйлор (PMW, 29) заметил, что его присутствие в Афинах предполагает мирное время, и поскольку официальный визит Горгия (т. III, 61) уже в прошлом (282b), это должно было состояться после 427 г., следовательно, во время Никиева мира (421–416 гг.).

В очередной раз возникает необходимость исследовать значение и сферу применения греческого слова, не совпадающие с английскими. Это касается *kalon*, обычно переводимого как «красивое» или «красота», откуда следует его чисто эстетический смысл, но фактически он шире. Еще при жизни Платона и раньше слово применялось не только к красавцам, красавицам, глазам, лодыжкам, платьям, зданиям и т. п., но и к гаваням, лагерям, знаменам, репутациям и поступкам. О своемвременном прибытии говорилось «прибыть в *kalos* время», иногда слово использовалось с инфинитивом («мне *kalon* умереть»). Соответствующее наречие *kalōs* всегда имело не связанный с чувственным смысл «хорошо» или «правильно»: хорошо жить, хорошо говорить, хорошо путешествовать и т. п., указывая на правильность действия в техническом или моральном смысле. Его отношения с *agathon* были столь тесными, что в целях обобщения своего идеала блага и благородства греки придумали сложное существительное *kalokagathia*, но это был случай частичного смыслового совпадения, а не синонимии: *agathon* не имело эстетического содержания и всегда, по сути, сохраняло, даже в таком общем выражении, как «хороший человек», что-то от



относительного понятия «быть хорошим в каком-то деле или задаче, результативным», что подразумевается в выражениях «хороший плотник», «хороший теннисист», «умелые руки». *Kalon* обычно имело абсолютный смысл¹, хотя «*kalon* для того или иного» иногда встречается даже не на страницах Платона².

Мы тоже используем «прекрасное» вне чисто эстетической сферы и говорим о прекрасном характере, прекрасном бегуне или красоте святости, но сознавая тот момент, что в дополнение к их моральному или техническому отличию они затрагивают наши чувства способом, аналогичным воздействию пейзажа, поэмы или сонаты. Говорить, что кто-то обладает хорошим характером или он хороший бегун, — не одно и то же, и многое из сказанного Сократом и одобренного Гиппием о том, что есть *kalon*, мы бы не сочли относящимся к красоте, однако не просто по причине глупости Гиппия³.

Диалог (прямая драматическая форма)

Сократ встречается Гиппия, вновь посетившего Афины после долгого отсутствия⁴, когда он выполнял

¹ Аристотель считал это существенным отличием двух понятий. См.: *Метафизика*, 1078a31 (т. III, 257, прим. 1); *Евдемова этика*, 1248b18, *Риторика*, 1390a1, *Никомахова этика*, 1207b28. Платон, вероятно, согласился бы с ним, что *καλόν* — более широкий термин. То, что *ἀγαθόν* есть *καλόν*, он говорит неоднократно (*Тимей*, 87c; *Лисид*, 216d).

² Ксенофонт использует *κάλλιστος τρέχειν* (*Анабасис*, 4.8.26) и *καλὸν ἐς στρατίαν* (*Киропедия*, 3.3.6), и так же, как Платон в «Гиппии большем» (295c), *καλὸς πρὸς δρόμον* и *πρὸς πάλην* (*Воспоминания о Сократе*, 3.8.4).

³ Об альтернативном переводе «прекрасный (fine)», который иногда может быть предпочтительнее «красивого», см. т. III, 257.

⁴ В «Воспоминаниях о Сократе» (4.4.5) Ксенофонт говорит о том, что Гиппий встречается Сократа в Афинах, где долго не появлялся. Таррант (H. Maj., xv) считает, что «автор „Гиппия большего“



дипломатические миссии в разных частях Греции. Сократ подбивает его похвастать своими достижениями на прибыльном поприще софистики наряду с участием в разнообразных государственных делах. Куда уж там древним мудрецам, которые не понимали, что суть мудрости состоит в зарабатывании денег! Обсудив, как Гиппия принимали в Спарте, Сократ ухватился за приглашение выслушать его «прекрасную и хорошо сочиненную речь» о «прекрасных привычках, которые должен приобрести молодой человек», чтобы приступить к главной теме. Недавно, когда Сократ похвалил некоторые особенности речи как красивые и осудил другие как скверные, один докучливый и упрямый приятель спросил его, на каком основании он это делал. Известно ли ему, что такое «прекрасное»? Как здорово, что появился Гиппий¹, который благодаря своей превосходной мудрости без труда просветит Сократа, как ответить на этот вопрос. После этого Сократ получает разрешение говорить и отвечать от имени этого неприятного типа², подражая его грубым манерам, которые сам он, разумеется, не мог бы себе позволить.

знал Ксенофонта»; Тэйлор (PMW, 29) — что пассаж Ксенофонта мог быть навеян вступлением к «Гиппию большому». На этот вопрос ответа нет, и теперь можно также отметить, что существует множество тесных параллелей между Ксенофонтом и данным диалогом. Ср., в частности, «Воспоминания» (3.8.4) и «Пир» (5) с разделом 295с; «Воспоминания» (4.6.8–9) с разделом 296d–e. Сорет (H. Mai., 18, прим. 2 и 48, прим. 2) особенно горячо выступает против любого предположения, что «Гиппий больший» был заимствованием. См. также: Т. III, 498.

¹ εἰς καλὸν ἥκεις (286d). Также εἰς καλὸν ὑλέμνησας на несколько строк выше, и ср. σοὶ... οὐκ ἂν πρέλοι в дискуссии о красоте как τὸ πρέλον (291a). Такое удачное использование небольшой игры слов подчеркивает легкий и юмористический характер диалога.

² В 287b Сократ говорит, что (в буквальном переводе) он «станет тем человеком». Гиппий понимает это как «сыграть его роль», но на самом деле ему было достаточно оставаться собой.



Итак, вначале, выслушав речь Гиппия о «прекрасных» обычаях, тот человек заставил бы его согласиться, что подобно тому как справедливость делает людей справедливыми¹, а мудрость мудрыми, так и красота делает вещи прекрасными, и все эти качества существуют. Но что же есть красота, что составляет ее или «прекрасное»? Гиппий понимает вопрос как «что же прекрасно?», а не «что есть прекрасное?», то есть как свойство, и, подобно многим другим жертвам Сократа, приводит пример: «Прекрасная девушка прекрасна»². Но прекрасна и прекрасная кобылица или даже отлично сработанный кухонный горшок — гладкий, круглый и хорошо обожженный. Гиппий нерешительно замечает, что этот эпитет можно применить к горшку, но не в сравнении с девушкой или другими вещами, называемыми прекрасными. Это рискованное допущение. Стоит заговорить о сравнении, и нам придется признать, что девушка некрасива по сравнению с богиней в той же степени, что и горшок по сравнению с девушкой. Все, что мы можем назвать прекрасным, в определенном контексте будет безобразным, тогда как «прекрасное само по себе», то, что наделяет эти индивидуумы красотой, может быть только прекрасным и не иначе.

Начиная улавливать, о чем речь, Гиппий предполагает: «...то, что, будучи добавленным к некой вещи, делает ее прекрасной», — это золото. На вопрос, почему в таком случае Фидий сделал статую Афины не целиком из золота, а отдельные части тела — из слоновой кости,

¹ Буквально: «справедливые люди справедливы благодаря справедливости» и т. д. Относительно дательного падежа см. выше.

² Буквально «есть красивое нечто» в соответствии с греческой идиомой, когда атрибутивное прилагательное с существительным женского рода имеет женский род, но предикативное — средний (см.: Jowett B. I, 563, относительно этой и других трудностей перевода различных греческих выражений для «красоты»). В таком случае ошибка Гиппия не столь серьезна.



глаза же — из камня, он ответил, что все они прекрасны, если подходят для своего окружения. Фактически «все, что подходит (подобает, соответствует) для чего-то, делает эту вещь прекрасной» (290d)¹. Сократ получает шанс добиться от Гиппия согласия (разумеется, только чтобы защититься от своего вульгарного родственника, которому бы совершенно «не подобало» общаться со столь важной персоной, как Гиппий), что размешивать прекрасный суп в действительно прекрасном горшке будет прекраснее ложкой из смоковницы, нежели из золота, которой можно разбить горшок, в результате чего будет испорчен вкусный суп и залит огонь.

В таком случае у Гиппия есть новая блестящая идея, как уговорить этого спорщика раз и навсегда. Самая прекрасная, отличнейшая вещь для человека в любых обстоятельствах, которая никогда никому не покажется безобразной, — это дожить до глубокой старости в богатстве, здоровье и почете, а после смерти — чтобы дети организовали пышные похороны, как он прежде сделал это для своих родителей. Такой ответ наталкивается на те же возражения, что и высказанные ранее, поскольку для некоторых героев славная смерть в юности прекраснее жизни до глубокой старости, а если она еще и подпорчена трусостью, то на самом деле будет безобразной и позорной². Здесь мы доходим до стандартного поворотного пункта сократического диалога —

¹ Смысловой ряд использованного здесь слова (πρέλον), которое в большинстве случаев лучше всего передается как «подходящее», начинается с того, что подобает лицу или классу морально или из благоразумия («смертные мысли подобают смертным», «как подобает говорить рабам», «поступки, более подобающие варварам, чем грекам», «его скромность подобала его юности» и т. п.), и заканчивается тем, что подходит внешним образом, что «идет» человеку из одежды или личных украшений. Гиппий, пока еще привязанный к καλόν в понимании внешней красоты, истолковывает ее в последнем смысле (294a).

² Можно напомнить волнующий пассаж из «Апологии» (28b–d).



признания поражения, за которым следует новый старт на основе предположения, сделанного уже не первоначальным ответчиком, хотя естественно, Платон как художник в каждом случае меняет литературную форму. Это не Гиппий — Боже упаси! — объявляет себя побежденным. Дайте ему несколько минут спокойного размышления, и он непременно найдет ответ (295a). Но нет, Сократ чувствует, что должен признать поражение перед своим ужасным родственником, который, однако, сжалившись временами над его невежеством, выдвигает собственное предложение. В данном случае он попросил бы их рассмотреть, не является ли ответом уже сделанное предположение о том, что красота состоит в пригодности.

Это, однако, не выдерживает вопроса Сократа: заставляет ли то, что годится (или «подходит»), вещи *казаться* или действительно *быть* красивой? Гиппий вначале думает первое, поскольку одежда, которая идет или хорошо сидит, может даже нелепую фигуру заставить выглядеть красиво, но когда его внимание обращается на то, что в таком случае красота выступает чем-то обманчивым, он решает, что и то и другое. Тогда то, что обладает красотой, должно всегда выглядеть красивым. Но это не так. На самом деле поистине красивые (прекрасные, хорошие: *kalon* все это включает) законы и обычаи не всегда кажутся всем таковыми, но причиняют из-за невежества больше бед и раздоров, чем что бы то ни было. Поэтому пригодность должна либо быть тем, что делает вещи на самом деле красивыми, — и в таком случае это искомая красота, но не то, что заставляет их *казаться* красивыми, — либо это то, что заставляет их *казаться* красивыми, но в таком случае это не красота, которую мы ищем. Поскольку Сократ решает в пользу последнего, получается, что они вновь сбились со следа.

Затем Сократ делает попытку от своего имени. Что если красота состоит в полезности (τὸ χρήσιμον)? Так



говорится о глазах, если они полезны нам для зрения, о теле как способном к бегу или борьбе, о животных, средствах передвижения, инструментах, даже законах и обычаях: все называется *kalon* в той мере, в какой оно полезно. Кроме того, полезность зависит от способности или силы, поэтому сила прекрасна, а бессилие безобразно. Определенно, это звучит привлекательно для Гиппия, с точки зрения которого политическая власть — прекраснейшая из вещей, а ее отсутствие безобразно и постыдно, но Сократ по-прежнему испытывает сомнения. Сила и способность нейтральны. Многие обладают силой и умением делать плохие вещи, и делают их по заблуждению, через недостаток мудрости. «Полезность и сила» должны быть «во благо», или, одним словом, «благотворны» (τὸ ὠφέλιμον). Однако «благотворный» значит «причиняющий благо», а причина и ее следствие — не одно и то же. Поэтому, если красота благотворна, она сама по себе не есть благо, как и благо не прекрасно.

Гиппий хотел бы остаться в одиночестве и, поразмыслив, найти верный ответ, но Сократу не терпится, и он предлагает новую возможность. Красота есть то, что доставляет нам радость, — не любую, а ту, что испытывается посредством слуха и зрения. Сюда относятся все природные и искусственные красивые вещи, включая музыку, словесность и, возможно, законы и обычаи. Остальные удовольствия, такие как еда, питье и половая жизнь, мы можем исключить на том основании, что, несмотря на их приятность, никто бы не назвал их прекрасными, поэтому наше новое определение таково: «прекрасное есть та часть удовольствия, которую мы получаем посредством зрения и слуха».

Верная сократическому образцу, эта последняя попытка должна разделить судьбу всех остальных. Тезис отвергается в ходе достаточно сложного и замысловатого аргумента, который заключается в следующем.



То, что приятно посредством зрения, не является приятным посредством слуха, и наоборот, но каждое доставляет удовольствие само по себе и оба вместе. В качестве прекрасных их выделяет не то, что это удовольствия, ведь другие — также удовольствия. Должно быть некоторое иное качество, которое они разделяют друг с другом, а другие удовольствия — нет. Таковым не может быть их видимость или слышимость, поскольку у этих качеств нет точек соприкосновения. Не может это быть и такое свойство, которое принадлежит им вместе, но не каждому в отдельности. Здесь следует отступление, поскольку Гиппий отрицает возможность существования такого свойства: если два человека справедливы, каждый в отдельности также должен быть справедлив. Сократ возражает, приводя пример из области чисел: пара индивидуумов, взятых вместе, — это два, тогда как каждый в отдельности — не два, а один. Затем он возвращается к основной мысли. Такое свойство, как принадлежность к «удовольствиям для слуха и зрения», подобно двоичности, принадлежит обоим вместе, но не каждому в отдельности. Так что это не может делать их прекрасными, в противном случае оба были бы прекрасны, но не каждый в отдельности, тогда как красота, подобно справедливости, относится к разряду качеств, которые ранее Гиппий называл свойственными двум индивидуумам вместе только тогда, когда каждый обладает ими в отдельности. Если в таком случае мы выделяем зрительные и слуховые удовольствия как прекрасные, то не *потому*, что они доставляются посредством зрения и слуха. Что же тогда (повторит неумолимый дознаватель) делает их прекрасными? Сократ может предположить только то, что, в отличие от еды и любовных утех, это самые *безвредные* удовольствия¹. Потому, скажет дознаватель, ваше

¹ Приятные запахи также доставляют безвредное удовольствие, и по этой причине включаются в состав «истинных»



новое определение красоты сводится к «благотворному удовольствию», но, поскольку здесь вновь применяется слово «благотворное», возникает то же возражение, что и в прошлый раз.

Гиппия раздражает это логическое дробление, «шелуха и обрывки речей»¹. Он знает, что на самом деле прекрасно и ценно — это произнести изящную и убедительную речь в суде или на заседании совета. Сократ был бы рад с ним согласиться, но его смущает перспектива снова встретиться дома со своим занудой-родственником, который только выберет его за то, что он признал некую речь прекрасной, по-прежнему не зная, что такое красота.

Комментарий

Общие замечания. Этот диалог — еще один пример сократического метода поиска определений вместе с собеседником, предпринятого теперь в отношении понятия красоты, одновременно изображающий столкновение Сократа с крайне самодовольным и ранимым софистом. Попытаться вычленив одну из этих мастерски переплетенных тем и сделать ее «подлинным предметом» значило бы нанести вред замечательному произведению искусства.

Первое определение: «пригодное». Метод реализуется по стандартной схеме. Гиппий, подобно Евтифрону и Лахету, является «специалистом», который может рассказать Сократу то, что он хотел бы знать. Софист путает пример с определением, что корректируется, и далее

удовольствий в гораздо более позднем «Филебе» (51b; ср.: Государство, 584b). В настоящем описании, однако, они вместе с едой и любовными утехами отнесены к некрасивым удовольствиям (299a).

¹ Пер. А. В. Болдырева.



предлагается несколько определений — одни до, а другие после предложения самого Сократа, — приближающихся в той или иной мере к сократической и платонической концепции искомого качества. Собственный ответ Сократа предлагается и отмечается только с помощью словесной уловки, и в конце он выглядит разочарованным в их неудаче. Кроме увековечения метода своего наставника, на этот раз изображенного в наиболее игривом расположении духа, Платон всерьез опробует некоторые идеи о том, что было существенным в греческой концепции красоты, на самом деле охватывавшей как эстетические, так и моральные особенности. Его более поздний ответ, что и красота, и благо совмещаются в определенном порядке (*kosmos*), достигаемом посредством меры¹, пропорции, симметрии, подобно тому как в числе заложен секрет красоты музыкального созвучия, пока еще совсем отсутствует.

То, что вначале Гиппий путает пример с определением («Посмотри на красивую девушку — вот тебе и красота»), — это стандартная формулировка, изображенная и как слишком узкая (аргументом *et alia*: кобылы и лиры также бывают красивы), и посредством аргумента *et idem non*: красивое частное проявление может также являться (относительно) безобразным. Об этом говорилось как о признаке отступления от остальных сократических диалогов и присутствия на заднем плане зрелой онтологии Платона из «Федона», «Пира» и «Государства»², где частные проявления

¹ Политик, 284b: τὸ μέτρον σφύζουσαι (sc. αἱ τέχναι) πάντα ἀγαθὰ καὶ καλὰ ἀπεργάζονται; Филеб, 64e: μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι; Тимей, 87c: πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον.

² См.: Moreau J. // REG, 1941, 27f., и независимо об этом говорится в: Malcolm J. // AGPh, 1968, 191f. Моро видит все учение, Малколм — «значительный шаг в его направлении». По его словам, на этом аргументе Платон «переходит от логики к онтологии». Однако, несмотря на то что Малколм явно противопоставляет «Гиппия большего» «Евтифрону» и «Ллахету», он не упоминает



противопоставляются трансцендентным идеям; однако здесь сказано не больше, чем в «Евтифроне» («тогда одни и те же вещи были бы и благочестивыми, и нечестивыми», 8a) и «Лахете» (192cff.), где «стойкость» (предложенная как определение мужества) показана не более прекрасной, чем безобразной. Даже Сократ у Ксенофонта говорит, что одна и та же вещь может быть и красивой, и безобразной, на основании чего можно уверенно судить, что Платон почерпнул это у самого Сократа (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, 3.8.6–7).

Вторая попытка (золото), хотя и звучит смешно, в действительности свидетельствует о некотором понимании разницы между тем, «что прекрасно», и тем, «что делает вещи прекрасными», но сразу же показывается, что универсальным образом она неприменима, и далее следует переход к *первому определению*, которое удовлетворяет сократическому критерию всеобщности (290d): «То, что годится или подходит для какой-то вещи, делает ее прекрасной» (хотя на самом деле Гиппий не продемонстрировал его универсальности, а именно, что все красивое обязано своей красотой пригодности). Предварительное обсуждение этого тезиса провоцирует подлинно сократический комментарий относительно золотой и деревянной ложки: то, что наилучшим образом выполняет свое предназначение и является наиболее «уместным», есть *ipso facto* и лучшее,

предложение из «Евтифрона» (8a). Не упоминает он и раздел 192c «Лахета», где определено показано, что «стойкость» (предложенная как определение мужества) может быть как прекрасной, так и безобразной (каким мужество быть не может). Данный случай отличается тем, что стойкость оказывается как раз не узким, но слишком широким определением; однако его следует принять в расчет. В «Евтифроне» и «Лахете» это сравнение (в отличие от «Гиппия большего») показывает, что частные проявления имеют противоположные качества, но нет этого и в «Федоне» (74b) или «Государстве» (479b), а в «Пире» (210e–211a) это только один из многих аспектов, в которых данное утверждение истинно.



и прекраснейшее¹. Для Сократа «пригодное» и «полезное» совпадают. Здесь раздраженный Гиппий перебивает, чтобы перевести разговор с половников на более возвышенные вещи. Его попытка имеет смысл чисто *ad hominem* указать на софистическую идею совершенной жизни: она сразу же отвергается посредством аргумента *et idem non*, и происходит возврат к «подходящему» через позитивное предложение, приписываемое анонимному дознавателю. Оно окончательно отвергается аргументом на основе различения между реальностью и видимостью². Это очень любопытный аргумент в силу его применимости не только к пригодности, но и ко всему остальному, что может быть предложено в качестве определения или описания красоты. Заставляет ли пригодность *быть* вещи красивыми или только *казаться* такими? Она не может делать и то и другое, потому что в противном случае все обладающее этим свойством (то есть если пригодность = красота, все красивое) и было бы, и казалось красивым, а в таком случае не было бы различий во мнениях относительно того, что красиво. Тогда, если она делает вещи подлинно красивыми, это то, что мы ищем, но не то, что заставляет их казаться красивыми; если, с другой стороны, это то, что заставляет их казаться, но при этом не

¹ См.: Т. III, 586f., 700–703, в особенности [ссылку на. — Прим. пер.] Ксенофонта (Воспоминания о Сократе, 3.8.4–7) на с. 464. Моро (I. с., 30) полагал, что *καλόν* = *πρέπον*, несомненно, звучит по-платоновски, и, хотя больше примеров, кроме как из «Алкивиада I» (135 b), он привести не может, вероятно, он прав; или, скорее, это сократический мотив, усвоенный Платоном.

² 294a–e. Моро (I. с., 31f.) утверждал, что различие, как оно здесь проводится, имеет в качестве подоплеки всю платоновскую онтологию, даже («*pour qui connaît*») аллереорию линии из «Государства VI». Фактически же оно не идет дальше таких пассажей, как Eur. фр. 698 (ар. Ar. Ach., 441) εἶναι μὲν ὅσπερ εἰμί, φαίνεσθαι δὲ μῆ, или из «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта (1.7.3 и 4: μῆ ὧν φαίνεσθαι и μῆ ὅντα δοκεῖν). Различие между видимостью и реальностью первым провел не Платон.

быть красивыми, это не может быть красотой, потому что она есть то, что заставляет их *быть* красивыми. Гиппий согласен со вторым вариантом, поэтому в очередной раз поиск заканчивается неудачей¹.

Подставьте *x* вместо «пригодного» — и аргумент будет одинаково действительным для любого значения *x*. Это одна из распространенных форм софистического аргумента, дилемма «или-или», не допускающая срединного пути между двумя крайностями. «Евтидем» полон подобных примеров, и невозможно предположить, что Платон не знал, что делает, когда в этой небольшой колоритной работе показал, как Сократ меняется ролями с софистом и обращает этот прием против него самого. Поэтому, наверное, он сознавал, что таким образом из рассмотрения исключается не только «пригодное», но все, что можно счесть определением красоты. Подлинная ситуация, как ее видит Платон, вырисовывается достаточно ясно: существуют красивые, или прекрасные, вещи (например, законы и обычаи), которые одни признают прекрасными, а другие — нет. Существует различие между реальностью и видимостью, и красота есть то, что делает вещи *по-настоящему* красивыми (294b, «красота, которая делает все вещи красивыми, кажутся они таковыми или нет»). Причина, по которой не все признают присущую им красоту, — это невежество. «Невежество в этих вопросах вызывает разногласия и раздоры как между людьми, так и между государствами» (294d).

Второе общее определение (295c): все, что полезно — то красиво. Оно было предложено Сократом, а нам известно, что таково было его подлинное убеждение. Обычно он, как и большинство людей, понимал

¹ Первая альтернатива явно не опровергается предположительно по той причине, что абсурдность той идеи, что красота вещей *никоим* образом не должна заставлять их казаться красивыми, налицо.



под этим «полезное для благих целей» и потому эквивалентное «благотворному»¹. Здесь, однако, он приравнивает его к силе и подчеркивает ее нейтральность, чтобы высказать поклоннику силы Гиппию мысль, которую обстоятельно излагает Полу в «Горгии» (466bff., особенно 470a)², что сила не всегда благодатна: все зависит от того, как ею пользоваться.

Чтобы устранить двусмысленность, следует применить *третье определение* (296e): прекрасное есть благотворное. Это еще точнее выражает сократическую и платоническую позицию³ и перекрывается только следующим явным софизмом: причина и следствие суть не одно и то же, благотворное есть причина блага, следовательно, благотворное не есть благо. Это все равно, что утверждать, что если два понятия, красота и благо, не тождественны, то красота не может иметь свойства «благой»⁴. Аристотель сказал бы, что не только может, но в данном случае должна им обладать, согласно его

¹ Как в «Горгии» (474d–e), где он переключается с *χρεία* на *ὠφέλεια*, и у Ксенофонта в «Воспоминаниях о Сократе» (4.6.8–10), где Мэрчент (Marchant) в Loeb ed. переводит и *χρήσιμον*, и *ὠφέλιμον* как «полезный».

² Ср.: Friedländer P. Pl., II, 111: «Сквозь удовлетворение, выражаемое софистом [по поводу предположения, что красота может быть силой], мы постепенно различаем основную проблему „Горгия“, начинающую вырисовываться на горизонте». Я согласен с Фридлендером, что «Гиппий больший» — это более ранний вариант.

³ Ср.: Государство, 457b: *κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέγεται καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν*.

⁴ Эту мысль хорошо выразил Хёрбер (Phron., 1964, 154). Когда Сократ говорит серьезно, он, разумеется, игнорирует данный софизм. Так, в «Горгии» (499d) он утверждает, что здоровые удовольствия благотворны, то есть те, что имеют своим результатом некоторое благо. Моро (l. c., 34) полагал, что данный пассаж «буквально обусловлен» «Филебом» (26e–27a). Там различие между причиной и следствием повторяется, но это не мешает Платону отождествить *ἀγαθόν* с *καλόν* в 64e.



учению, что нечто, причиняющее или порождающее другое нечто, должно быть формально тождественно своему результату: только горячее может произвести тепло, и только человек может произвести на свет человека (Физика, 257b9, 202a11).

Мы замечаем за Сократом привычку принимать во внимание мимоходом собственные убеждения, даже когда его слушатель не способен их оценить. Так, люди, которые злоупотребляют силой, «ошибаются непреднамеренно» (296c5), так как он не может допустить, чтобы кто-то делал зло умышленно, а мудрость выделяется из всех остальных прекрасных вещей как самая прекрасная и «прародительница блага» (296a, 297b).

Четвертое определение: «Красота есть удовольствие, получаемое посредством слуха и зрения» (298a)¹. Это, по словам Фридлендера, «очерчивает еще одну важную область прекрасного», хотя зачем Сократу это делать, если здесь, как и в других диалогах, он пытается втолковать, что определение должно охватывать понятие целиком, а не одну из его «областей», какой бы важной она ни была? Можно предположить, что только по той причине, что ему нравится играть в кошки-мышки с умственно ограниченным софистом, который не способен разгадать его уловки. Он, несомненно, дает понять, что не путает отдельный пример с универсальной сущностью, что их цель — не сами по себе удовольствия, но общее свойство, которое делает их прекрасными (300a), однако по-прежнему приурочивает красоту к чувственной сфере и исключает, например, красоту мысли, упомянутую в 297b. Однако

¹ В «Федоне» (65b) эти чувства названы самыми «точными», а в пассаже о поэзии в «Государстве» (401c) подчеркивается важность красоты в воспитании детей, влияние прекрасных произведений на зрение и слух. Это, как говорит здесь Платон, только естественно.



данные определения отбрасываются не на этом основании, а просто за счет возвращения к ложному аргументу против благотворного¹. Нам не следует искать здесь серьезную трактовку природы удовольствия или его отношения к благу. На эту тему будет достаточно дискуссий в «Протагоре», «Горгии», «Государстве» (особенно в книге IX) и, наконец, окончательно и наиболее полно в «Филебе». В ранних диалогах, таких как (если высказать личную точку зрения) этот, Платон даже больше заинтересован в изображении столкновений Сократа с различными друзьями или оппонентами, чем в целенаправленной и исчерпывающей разработке темы. Для этого его Сократу пришлось испытать превращение. Он высказывает свои мысли мимоходом, например, небольшое логическое отступление о числовых свойствах, которые присущи группе как целому, но не каждому ее члену в отдельности (301d–e). То, что Платон обратил на это внимание, было для него характерно и уже продемонстрировало тот интерес к специфике числа, который играет такую важную роль в его более поздней мысли².

«Гиппий большой» и идеи. Одни не видят здесь и следа развитого платонического учения об идеях³, другие находят его настолько полно выраженным, что

¹ Приравнивая безвредное к благотворному (как указал Грубе в «Monist» (1927, 279)), Платон путает противоположное и противоречивое, что встречается также в других ранних диалогах.

² См.: *Crombie I. M.* EPD, I, 21; II, 447, 474; *Ross W. D.* PTI, 17 и критику Малколма в AGPh, 1968, 198, прим. 3. Я не присоединяюсь к Россу в том, чтобы видеть здесь свидетельство интереса к «Идеям числа» (с заглавной И) или «дальнейшего развития теории Идей по сравнению с тем, что можно найти в „Лахете“ или „Евтифроне“». Внимательное чтение этого пассажа не обнаруживает следов «Идей».

³ Предварительный отчет о нем в связи с «Евтифроном» см. выше.



берутся доказать, что диалог написан позже «Федона», «Государства», «Пира» и «Федра». Согласно Шталлбауму (1850-е), юношеский характер этого сочинения подтверждается отсутствием какого-либо следа упомянутого учения, а Грубе в 1927 г. писал: «Важно отметить, что ни в одном, ни в другом [„Гиппии большем“ и „Горгии“] он никак не использует теорию идей. Ни одно выражение... не подразумевает, что красота обладает каким-то собственным существованием, независимым от отдельных объектов, в которых она проявляется. Это не так в „Государстве“»¹. Несмотря на это, согласно Лейзегангу, ту посылку из «Гиппия», что «именно благодаря прекрасному прекрасные вещи прекрасны», можно понять только в свете развитой теории. Он не упоминает о том, что аналогичная фраза встречается в «Евтифроне» (6d)². Есть еще третья категория мнений, высказываемых теми, кто считает диалог «переходным» и «предвосхищающим» великий средний период³. Таррант и Фридлиндер занимают особую позицию. Таррант полагала, что он написан (не Платоном) после «Государства» и «Федона (Ixxv)». «Теория Идей» уже состоялась, хотя здесь «нет никаких следов характерных *παράδειγμα*-идей [идей-образцов]... Единственная обнаруженная здесь концепция подобного рода — это... учение об имманентности... Таким образом, в „Гиппии большем“ отсутствует самый характерный аспект теории Идей» (Iх). Фридлиндер в чем-то не столь категоричен, но может согласиться с «переходной» точкой зрения. «Тенденция в сторону сердцевины платоновской

¹ См.: Stallbaum G. Menex. etc. 178f.; Grube G. M. A. // Monist, 1927, 272.

² Лейзеганг в RE, 2384f., сравнивая 287с с «Федоном» (100d). Относительно «Евтифрона» (6d) см. выше. С другой стороны, согласно Сорет (H. Maï., 44), разделы «Федона», в которых описываются Идеи, выглядят исправлениями «Гиппия большего».

³ Так совсем недавно высказался Малколм в AGPh, 1968. Однако см. выше, с. 273, прим. 2.



мысли несомненная». Мы «улавливаем» образ любви, характерный для Диотимы, и «не можем не видеть, на что ориентирован термин *Eidos*». «Тем не менее, — продолжает он, — это не отвечает духу Платона: проводить различие между „логическим понятием“ и „теорией Идей“ и рассуждать о том, „по-прежнему“ ли Платон использует этот термин в первоначальном смысле и „еще не“ перешел к следующему» (Pl., II, 109 и 108). Можно было бы подумать, что для исследователя мысли Платона имеет какое-то значение, придерживался ли он просто «Begriffsphilosophie» (слово в оригинале у Фридендера) или сформировал представление о предметах знания как трансцендентных сущностях, знание которых предполагает бессмертие наших душ (minds) и чередование воплощений с периодами внетелесного существования.

К этому имеют отношение следующие пассажи.

287c–d. Вещи справедливы «благодаря справедливости» и красивы «благодаря красоте»; при этом и справедливость, и красота существуют. Как часто подчеркивается, язык здесь идентичен языку «Федона» (100d), но также в точности параллелен «Евтифрону» (6d). О существовании добродетели или качества (которое охотно признает Гиппий, как и Протагор) см. с. 173–175, а относительно дательного падежа — с. 179, прим. 2. В 288a («Если само по себе прекрасное есть нечто, будут ли все прекрасные вещи прекрасными?») та же мысль высказана другими словами: существование красоты есть условие красоты вещей. «Красивое само по себе» повторяется, например, в 289c и d, так же как «идея сама по себе» в «Евтифроне»¹.

289d. «Прекрасное само по себе, посредством которого все другие вещи украшаются и выглядят красивыми

¹ Также «справедливость сама по себе» (αὐτὸ τὸ δίκαιον) вообще не у Платона, а у Исократа. См.: Antid., 130, на что мое внимание обратил профессор Г. Э. Л. Оуэн.



всегда, когда к ним присоединяется эта идея»¹. Было уже показано, что «присутствие» (παρουσία) качества в объекте — это естественный оборот, который не обязательно имеет философские обертоны. «Присоединение» (προσῑγγεσθαι) может показаться в этом плане более показательным, подразумевая то, что г-жа Таррант назвала «гостевой» идеей, обладающей существованием как вне вещи, так и в ней самой. Позже, однако, она сопоставила это с «Евтидемом» (301a) и местами с *ragusia* в «Лисиде» и «Горгии» (497e), ни в одном из которых «не похоже, чтобы в каком-либо смысле подразумевалась теория Идей». Почему же тогда это должно быть в «Гиппии»? Из «Евтидема» следует, что Платон пользовался обоими глаголами индифферентно².

292c. «Я спросил тебя о прекрасном самом по себе (τὸ καλὸν αὐτό)... Я спрашиваю тебя, что такое сама по себе красота (κάλλος)». Здесь, как и в «Евтифроне», Платон использует прилагательные и существительные формы индифферентно, блаженно не ведая о затруднениях, к которым это в конце концов приведет.

293e. (Буквально) «Вот эта вещь, „пригодное“, и природа самого по себе пригодного — подумай, это ли прекрасное».

Сравнение с «Евтифроном» показывает, что в языке «Гиппия» нет ничего такого, что свидетельствовало бы о преодолении его границ или непременно бы требовало допустить более позднюю стадию философско-

¹ Также в 292d и 293e–294a подходящее «становится присутствующим» (παρὰ-γενόμενον).

² Несмотря на ее комментарий в «Н. Maj.» (52), примеры Таррант (CQ, 1927, 86), показывают, что она не делает различие в словоупотреблении Платона между παρεῖναι и πάρα (или проос) ῑγγεσθαι, и это, конечно, верно. В «Евтидеме» (301a) Сократ говорит, что красота присутствует (παρεστίη) в красивых вещах, и софист Дионисодор спрашивает его, станет ли он быком, если бык «окажется в его присутствии» (παρὰῑνηται).



го развития Платона. Если идеи в этих диалогах имеют столько общего с идеями из более поздних (красота — это существующая вещь, именуемая «прекрасным самим по себе», это то, «благодаря чему» все частные проявления прекрасны, это есть (или становится) «присутствующее» в них, это называется *eidos*, оно никоим образом не допускает своей противоположности), то может показаться упрямством отстаивание тезиса, что между ними есть отличие, только на том основании, что, исходя из языка, невозможно сделать дополнительный вывод, что они существуют вне и за пределами частных проявлений. Может ли это быть случайным? Нет, потому что добавление трансцендентности — это не тривиальное, но революционное достижение¹, которое неизбежно меняет все ощущение и направление диалога в таком разрезе, что это должно сознаваться любым осведомленным читателем. К тому же, тесно связанное с бессмертием познающего субъекта, оно сделало идеи подходящей темой для дискуссии у смертного ложа Сократа, в «Федре» привело к разговору о «занебесной области», где крылатая душа наслаждается обществом богов, созерцая вечные истины, а в «Пире» — к завершению любви в духовном лицезнении бестелесной сущности красоты. Я не понимаю, почему ученые предположили, что, добравшись до таких вершин, Платон вернулся с них, чтобы написать этот непринужденный образец диалектического представления, в ходе которого Сократ поддразнивает софиста. Невозможно также представить себе какой-либо вразумительный мотив, чтобы нечто подобное предпринял его ученик.

Чтобы изучить наиболее глубокие мысли Платона о красоте, нам следует дождаться диалогов среднего

¹ Я не имею в виду, что оно казалось таковым Платону, и назвал бы, скорее, «революционизирующим» — в том смысле, как понимал это Т. С. Кун. См.: Т. III, 531.



периода и позднего «Филеба», когда он приступил к великому синтезу сократической и пифагорейской философии, который и есть платонизм. Именно в «Филебе» нагляднее всего обсуждаются специфические моменты из «Гиппия». Они таковы: причина обособления удовольствий, доставляемых зрением и слухом (51a–b); те моменты, что мудрость и здравый смысл всегда прекрасны и никоим образом не безобразны, тогда как некоторые удовольствия не подобает получать при свидетелях (65e–66a, ср.: Гиппий больший, 296a, 297b, 299a), и что причина отличается от следствия (26e–27a). Но если в 297c это последнее утверждение используется как уловка, чтобы заставить Гиппия согласиться с тем, что прекрасное не есть благо, а благое не прекрасно, то в «Филебе» мы читаем, что «благо нашло приют в характере прекрасного». Они объединились в пифагорейских качествах меры и пропорции (Филеб, 64e).

8. «ГИППИЙ МЕНЬШИЙ»

Аутентичность и датировка. Несмотря на то что в XIX в. некоторые критики сомневались в подлинности диалога по моральным соображениям (Апельт назвал его «своего рода апологией греха» и говорил, что в нем «инвертируются все моральные понятия»)¹, в настоящее время в основном признается, что ссылка на его название у Аристотеля гарантирует авторство

¹ Об отношении подобных соображений к авторству ср.: Grote G. Pl., I, 388: «Эти критики не могут согласиться с подлинностью какого-либо сочинения Платона, если оно не дает им повода для преувеличенного восхищения и прославления автора». Таррант (H. Maj., 31f.) не принимала его по той причине, что «Гиппий изображен более уступчивым и неуверенным по сравнению с „Гиппием большим“, а «стиль и лексика ничем не примечательны». Сопоставьте с тем, что говорит Тэйлор в PMW, 35: «...гораздо ярче „Гиппия большого“».



Платона¹. Также почти все полагают, что это либо самый ранний, либо один из ранних диалогов Платона². Вилаговиц, Риттер и Фридендер считали, что он был написан до смерти Сократа, поскольку не могли поверить, чтобы после нее Платон выставлял его в таком неблагоприятном свете.

Диалог (прямая драматическая форма)

Гиппий только что красноречиво изложил результаты своих изысканий по поводу Гомера, и большая

¹ В «Метафизике» (1025a6) Аристотель критикует тот «тезис из „Гиппия“, что один и тот же человек и правдив, и лжив». Он не упоминает Платона, но по этому поводу см. уже процитированные работы Грота и Тэйлора.

² Фон Арним отступает от стандарта, ставя его после «Горгия» и «Менона» (см. таблицу Росса в РТИ, 2). Более распространенные мнения таковы: «первая попытка» (Zeller E., 2.1.479), «une témérité de jeunesse... un des premiers essais» (Croiset M. Budé ed., 20–21), «Plato... adolescens» (Stallbaum G. Menex. etc., 274), «le premier en date peut-être des écrits platoniciens» (Moreau J. // REG, 1941, 41).

Обычно игнорируется один затруднительный момент, а именно очевидная ссылка в первом диалоге на второй. В «Гиппии большем» (286b) Гиппий приглашает Сократа на *epideixis* о Гомере, который он должен скоро произнести по приглашению Евдика. «Гиппий меньший» начинается с того, что *epideixis* только что был произнесен, и Евдик просит Сократа его оценить. Вилаговиц не видит здесь проблемы: «Гиппий больший» — это подделка, и для придания ей достоверности автор позаимствовал мотив *epideixis*. В случае подлинности обоих естественно будет заключить, что вначале Платон написал «Гиппия большего». В этом нет ничего невозможного (Гаусс (Gauss H., 1.2.199) помещает «Гиппия меньшего» ближе к концу раннего периода). В таком случае возникает соблазн согласиться с Сорет (H. Mai., 12, прим. 1) или Флашаром (Ion, 36, прим. 1), что не обязательно предполагается какая-либо аллюзия, но я не могу этого сделать. Когда Сорет говорит, что, согласно «Гиппию меньшему» (363ab–b4), речь Гиппия была посвящена вопросу о том, какая поэма лучше, Илиада или Одиссея, то это просто неверно.



часть слушателей ушла. Евдик, организатор мероприятия (Гиппий больший, 286b; другие источники о нем ничего не сообщают) спрашивает Сократа, каково его мнение о нем, но Сократ предпочитает задать вопрос: кто из людей достойнее, Ахилл или Одиссей, и в каком отношении? Гиппий отвечает, что Гомер достойнейшим из греков, принявших участие в походе на Трои, изобразил Ахилла, мудрейшим — Нестора, а самым хитроумным — Одиссея¹. Но разве Ахилл не был хитроумным? Нет, он был честным и простым, а Одиссей — хитроумным и лживым. Тогда хитроумный означает то же, что и лживый, и Гомер хотел сказать, что правдивый человек отличается от лживого. Не думает ли Гиппий так же? Конечно. Тогда можно оставить Гомера в покое, потому что мы не можем поинтересоваться у него самого, что он хотел сказать².

Расчистив почву и оставшись один на один с Гиппием, Сократ переходит к исследованию отношений между правдивым человеком и лжецом, получая на каждом шагу согласие Гиппия. Лжецы — люди *способные* (δυνάτοί). Их обман — это результат мошенничества и определенного *понимания* (φρόνησις). Они ведают (ἐπίστανται), что творят, и потому умны — по крайней мере по части обмана. Неспособный и тупой человек не сумел бы обманывать сознательно. «Способный» означает делающий что ему угодно и когда угодно.

¹ πολυτροπώτατος, «многоопытный» [в пер. В. Вересаева], взятое из первой строки «Одиссеи». В ходе использования оно постепенно изменило смысл от «многоопытного» к уничижительному «хитроумный», «лживый», как здесь.

² Это излюбленный способ Сократа ловить жертву в сети. В «Протагоре» (347e), он отказывается обсуждать мнения поэтов на том основании, что они не могут сами ответить на вопросы, а в «Меноне» (71d), где была упомянута точка зрения Горгия, он заставляет Менона выразить согласие с ней и продолжает: «Тогда давай оставим его в покое, поскольку он отсутствует, и скажи мне, что думаешь *ты*».



Вот, например, Гиппий чрезвычайно силен в арифметике. Он мог бы сразу правильно перемножить два числа, потому что в этом отношении он самый способный, умный и лучший. Но *по той же самой причине* он мог бы, если бы пожелал, дать неверный ответ, тогда как не исключено, что невежда, желая солгать, ответил бы правильно. Таким образом, один и тот же человек, а именно хороший математик, лучше всех способен говорить и правду, и ложь, когда речь идет о его собственном предмете. Достойный человек, способный и правдивый, одновременно является обманщиком. Здесь не противоположность, а тождество, и в равной мере это относится к любой ветви знания или практического умения. Гиппию как не имеющему равных среди людей во многих искусствах это должно быть известно, и он не смог бы назвать ни одного искусства, в котором правдивый человек и лжец не являлись бы одним и тем же, а именно специалистом в данном искусстве. Следовательно, он должен признать, что, если Ахилл правдив, а Одиссей лжив, значит между ними нет противоположности, они одинаковы.

Гиппий, вполне естественно, возражает на это заключение и обвиняет Сократа в том, что тот постоянно запутывает спор, придираясь к мелочам, вместо того чтобы положить в основание дискуссии предмет в целом. Он мог бы объяснить все подробно и привести множество доказательств, и тогда Сократ при желании произнес бы ответную речь, а остальные смогли бы их рассудить¹. Но Сократу это не подходит. Считая кого-то мудрым, он задает ему вопросы и взвешивает ответы, чтобы чему-то у этого человека научиться.

¹ Гиппий использует то же слово (*ἀγωνίζεσθαι*), что и при описании своих олимпийских состязаний. Для софиста дискуссия носила состязательный характер (т. III, 66), и обычно ее участники выслушивали речь и в ответ произносили свою, как предлагает здесь Гиппий. Хорошо это или плохо, но сократический метод является полной тому противоположностью.



Вот и в пассаже из Илиады, который цитирует Гиппий (9.308ff.), разве не Ахилл сказал неправду, заявив, что отправляется домой во Фтию, вовсе не собираясь этого делать? И не ради войска он остался (как утверждает Гиппий): ложь была намеренной, поскольку немного позже (стихи 650ff.) он поведал Аяксу совсем другую историю. Это, говорит Гиппий, случилось по душевной простоте Ахилла, тогда как Одиссей, говорил ли он правду или ложь, всегда поступал с умыслом.

Однако в таком случае Одиссей — более достойный муж, так как мы согласились, что добровольные лжецы лучше невольных. Гиппий, естественно, ошеломлен. Как могут те, кто совершает злонамеренные поступки, быть лучше тех, кто делает это по неведению? Последние заслуживают милости, что признает и закон. Сократ рассыпается в извинениях: он ничего не знает, только желает научиться, куда ему до мудрости Гиппия и т. д. Разумеется, он говорит что-то не то, но ему просто кажется, что тот, кто наносит другому вред, лжет и грешит добровольно, лучше того, кто делает это невольно. Вообще-то он так не думает и совершенно растерян по поводу своего невежества, но именно сейчас с ним случился один из приступов этого недуга, и Гиппий призван его излечить. Пусть за него попросит Евдик. Евдик считает, что в этом нет необходимости, и Гиппий согласен отвечать на вопросы, однако Сократ всегда вносит путаницу, словно нарочно. Сократ оправдывается, что делает это непреднамеренно, так что Гиппий должен в подтверждение собственных слов простить его, и тот соглашается отвечать на вопросы Сократа ради Евдика.

Тогда возьмем, к примеру, бегунов: тот из них, кто намеренно бежит медленно, — *лучший* бегун, чем тот, кто просто не умеет иначе, так же и в борьбе, поэтому (с чем согласен Гиппий), если кто-то хуже бежит или борется, это не только плохо (κακόν), но и позорно (αἰσχρόν). То же самое относится к неловким движениям, пению не в тон, хромоте, использованию органов



чувств, а также к ремесленным изделиям (лучшими будут то кормило или лук, которыми можно по желанию воспользоваться плохо, чем те, что сами по себе никуда не годятся) или животным (например, коням для езды). Что же касается вообще людей, то лучник, умышленно не попадающий в цель, или врач, сознательно вредящий своему пациенту, лучше (в стрельбе из лука или медицине) тех, кто совершает подобные вещи нечаянно. До сих пор Гиппий может только соглашаться, но фактически Сократ высказывает свои мысли в довольно неестественной (особенно для английского языка) форме: «...*psyche* (душа, дух) лучника, намеренно стреляющего мимо цели, лучше по части стрельбы из лука». Затем он продолжает: «В таком случае не будет ли наша собственная душа лучше, если она делает зло и ошибается преднамеренно, чем непреднамеренно?» Гиппий снова возмущен: было бы чудовищно говорить, что добровольные злодеи лучше невольных. По мнению Сократа, так следует из рассуждения, но Гиппий категорически против, и тогда Сократ пробует зайти с другой стороны.

Справедливость (праведность, морально безупречное действие) должна быть либо способностью (*power*), либо знанием, либо и тем и другим. Если способностью, тогда справедливее окажется более способная душа, поскольку более способное было охарактеризовано как лучшее; если знанием, тогда справедливее будет та душа, которая мудрее (более знающая или образованная: *sophos*); если и то и другое, то душа, обладающая и способностью, и знанием. Но было показано, что более способная и знающая душа в любом деле лучше и способнее к тому, чтобы делать как прекрасные, так и постыдные вещи, а совершая нечто постыдное, она делает это добровольно, благодаря способности и умению как составным частям справедливости — либо чему-то одному из них, либо обоим. Поэтому более способная и лучшая душа, когда совершает нечто недостойное, делает это умышленно, а дурная (*πονηρά*)



душа — нечаянно. Стало быть, человек, *если бы такой существовал*, намеренно совершающий позорные и греховные действия, несомненно, человек достойный. Гиппий этого принять не может. Я тоже не могу, отвечает Сократ чистосердечно, однако это следует из рассуждения. Я в полной растерянности, как и любой обычный человек, и если вы, мудрецы, не можете ничем помочь, плохо наше дело.

Комментарий¹

Чтобы прочесть этот небольшой диалог целиком без нарастающего чувства раздражения из-за его вопиющей нелепости, требуется сильное историческое воображение. Оказывается, непросто вернуться в ситуацию жестокого младенчества диалектики, в агонистическую атмосферу софистического противоборства, равно как и понять приемлемость явных софизмов во времена, предшествовавшие появлению сколь-нибудь серьезного исследования правил рассуждения. Ближайшая параллель — это «Евтидем», и порой Сократ оказывается на грани логической клоунады двух софистов, которая здесь пародируется. Он все время играет на двусмысленностях, особенно говоря о «хорошем» (*agathos*) как хорошем в каких-то технических достижениях и как хорошим с моральной точки зрения² (и, следовательно,

¹ О большом разнообразии более ранних точек зрения на диалог см.: Schneidewin W. P.'s zweite Hippiasd., 18–24, и O'Brien M. J. SP, 1967, 99, прим. 11.

² Я сомневаюсь, чтобы это можно было оправдать на основаниях, выдвинутых О'Брайеном (SP, 1967, 100, прим.), мол, это не является уловкой, если мы допускаем тот сократический парадокс, что добродетель есть знание. Согласно данному учению, знать добро — значит неизбежно его делать, тогда как здесь очевидная аргументация требует, чтобы человек, обладающий знанием и способностью, то есть справедливый, иногда решал поступать несправедливо.



о «плохом» (*kakon*): как в смысле, противоположном первому значению, так и в смысле позорного или недостойного), а при обсуждении добровольного действия путает «способного и желающего» со всего лишь «способным». Он трактует как абсолютные противоположности то, что является только вопросом степени, и преобразует не поддающееся преобразованию (см. 375d и 376a: если справедливость есть способность и знание, то способность и знание называются элементами, присущими справедливости, и трактуются, как если бы они не существовали также и за ее пределами)¹.

Ни тот ни другой собеседник вообще не упоминают того, что хотя добрый человек в *состоянии* пользоваться своими способностями как в несправедливых, так и в справедливых целях, он не *выберет* такой вариант; и если, имея возможность делать и добро, и зло, он выберет недостойный образ действия, то перестанет быть добрым. Так, в 367с, поскольку знаток математики более способен солгать относительно произведения, то, следовательно, он и *есть* фальсификатор произведений. То, что лжец должен обладать такой же способностью, как и правдивый человек, — это верно: чтобы успешно лгать, он должен знать истинный ответ. Но то, что лжец и честный — это один и тот же человек, неправда, поскольку последний не станет лгать, хотя и мог бы. Эта мысль была высказана уже Аристотелем в «Метафизике» (1025a2–8)² и, более лаконично,

¹ Все-таки возникает вопрос, почему Гиппий сразу согласился, что справедливость должна быть «либо способностью, либо знанием, либо и тем и другим». Можно ли на самом деле предположить, что это следует из его предыдущего допущения, что ни одно действие не может быть совершено, если человек не обладает способностью и умением его совершить, притом, что справедливость рассматривается как форма действия?

² Он добавляет, что аналогия с хромотой (374с) ложная, поскольку под «намеренной хромотой» Платон понимает только подражание хромоте. Если человек действительно стал хромым в результате добровольного действия (скажем, заболел



в «Никомаховой этике» (1127b14): «Обман заключается не в способности, но в выборе». В 375dff. обладание способностью и знанием приписывается именно справедливому человеку (*dikaïos*, а не просто *agathos*, которое софистически должно было по-прежнему сохранять свой специальный смысл). Поэтому в данном случае, даже если аргумент трактовать узко, мы вправе утверждать, что поскольку кроме *dikaïos* другие также имеют способность и знание, то человек, если он пользуется ими для нечестивых целей, не является *dikaïos*¹.

Следует ли тогда заключить вслед за Вилаговичем (Pl., I, 139), что в данном случае мы имеем дело исключительно с небольшим юмористическим сочинением, не имеющим морального содержания, единственной целью которого является высмеивание Гиппия? Или же согласиться с Овинком (Meno u. H. Min., 176f.), что здесь отсутствует сознательная диалектическая виртуозность, но Платон введен в обман собственными абстракциями, приходя к выводам в данный момент неизбежным, хотя и ощущая смутное подозрение, что где-то что-то не так? Возможно (Leisegang H. // RE, 2382), сам Платон критикует сократическую мысль за неспособность постижения этических понятий, которыми она занимается. Более благосклонно о Сократе говорится, что, по его учению, воспитание должно быть нацелено на передачу не какого-либо рода знания и умения, как предлагали софисты, но морального совершенства (Ritter C. Essence, 38). В таком случае он предположительно строит аргументацию на основе софистических предпосылок с целью показать, что они ведут к аморальным выводам, которые не может

подагрой от любви к портвейну), он будет хуже, а не лучше человека, не имевшего возможности избежать хромоты. Относительно современной литературы по поводу данного пассажа см.: Neuhausen C. A. De volunt. not., 47, прим. 44.

¹ Подробнее о софизмах см.: Sprague R. K. PUF, 4; Ovink B. J. H. Meno u. H. Min., 177ff.



принять сам софист. Г. Майер (Sokr., 351ff.) обнаружил даже «моральную диалектику», через которую осуществляется выход к платоническому знанию Блага.

Поскольку, если так и есть, это создает атмосферу чисто сократического диалога, и будет полезно рассмотреть, во что верил сам Сократ. У Ксенофонта он также выдвигает аморальный тезис, который так шокировал Апелты и других и состоял в том, что человек, грешащий умышленно, справедливее того, кто делает это неумышленно, и подкрепляет его сомнительной аналогией о безнравственном знании (Воспоминания о Сократе, 4.2.20). Исходная предпосылка такова (как в «Гиппии малом» (375e)), что знанию справедливости можно научить, как грамоте. Получается, что тот, кто намеренно допускает ошибки при чтении, обладая большими познаниями в данной области, будет грамотнее делающего это ненамеренно, и поскольку более осведомленный в письменности является более грамотным, так и более осведомленный в справедливости является более справедливым, и именно добровольный, а не невольный лжец и обманщик знает то, что справедливо. Естественный вывод из тесной параллели между Ксенофонтом и «Гиппием» заключается в том, что Сократ сам применяет это диалектическое средство¹. Однако в отношении кого? Мы знаем Гиппия, и Ксенофонт приводит это разговор как пример той манеры, в какой Сократ разговаривал с людьми, гордившимися своими познаниями и умом (4.2.1). Его целью было пошатнуть веру Евтидема², сложного юноши, который тем не менее, с точки зрения Сократа, подавал большие надежды, в собственную непогрешимость и тем самым сделать его восприимчивым к другим идеям. В другом

¹ Как представлялось Шталлбауму, который обсуждает данный пассаж в «Menex. etc.» (271f). См. также: Grote G. Pl., I, 398.

² Считается, что он был сыном Диокла, упоминаемого в «Пире» (222b), — определенно не софистом, именем которого Платон назвал диалог.



месте (3.9.4) Сократ в ответ на вопрос говорит, что считает людей, знающих, как следует поступать, но поступающих наоборот, полной противоположностью мудрым (или знающим) и владеющим собой; и это непосредственно предшествует его отождествлению «справедливости и всех остальных добродетелей» со знанием и мудростью на том основании, что никто из знающих, что прекрасно и хорошо, не выберет что-либо другое.

Одну вещь о Сократе мы знаем наверняка: он утверждал, что добродетель есть знание, а все несправедливые действия являются неумышленными¹. Поэтому, когда в конце «Гиппия» он говорит, что человек, грешащий добровольно, *если таковой существует*, есть, несомненно, добрый человек, вполне понятно, что весь акцент делается на данном условии. Как Сократ, так и Платон знают, что таковой *не* существует, а Гиппия все время водят за нос. Сократ добавляет, что *в данный момент* (νῦν γάρ) к этому вроде бы приводит (во многих отношениях ложное) рассуждение, но, подобно Гиппию, он не желает этого принять. Однако почему Платон это сделал? Очевидно, что он не любил Гиппия (которого, в отличие от Протагора², должен был знать лично) и с удовольствием описал его полный разгром, осуществленный не особенно щепетильным Сократом, однако трудно согласиться с Виламовицем, что он мог написать диалог на моральную тему только лишь с этой целью. Не создается и впечатление, что (как ду-

¹ Кроме пассажей из Платона, таких как «Протагор» (345d), «Менон» (78a-b), «Горгий» (468c), у нас есть свидетельства Ксенофонта (например, «Воспоминания о Сократе» (4.6.6); т. III, 689) и откровенная критика Аристотеля. См.: Т. III, 695f.

² Нестле (Prot., 45) говорит, что Платон мог знать и слышать Протагора независимо от того, «умер ли он в 415 или в 411 году». В 415 г. Платону было не больше двенадцати-тринадцати лет, но в любом случае я предположил в т. III (398), что он умер около 420 г. См. также: Taylor A. E. PMW, 236, прим. 1.



мали некоторые критики) Платон замалчивает многое из того, что знал или во что верил сам, предоставляя интеллигентному читателю возможность обнаружить это самостоятельно, читая между строк. Похоже на то, что он еще продолжал бороться с парадоксами, которые завещал ему Сократ, и не успел все взвесить. Может ли действительно быть так, что никто не грешит добровольно? Тогда посмотрим, удастся ли нам заставить противоположное выглядеть столь же абсурдным. Предположим, мы проследим следствия общепринятого, но не-сократического мнения, что некоторые люди делают зло добровольно, ведая, что творят, и сможем показать, что это ведет к абсурдным и аморальным следствиям. Чем-то похожий метод был применен Зеноном для защиты Парменида (Парменид, 128c–d), хотя с нашей стороны это будет очень осторожная попытка.

Тот тезис, что знание о том, что справедливо, является как необходимым, так и достаточным условием для справедливого образа действий, у Сократа, несомненно, опирался на аналогию с искусствами. Этот аргумент яснее всего сформулирован в «Горгии», 460a–c: человек, который изучил строительство, музыку или медицину, *ipso facto* является архитектором, музыкантом или врачом. Данное положение обобщается в отношении всех искусств: «...изучи любое из них — и станешь таков, каким тебя сделает приобретенное знание», и потому «кто изучил, что такое справедливость, справедлив»¹. Тогда если, как утверждает Горгий, умелый оратор может отличить справедливость от несправедливости, все ораторы должны быть справедливы². Само по себе учение было сохранено Платоном, и все,

¹ Пер. С. П. Маркиша.

² Об этом аргументе см.: Dodds E. R. Ad loc., 218, где обращается внимание на его корни в раннегреческой мысли. «Оригинальность Сократа состоит не в открытии частного парадокса... но в том, что он озвучил бессознательные допущения традиционного греческого мышления о поведении».

что можно сказать в его пользу, приводится в т. III¹. Если брать аналогию с ремеслом, выраженную в столь сырой форме, как здесь в «Гиппии» и в начальной части «Горгия», то она, безусловно, подразумевает софизм. Для Сократа истина данного учения была очевидной, и он, возможно, не осознавал, что один из его любимых аргументов, приводимых в его защиту, в первом приближении был недостаточно веским. По крайней мере он нуждался в поддержке со стороны его веры в природу и потребности *psyche*, с которой не все согласятся. Поскольку Платон усвоил эту веру от Сократа, не удивительно, что ему потребовалось некоторое время, чтобы пойти дальше. Однако его более многогранный и пытливый ум вскоре неизбежно охватили сомнения, и я предполагаю, что в этом *reductio ad absurdum* последствий допущения о сознательном и добровольном причинении зла мы встречаемся с одной из его ранних попыток отстоять эту веру.

9. «ИОН»²

Аутентичность и датировка. Несмотря на то что список ученых, которые в прошлом отвергали «Иона», по словам Э. Н. Тигерстедта, «внушительный», а Риттер в 1910 г. утверждал, что лингвистическая статистика доказала его подложность, сегодня мало кто сомневается, что это сочинение самого Платона³. Определение даты его написания варьирует начиная с пе-

¹ См. с. 450ff. и относительно его сохранения Платоном, ссылки на с. 460, прим. 1.

² Критический обзор предыдущих исследований (до 1958 г.) см. во введении к: *Flashar H. Der Dial. Ion.*

³ *Tigerstedt E. N. P.'s Idea of Poet. Insp.*, 18; *Ritter C. N. Unters.*, 217. Существует также компромиссная теория, что набросок сделал Платон, а завершил его ученик (так полагал Диллер в «Hermes» (1955) вслед за Шлейермахером).



риода, предшествовавшего смерти Сократа, и заканчивая 391 г., причем наиболее вероятной выглядит дата между 394 и 391 гг.¹ «Ион» обладает всеми признаками раннего сократического диалога, и Виламовиц, считавший его сочиненным до 399 г., видел в нем «попытку новичка» (Pl., II, 36)².

Замечание о рапсодах и гомеридах. «Ион» представляет собой разговор Сократа с рапсодом. Это имя (букв. «сшиватель песен»; см.: Пиндар. Немеийские песни, 2, ad init.) изначально давалось таким певцам, как Гомер и Гесиод, которые исполняли свою собственную поэзию под аккомпанемент лиры (Платон. Государство, 600d; Аристотель. Риторика, 1403b22). Позже оно применялось к профессиональным сказителям, которые сами не были поэтами, но декламировали чужие сочинения, прежде всего Гомера (см., напр.: Платон. Законы, 658d), в разных городах Греции и на больших празднествах, где собирали огромные толпы и соревновались за призы, выделяясь своим посохом и особым

¹ По вопросу датировки, включая исторические аллюзии на празднества Асклепия и Панафиней в 530a–b, на события и персоналии в 541c–d, см.: Flashar H. O. s., 96–105. Если эти аллюзии принимать в обычной интерпретации, тогда нам вроде бы следует допустить, что Платон вполне допускал, чтобы его Сократ ссылался на события, произошедшие после его смерти (см., однако: Wilamowitz U., von. Pl., II, 33. Об анахронизмах у Платона см. выше). «Менексен» демонстрирует даже более вопиющий анахронизм; тот же, который есть в «Пире», вероятен, однако, наверное, не совсем бесспорен.

² Исключений в отношении ранней датировки по сравнению с остальными диалогами мало. Виллер (Wyller E. A. Symb. Osl., 1958, 38, прим. 1) поместил его где-то рядом с «Горгием» и «Меноном» как «в композиционном отношении и тематически» не связанный с апоретической сократической группой, а Гаусс (Handk., 2.1.12) включил его в конец ранней группы, усмотрев в нем платоновское отрицание сократического рационализма (сопоставьте с: Stallbaum G. Menex. etc., 339: «Omnia spirant sapientiam artemque mere fere Socraticam»).



убранством (Ион, 535d). Согласно некоему Диэвхиду¹, Солон постановил, чтобы они декламировали всю Илиаду и Одиссею по эстафете, хотя введение подобной практики на Панафинях (ср.: Ион, 530b) также приписывается Гиппарху, сыну Писистрата (Платон. Гиппарх (dubia), 228b). Судя по двум ремаркам у Ксенофонта, они в целом вызывали восхищение своей мнемоникой и артистизмом, но далеко не интеллектуальными способностями².

С рапсодами иногда смешивали гомеридов, которые, по всей видимости, от них отличались. Изначально это был *gepos* (клан) с острова Хиос, члены которого объявляли себя потомками Гомера и передавали от отца к сыну традицию исполнения его поэм³. Позднее, однако, это понятие распространили также на «рапсодов», не претендовавших на родство с Гомером. Они тем не менее сами также были поэтами, рапсодами в первоначальном смысле, как сам Гомер и те, кого Пиндар называет «гомериды — певцы сшитых песен», используя слово (*ῥοιδοίς*), регулярно применяемое Гомером к певцу, который сочинил свои песни сам. Таким образом, считалось, что они добавили другие «Гомеровы» поэмы к более ранним Илиаде и Одиссее. Ко временам Платона они приобрели дополнительную репутацию как специалисты по Гомеру, не только декламировавшие

¹ Из Мегар, *ap. Диоген Лаэртский*, 1.57. О его датировке см.: Davison J. A. // CQ, 1959.

² Ксенофонт. Пир, 3.6; Воспоминания о Сократе, 4.2.10 («Рапсоды отлично исполняют поэмы, хотя сами по себе круглые дураки»). Данный пассаж, наверное, слишком напоминает «Иона», чтобы быть совпадением (например, он включает в себя одну из цитируемых там выдержек из Гомера), но фактически невозможно доказать, что создано раньше. Даже если Ксенофонт был известен «Ион», этим не отменяется ясность высказываний его персонажей. См.: Diller H. // Hermes, 1955, 172 и 176.

³ Свидетельства, на которых основан данный рассказ о гомеридах, приводятся в RE, VIII, 2145ff. (*Rzach*). См. также: Ritook Zs. Die Homeriden // Acta Antiqua, 1970.



поэмы наизусть, но и объяснявшие их и рассуждавшие на гомеровские темы¹. Кроме «Иона» больше нет свидетельств, что подобные комментаторы когда-либо назывались рапсодами, и разумнее всего заключить, что Ион (который из других источников неизвестен и, насколько можно судить, вымышлен Платоном для своих целей) является исключением среди рапсодов, совмещающая декламацию и толкование. Как он сам говорит, его «прекрасные мысли о Гомере» заслуживают золотого венка от гомеридов (530d), тем самым связывая свою деятельность с ними.

Диалог (прямая драматическая форма)

Сократ встречает Иона из Эфеса, только что одержавшего победу в состязании рапсодов в Эпидавре и надеющегося на такой же успех на Панафинейх. Сократ завидует рапсодам: они не только носят убранства, подобающие их искусству, но и проводят жизнь с великими поэтами, особенно Гомером — величайшим и самым божественным из всех, заучивая его стихи и постигая его замысел, потому что хороший рапсод еще и растолковывает мысли поэта своим слушателям².

¹ См.: «Федр» (252b) и *Исократ*. Похвала Елене (65), которые вполне соответствуют «Иону» (530d) и «Государству» (599e). Рзах (Rzach. RE, 2148) странным образом использует эти последние пассажи в доказательство иного, более широкого термина «гомериды» в смысле почитателей и поклонников Гомера. Надо полагать, он считает, хотя и не упоминает, слова Ὀμήρου ἐλαϊνέτης, которые встречаются в «Ионе», 536d, 541e и в других местах (Протагор, 309a; Государство, 606e), указанием на гомеридов (как Шталлбаум в «Menex. etc.» (331f.)).

² То есть посредством того, как он их произносит, артистически интерпретируя роль. Нет оснований полагать, что, высказывая эту ироничную похвалу, Сократ имеет в виду что-то кроме декламации, хотя Ион, оказывается, имеет в виду и другие способы.



Ион соглашается. Вообще он как раз к тому и стремится и может высказать столь прекрасные мысли о Гомере, что заслуживает венка от гомеридов. Его не могли превзойти ни Метродор, ни Стесимброт, ни Главкон¹. Отвечая на вопросы Сократа, Ион настаивает, что его способности толкователя распространяются только на Гомера, но отмечает, что там, где Гомер и Гесиод говорят одно и то же, он смог бы отлично прокомментировать и того и другого, и, во-вторых, что, согласны или не согласны они по вопросу, например, прорицания, лучше разобраться в их согласии или несогласии смог бы не он сам, а прорицатель². Сократ не может понять, почему способности Иона распространяются только на Гомера. Разве все поэты не говорят об одних и тех же вещах — войнах, столкновениях между добрыми и злыми людьми, простачках и знатоках, отношениях богов между собой и с людьми, событиях в небесах и преисподней, родословных богов и героев? Да, но не так, как это делает Гомер. Тогда, может быть, лучше или хуже? Гораздо хуже. Хорошо, в таком случае в других искус-

¹ О Метродоре Лампсакском говорится, что он был другом Анаксагора, отличался своими фантастическими интерпретациями гомеровских поэм как аллегорического изображения природных явлений. Тексты есть в DK, ii, 49, по. 61. См. также: ZN, 1.2.1185, прим. 2; 1254, прим. 4; и статью Нестле в «Philol.» (1907). О Стесимброте см.: RE, 2. Reihe, VI. Halbb. 2463f. Отмечается, что ни один из тех, с кем Ион сравнивает себя как истолкователя, не был рапсодом. У Ксенофонта в «Пире» (3.6) Стесимброт явно противопоставляется рапсодам, поскольку в отличие от них ему доступны «сокровенные смыслы» поэм (ὕλοισιαι, то есть аллегии; ср.: Государство, 378d; Плутарх. Как юноше слушать поэтические произведения (De aud. poet.), 19e). Идентичность Главкона не совсем ясна (Flashar H. Der Dial. Ion, 35).

² Вряд ли заслуживают упоминания все софизмы, допущенные Сократом в этом небольшом сочинении, но согласно его собственным принципам, лучшим судьей в данном случае будет не μάντις, который в той же степени ἔκφρων, как и поэт, но «здравомыслящий» знаток μάντικῆ. Сам Платон говорит это в «Тимее» (72a).



ствах, например математике и медицине, когда многие высказываются об одном и том же предмете, один и тот же человек может отличить плохих ораторов от хороших? Это, признается Ион, совершенная правда. Но если один и тот же человек может судить обо всех, кто говорит об одном и том же предмете, и Гомер пишет о том же самом, что и другие поэты, значит Ион должен быть одинаково хорошим авторитетом в отношении их всех.

В таком случае почему, спрашивает Ион, подобные разговоры о других поэтах клонят его в сон и ему нечего к ним добавить, но при упоминании о Гомере он сразу же пробуждается и вслушивается и ему есть что сказать? Сократ, ободренный простодушным рапсодом, который «любит послушать вас, мудрецов» (определение, от которого Сократ, как и следовало ожидать, отказывается в пользу рапсодов), предлагает свое объяснение. Везде, где принимает участие здравое суждение, знание и умение, любое искусство может быть понято и охарактеризовано в целом. Слышал ли кто-нибудь о знатоке искусства, который мог бы оценить Полигнота, но не другого живописца, или интересовался бы единственным ваятелем или музыкантом, но оставался равнодушен и бесполезен в отношении других? Ион может повторить только то, что сказанное им о себе и Гомере соответствует действительности, и Сократ переходит к объяснению. Случай с поэтами и их толкователями особый. Ими движет не знание или умение по части искусства (*technē*), но божественная сила. Подобно магниту, сама Муза вдохновляет поэтов и делает их одержимыми, и через них одержимыми становятся остальные, подобно тому, как магнит, передавая свою силу, может удерживать в подвешенном состоянии цепь из железных колец. Поэзия — это не умение, но результат божественной одержимости, сродни вакхическому неистовству. Поэты, как и прорицатели, лишаются рассудка (это повторяется: 534b и c) богом, который



просто использует их как рупор¹. Вспомни Тинниха, человека, не написавшего в своей жизни хорошей поэмы и вдруг сочинившего пеан, «который все распевают». Несомненно, через «самого никудышного из поэтов» бог решил показать, что хорошая поэзия вообще не является человеческим достижением.

Ион восхищен («твои слова берут меня за душу») и полностью готов согласиться, что как посредник между поэтом и слушателем он сам является звеном в цепи одержимых. Когда он исполняет трогательные или ужасные сцены, его глаза наполняются слезами, а волосы встают дыбом — вряд ли нормальное поведение, как отмечает Сократ, для того, кто присутствует на фестивале в праздничном наряде и в окружении дружелюбных лиц. При этом магнетизм через него достигает последнего звена в цепи его слушателей, которые испытывают то же самое (в противном случае, говорит Ион, это ему пришлось бы плакать оттого, что он не получил приза). Поэтому, продолжает Сократ, подобно тому, как разных поэтов вдохновляют разные Музы, один из поэтов может передать вдохновение рапсоду. Ион одержим Гомером и посредством этой одержимости, а не благодаря какому-либо умению или знанию может понимать и объяснять его. На такое перескакивание с декламации на критику и толкование Ион возражает: никто из

¹ ὁ θεὸς αὐτὸς ἐστὶν ὁλέγων, 534d; οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἐρμηνεύεισιν (534e). ἐρμηνεύς и его однокоренные слова, обычно переводимые как «истолкователь» и т. п., имеет два значения: 1) «интерпретатор», то есть тот, кто переводит с иностранного языка либо объясняет непонятное; 2) глашатай или посредник, просто передающий то, что ему было сказано. Так в «Государстве» (524b), где «interpretation» или «explanation» не имели бы смысла, «Пире» (202e) и здесь. Неверно вслед за Джоуиттом и другими переводить это слово в 534e4 как «истолкователи» — значит исказить мысль, которую хочет подчеркнуть Сократ: о полной пассивности поэта. Человек не может ничего истолковывать, когда он вне себя, οἷς νοῦς μὴ λάρεστιν (534d3). Отсюда возражение Иона в 536d.



тех, кто слышал, как он говорит о Гомере, не подумал бы, что он одержим и не в своем уме.

Если так, то на какие гомеровские темы может рассуждать Ион? На любую из них, отвечает он. Тогда Сократ показывает посредством обильного цитирования, что часто Гомер довольно толково рассуждает о различных талантах — к езде, врачеванию, рыбной ловле, прорицанию, и получает от Иона согласие с тем принципом, что разные искусства представляют собой разные типы знания, поэтому лучшим судьей в отношении того, хорошо ли Гомер пишет о каждом искусстве, будет специалист в этой области. Что же тогда у Гомера имеет отношение к искусству рапсода, чтобы Ион, являющийся рапсодом, мог по праву об этом судить? Он по-прежнему склонен ответить «все что угодно», но после напоминания, что здесь он противоречит сам себе, отвечает: все, кроме того, что относится к особым сферам других *technai*. Что же остается? «То, что положено и подобает говорить мужчине или женщине, рабу или свободному человеку, правителю и подданному».

Однако Сократ неумолимо возвращается к предмету дискуссии. Будет ли рапсод лучше раба-пастуха знать, что следует говорить, дабы успокоить разъяренных быков? Что должна говорить пряха о работе с шерстью? И так далее. На последнем вопросе Ион закусывает удила. Несомненно, то, что должен говорить военачальник, чтобы ободрить свое войско, — такого рода вещи рапсоду известны. Сократ удивлен. Возможно, Ион разбирается в военном искусстве наряду с тем, что он — рапсод, но в таком случае в какой роли он обладает этим знанием? По мнению Иона, это без разницы, и, продолжая гнуть свое, он в итоге вынужден сделать абсурдное заключение о том, что эти два искусства одинаковы и что сам он как рапсод был бы выдающимся полководцем (хотя и не уверен, что может быть наоборот), научившись этому искусству у Гомера. Когда Сократ предполагает, что в таком случае его долг



перед Элладой — сослужить ей службу в этом качестве, а не в качестве рапсода, он оправдывает себя на почве подчиненного статуса Эфеса и национальных предрассудков других греческих государств, что Сократ сразу же опровергает примерами. Нет, либо его похвалы Гомеру являются результатом знания и искусства и знает он неправомерно скрывает свое знание, не желая даже поведать, в каких предметах он специалист, либо, как уверен Сократ, он действует не на основе специальных знаний, но по божественному наитию, фактически одержимый Гомером, и тогда его не в чем упрекнуть. Ион выбирает вторую альтернативу как более величественную.

Комментарий

Поэтическое вдохновение в «Ионе». «Поэт, — говорит Сократ (534b), — это существо легкое, крылатое и священное»¹. По крайней мере первые два эпитета вполне применимы к самому «Иону», и тяжелая рука учености изрядно потрудились, чтобы если не сломать, то по крайней мере потрепать его крылья. Количество внимания, уделенного этому небольшому, всего в несколько страниц, и определенно полусерьезному произведению, объясняется, конечно же, важностью всего, что проливает свет на отношение Платона к поэтам и поэзии. Здесь мы встречаем его первые высказывания на тему, к которой он возвращается в некоторых из своих выдающихся трудов, а его явная двусмысленность в этом отношении привела к разнообразию теорий, в частности, изображающих Платона разделенным внутри себя, «anti-Platon chez Platon». Закономерный интерес к «Иону» усилился со времен Гёте, которого большинство комментаторов

¹ Пер. Я. М. Боровского.

упоминают¹ вместе с ремаркой самого Платона в «Государстве» (607b) о «давнем разладе между философией и поэзией», хотя они сами по этому поводу испытывают разногласия. Когда Грубе говорит, что здесь свободно принимаются и вдохновение поэта, и красота его занятий, «и в подобной ситуации нет ссоры между поэзией и философией, пока поэзия не... предъявляет никаких претензий на знание», это выглядит прямым вызовом Джоуитту, сказавшему: «Старая ссора между философией и поэзией... уже продолжается в уме Платона, олицетворяющего ее противопоставлением Сократа и Иона»².

Первым, что поражает современного читателя, должно быть совершенное непонимание природы поэзии, продемонстрированное Сократом в вопросах, посредством которых он пытается установить требования к хорошему критику. Он подходит к поэме так, словно это практическое наставление в некотором ремесле или образе жизни, которое должно оцениваться только специалистом в данном конкретном роде деятельности. Эстетические критерии нигде не упоминаются, и, хотя на миг он испытывает лирический подъем, характеризуя божественное вдохновение, мы не можем не вспомнить, как то же самое вдохновение упоминается в «Апологии Сократа» с явно ироническим подтекстом, просто как причина, по которой ни один поэт не в состоянии

¹ См., напр., ссылки: *Flashar H. O. c.*, 1f. и *Leisegang H. RE*, 2377.

² *Grube G. M. A. P.'s Th.*, 182, *Jowett B. Dialogues*, 1, 102. Также: *Flashar H. O. c.*, 1: «давний раздор» впервые всплывает в «Ионе» как вопрос, имеющий философский интерес; и *Friedländer P. Pl.*, II, 136: «Этот „давний раздор между философией и поэзией“... насквозь пронизал его собственное бытие... Платон осознал гераклитовское противоречие собственной природы как мыслитель и придал ему форму как поэт». В отличие от Грубе Вилламовиц (*Pl.*, II, 43) полагал, что здесь Платон выражает только негативную идею об отсутствии у поэтов знания. Только гораздо позже, в «Федре», он действительно признал достоинство их бессознательного творчества.



понимать собственные произведения. Несмотря на то что нам позволительно критиковать греков с собственной точки зрения, чтобы понимать Платона, мы должны учитывать, что ожидалось от поэта, как его задача понималась им самим и его слушателями (поскольку поэзия сочинялась для восприятия на слух, а не в письменной форме) в V–IV вв. до н. э. Нам известно, что в целом его функция в первую очередь преподносилась как дидактическая и что вплоть до V в. моральные и политические рекомендации обычно излагались в метрической форме. Это проиллюстрировано в предыдущем томе (29f.). Можно вкратце вспомнить о Гесиоде, Солоне и Феогниде, о фразе Аристофана, что поэты выполняют для взрослых ту же функцию, что школьные учителя для детей, и то, как в его «Лягушках» поэтическое состязание между Эсхилом и Еврипидом проходит в целом с учетом нравственного и практического результата их занятий. Протагор (у Платона) характеризует поэтов как исполнителей в прошлом той же образовательной миссии, что и софисты, и рассказывает, как афинские школьники заучивали наизусть хорошие поэмы, что должно было впоследствии побудить их к подражанию примерам героических деяний, которые в них описываются и прославляются. Гиппий использует гомеровские характеры в проповеди о мужественном поведении, и можно быть уверенным, что Ион «приукрашивал» Гомера, следуя тем же моральным принципам¹. Хэвлок даже писал, что платоновская концепция традиционной роли поэзии вплоть до его времени была в основном верной. «Поэзия была не „литературой“, но политической и общественной необходимостью. Она не являлась

¹ Протагор, 316d, 325e–326a (и ср. с мнением самого Протагора о воспитательном значении поэтической экзегезы в 338e–339a); Гиппий больший, 286a–b; Ион, 530d, ὥς εἰς κερκόσμηκα τὸν Ὀμῆρον. Таким образом, люди, подобные Иону и гомебридам, в этом отношении близки к софистам. Антисфен обеспечивает другой пример (фр. 51–58, Caizzi).



ни формой искусства, ни созданием личного воображения, но энциклопедией, хранимой совместными усилиями „лучших греческих политий“»¹.

Там, где поэта подводили его собственное знание и мудрость, он апеллировал к Музам, но, кажется, исключительно как к высшему авторитету: он не просил их вселиться, вдохновить и овладеть им. Так, в Илиаде он взывает к их помощи, которая, однако, «требуется в плане содержания, а не формы. Он всегда спрашивает Муз, что ему следует говорить, но не как ему это сказать, и вопрос, который он задает, всегда имеет отношение к фактам»². Перед тем, как охарактеризовать греческое боевое построение, упомянув происхождение и количество кораблей и имена предводителей каждого войска, он возносит молитву: «Ныне поведайте, Музы... / Вы, божества, вездесущи и знаете все в поднебесной; / Мы ничего не знаем, молву мы единую слышим... / Всех же бойцов рядовых не могу ни назвать, ни исчислить... / Разве, небесные Музы... / Вы бы напомнили всех, приходивших под Трою...»³ (Илиада, 2.484–492). Гесиод и Пиндар демонстрируют то же отношение⁴. Поэт получает сверхъестественную помощь

¹ Preface to P., 125, и ср. 43. Интересный тезис этой книги заключается в том, что вплоть до эпохи Платона сила традиции сохраняла за поэзией универсальную функцию, которую она выполняла в дописьменном обществе. Это все еще был переходный этап. Гомер являлся «энциклопедистом», и его поэзия как «эпический архетип устной словесности творилась в виде собрания вопросов, которые следовало запомнить, традиции, которую следовало поддерживать, *paideia*, которую следовало передать» (49). В Афинах драматургия «стала аттическим приложением к Гомеру как средство сохранения опыта, этического учения и исторической памяти» (48). Ср. также: Taylor A. E. PMW, 38f.

² Dodds E. R. G. and I., 80. Наряду с тем, что было сказано выше, см. его с. 80–82.

³ Пер. Н. Гнедича.

⁴ Dodds E. R. O. c., 82 и прим. 121 и 122 на с. 101. Однако см. также критическое замечание Тигерстедта в JHI, 1970, 169, прим. 32.



в ходе повествования, как и герои в своих приключениях, но это не является вопросом одержимости, экстаза или неистовства. Муза не пребывает в поэте, заменяя его собственный ум, как Дионис в вакхантах, с которыми Платон сравнивает поэта в «Ионе» (534a). Когда Платон утверждает, что, когда поэт пишет хорошо, он вдохновляется божеством, становится одержимым и «лишается рассудка» (ἐνθουσιάζων, ἔκφρων), в этом даже может присутствовать определенная новизна. Данную идею невозможно обнаружить в прошлом раньше Демокрита, который, будучи старше Платона, по сути, являлся его современником¹. Впоследствии у Цицерона Демокрит и Платон упоминаются как единственные источники учения о том, что ни один поэт не может стать великим или выдающимся без неистового вдохновения, навеянного божественной силой. Гораций высмеивает тех, кто на том основании, что Демокрит ставил *ingenium* (греч. *physis*, природные дарования) выше *ars* (греч. *techne*, ср.: Ион, 533eб) и допускал на Геликон только безумных поэтов, запускают свои ногти и бороды, перестают мыться и ищут уединенных мест². Если Платон, как многие полагали, позаимствовал свои идеи поэтического вдохновения у Демокрита³, то мож-

¹ Относительно этой даты см.: Т. II, 635, прим. 1. Однако к упомянутым там источникам следует добавить *Ley H. de // L'Ant. Cl.*, 1968, 621–626, где вновь утверждается, что Демокрит был по крайней мере ровесником Сократа.

² Гораций. О поэтическом искусстве, 295–298; Цицерон. О дивинации, 1.38.80; Об ораторе, 2.46.194. Теории Демокрита о вдохновении упоминаются в т. II, 476f., и полностью разбираются в *Delatte A. Conceptions etc.*, 28–79. Соответствующие фрагменты в DK, 18 и 21.

³ Относительно сравнения между Демокритом и «Ионом» см.: *Delatte A. O. c.*, 57ff. Делатте полагал, что даже поразительная картина намагниченных колец может быть обязана научному интересу Демокрита к магнетизму. Тесная связь предполагается благодаря сравнению языка Демокрита во фр. 18 (то, что пишет поэт μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἰεροῦ πνεύματος κατὰ κάρτα ἐστίν) с тем, который мы встречаем в «Апологии» (22b–c): подобно прорица-



но быть уверенным, что (если не в «Ионе», то в своих более поздних работах) он трансформировал их в нечто личное.

Тот тезис, что мистическое объяснение поэзии на основе дионисической одержимости не выдвигалось до V в. и было просто философским рафинированием гомеровской концепции отношений между поэтом и божественными силами, наверное, не может считаться доказанным, пока опирается, по сути, на аргумент *ex silentio*¹; но историческая вероятность на его стороне. Именно в VI и начале V в. греческий ум был захвачен проблемой Единого и многого, их таинственных взаимоотношений и некоторого рода тождества². Для философов-досократиков это были отношения между единой вечной сущностью космоса и ее многочисленными и непостоянными проявлениями, тогда как почитатель Диониса искал отождествления множества разделенных душ с Единым божественным существом в опыте *enthusiasmos*, вхождения божественного духа в каждую из них. Не вызовет удивления, что лишь после того, как эти идеи зарекомендовали себя в философии (процесс, в котором не последнюю роль сыграли орфические писатели), образ поэта как, по словам Платона (533e–534e), «одержимого вошедшим в него богом», «лишенного богом разума», как всего лишь канала, через который «вещает сам бог», смог заменить

телям, поэты говорят πολλὰ καὶ καλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες. Относительно сочетания φύσις и ἐνθουσιασμός ср.: Демокрит, фр. 21: Ὁμηρος φύσεως λαχὼν θεαζοῦσθς (относительно θεάζειν: Delatte A. O. c., 32f.).

¹ Также следует отметить, что в «Законах» (719c) Платон сам относит это к παλαιὸς μῦθος и говорит, что все в него верят, но это может быть литературным приемом. Тигерстедт в JHI (1970), посвятил современным знаниям по данному вопросу в целом тщательный обзор, и здесь принимаются его выводы.

² См.: T. I, 264 со ссылками в прим. 1. Дополнительные свидетельства приводятся в: Guthrie W. K. C. OGR, в частности, в главах 4 и 7.



гомеровскую концепцию простого слагателя собственных поэм с божьей помощью. По этой концепции, находясь вполне в своем рассудке, он был проницательным учителем и воспитателем — фактически изначальным *sophistes* (т. III, 45f.).

Это больше относилось к Гомеру, чем к остальным поэтам. Будь он «Библией для греков», это было бы похоже на то, как если бы мы не только искали в Библии нравственное и религиозное руководство, но и воспринимали места, подобные Книге Царств, гл. 6 и 7, как практический трактат для строителей¹. Однако наставление в жизни было важнее технических умений. Именно по этой причине Гомера преподавали афинским мальчикам в школе и его наизусть заучивали взрослые, например, Никерат (*Ксенофонт*. Пир, 4.6). Панегиристы Гомера (к ним же принадлежал Ион;

¹ Репутация Гомера как мастера по части технических навыков не столь хорошо засвидетельствована, как его моральный и политический авторитет, и, возможно, недостаток современных авторов (напр.: *Verdenius W. J.* // *Мнем.*, 1943, 246–251) заключается в том, что, просто упомянув первое, дальше они приводят многочисленные и разнообразные источники касательно второго. Несомненно, о Гомере как специалисте в технических вопросах у нас есть только высказывания Платона (ср. также: *Государство*, 600a) и *Ксенофонта*, и когда Никерат у *Ксенофонта* (Пир, 4.6) говорит, что любой, кто собирается стать хорошим хозяином, оратором, стратегом, правителем или возничим, должен с ним посоветоваться как со знатоком Гомера, можно утверждать, что это только плагиат «Иона» (так полагает Флашар (25), хотя отмечает, что нельзя с уверенностью отстаивать хронологический приоритет «Иона»). Увлеченность Сократа «сапожниками, плотниками и кузнецами» (*Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, 1.2.37; у Платона в «Горгии» (491a), это «сапожники, сукновалы и повара») могла заставить Платона преувеличить данную сторону интерпретации Гомера, но вряд ли это была его находка. Хэвлок находит свое свидетельство в содержании самих поэм Гомера: если классическая Греция рассматривала их как практическое руководство, это был только пережиток дописменного периода, в который они создавались. См. его «Pr. to P.», в частности, гл. 4, «The Homeric Encyclopaedia».

см. 542b и ср. 536d, 541e), по словам Платона, утверждают, что он просветитель Греции и что для культуры и управления человеческими делами должно его читать и строить всю свою жизнь по нему (Государство, 606e). Некоторые говорят, что Гомер и его последователи-трагики понимали все, что касается технических навыков, добродетелей и пороков человечества, а также религии, и что хороший поэт должен знать свой предмет, если вообще собирается писать (ib., 598e).

В таком случае, когда Платон критикует претензии поэтов и расхожие панегирики Гомеру со стороны гомеридов и других¹, то он не просто своевольно искажает природу поэзии, но дает верное представление о том, как она все еще трактовалась большинством его современников². Подобную точку зрения на нее как на полноценное руководство для достижения практических результатов и нравственного поведения он отвергал по интеллектуальным, равно как и по этическим соображениям. Это была иллюзия, поскольку на самом деле Гомер и другие не понимали технических и остальных принципов, лежавших в основе описываемых ими действий, и многое из того, что они рассказывали даже о поведении богов, отнюдь не способствовало нравственному воспитанию. Их невежество отмечалось уже в «Апологии», и его главная критика по обоим поводам, но в особенности по части их влияния

¹ Одни ученые утверждают, что его мишенью здесь выступает только Ион как особенно глупый рапсод, другие — что рапсоды вообще, но не поэты (примеры в: *Flashar H. Der Dial. Ion*, 12, с прим. 3), а остальные — что он метит в рапсодов, чтобы попасть в поэтов (*Tigerstedt E. N. O. s.*, 21f.). Должно быть очевидно, что предметом являются как поэты (в особенности Гомер) так и их *ἐπαίεταί*. Относительно последних сомнений быть не может, и поэты, первое звено в цепи, которая дальше продолжается в лице Иона и его слушателей, вряд ли являются исключением, особенно принимая во внимание «Апологию Сократа».

² Относительно дальнейших свидетельств помимо Платона см.: *Verdenius W. J. // Mnem.*? 1943, 246–251.

на мораль, выражена в «Государстве». Приученный Сократом отвергать образ поэта как *sophistes*, обладающего собственной мудростью и знанием, Платон предложил в качестве альтернативного объяснения его способности говорить о «множестве прекрасных вещей» свою теорию божественной одержимости, полагающую поэта бездумным медиумом, устами которого гласит бог, подобным пророчице (Ион, 534c–d), о «неистовых устах»¹ которой Гераклит говорил в предыдущем столетии (фр. 92).

Однако насколько серьезно Платон поддерживал эту теорию и какое влияние она оказала на его оценку достоинств поэзии? Это всегда было загадкой, и поскольку он гораздо сильнее высказался на данную тему в более поздних диалогах, она определенно не может быть решена на основе только «Иона», которого было бы поспешным читать в свете «Федра», «Пира» и «Законов». Те, кто так поступает и говорит о безоговорочном уважении Платона к поэтическому вдохновению, склонны недооценивать такие фразы, как «не в себе» и «бог лишил его рассудка»², и опускать любые ссылки на неудачника Тинниха. История об этом «худшем из поэтов», который всего лишь однажды создал лирическое произведение, высочайшее качество и божественное происхождение которого было удостоверено тем, что все его распевают, наряду с его собственным заверением о том, что это была «находка самих Муз», может предназначаться только для нашего развлечения, несмотря на легкость, с которой она была принята Ионом. Кроме того, фраза «по божественному произволению» (θεῖα μοῖρα), высказанная здесь в отношении поэтического дара (536c, d; 542a; ср. 536c), применяется в «Меноне» (99e) к политикам того времени, которые сравни-

¹ Пер. М. А. Дынника.

² οὐκ ἔμψρον, ἔκψρων, ὁ θεὸς ἐξαίρουμένος τούτων τὸν νοῦν (534a, b, c), οἷς νοῦς μὴ παρέστιν (534d).



ваются в смысле божественной одержимости с поэтами и прорицателями, но ни Платон, ни Сократ не считали современных им государственных мужей одаренными свыше. В обоих случаях акцент делается на успехе, достигнутом в отсутствие личных заслуг или понимания.

Некоторые из диалогов Платона являются такими шедеврами образного творчества, что многие находят его явную враждебность к поэтической и художественной литературе почти непостижимо парадоксальной. Независимо от этого есть две главные причины, почему ученым трудно поверить, что его ремарки о поэтическом вдохновении следует считать пренебрежительными: (1) выразительный и местами красивый язык Сократа в 533c–534d; (2) явное расположение, проявляемое к нему в более поздних диалогах, особенно в «Федре». Первое очень зависит от субъективных впечатлений, и, чтобы помочь читателю сформировать собственное мнение, я прилагаю как можно более точный перевод. Второе пока еще невозможно вполне оценить, однако стоит отметить: (а) что согласно метафоре магнита, не только поэт, но и сам Ион, и вся почтенная публика в виде его слушателей испытывают в некоторой степени то же божественное влияние; (б) что в гораздо более поздней работе божественное помешательство поэта само дает повод подвергать его сочинения прямому правовому контролю (см.: Законы, 719c–d).

«Ион» — это прежде всего сократический диалог, способный позабавить нас картиной добродушного своенравия его героя при встрече с тем, кого он считает претенциозным и глупым. Но, как и в других ранних диалогах, Платон начинает нащупывать свой путь за пределы Сократа. Это первое полное описание состояния ума поэта (или не-ума), несомненно, отличается от резкого отрицания их ниспосланного свыше невежества в «Апологии» тем, что здесь вкралась определенная нота симпатии. Его никогда не смущал тот тезис, что поэты, в отличие от философов, творят, не обладая



знанием и не обращая внимания на моральный эффект своих поэм, и потому их надо либо запретить, либо подвергать цензуре, однако я бы скромно предположил, что в теории божественной одержимости он видел возможное оправдание собственной восприимчивости к их очарованию (которую он признает в «Государстве» (607с)), достаточное по крайней мере для объяснения крайне уважительного и вежливого *congé* поэту в «Государстве» (398а).

На этом можно оставить эту легкую небольшую пьесу, своим вниманием к поэзии, возможно, побудившую нас уделить ей более серьезное внимание, чем было бы довольно для получения удовольствия, которое, по замыслу Платона, она должна была доставить.

Приложение: перевод 533с–534d. Как я сказал, то, что ты так превосходно говоришь о Гомере, — это не искусство. Тобой движет божественная сила, подобно камню, который Еврипид называет Магнитом [фр. 567N], а большинство людей — камнем Геракла. Он не только притягивает железные кольца, но так передает им свою силу, что они могут делать то же самое, притягивая другие кольца до тех пор, пока не образуется иногда очень длинная цепь из железных кусочков и колец, висящих друг на друге, и сила каждого из них зависит от первого камня. Так и сама Муза овладевает некоторыми людьми, и через них другие наполняются ее духом, пока не образуется цепь. Все хорошие эпические поэты (и то же самое с лириками) слагают свои прекрасные сочинения не посредством искусства, но в силу одержимости божеством. Подобно тому как теряют рассудок пляшущие под влиянием корибантов¹, так и лирические поэты творят свои прекрасные песни не в здравом уме. Окунаясь в мелодию и ритм, они неистовы и одержимы, а ду-

¹ См.: Rohde E. *Psyche* (Eng. tr.). P. 307, прим. 18, 19, по поводу некоторых свидетельств, что это сравнение может быть не лестно для поэтов.

ши их ведут себя, как души вакхантов, черпающих мед и молоко из рек, когда ими овладевает бог, но не делающих этого, будучи в своем уме. Поэты сами говорят — я имею в виду нам, что песни, которые они нам несут, они черпают из медвяных источников в неведомых садах и долинах Муз — в точности, как пчелы, и летают они тоже, как пчелы. Они говорят правду, потому что поэт — это легкое, крылатое и святое существо, и он не может творить, если не одержим, не вне себя и его не оставил рассудок. Не обладая этим даром, ни один человек не может быть поэтом или прорицателем. Поскольку в таком случае не благодаря искусству они сочиняют и высказывают столь прекрасные вещи о своих предметах, как ты о Гомере, но по божественному предписанию, то каждый может преуспеть только в том, на что его настраивает Муза — в дифирамбах, энкомиях, ипорхемах¹, эпосе, ямбах, — и не силен ни в чем другом. Это не искусство, а божественная сила. В конце концов, если бы они умели высказываться о каком-либо одном предмете именно благодаря искусству, то смогли бы и о всех остальных. Цель, ради которой бог лишает их рассудка и делает своими слугами наряду с пророками и вдохновенными прорицателями заключается в том, чтобы мы, кто их слышит, знали, что не сами они изрекают все эти драгоценные вещи, будучи, по сути, лишены рассудка, но сам бог обращается к нам через них [далее следует рассказ о Тиннихе].

СОКРАТИЧЕСКИЕ ДИАЛОГИ: ПОДВЕДЕНИЕ ИТОГОВ

В девяти диалогах данного раздела Платон рисует теплый, но непредвзятый портрет Сократа, каким он знал его самого и его образ действия, но в то

¹ «Песня, сопровождаемая танцем и пантомимой» (LSJ).



же время демонстрирует свою озадаченность или некоторую неудовлетворенность философскими следствиями некоторых сократических принципов и делает несколько пробных шагов дальше, предвосхищая тем самым определенные проблемы, которые будут глубже интересоваться его в дальнейшем. Что же касается какого-либо учения об идеях, то одни из этих диалогов не имеют к нему отношения, а язык других не указывает на трансцендентность идей или что-либо выходящее за пределы выводов Сократа, опиравшегося в своих рассуждениях на две предпосылки, характерные для здравого смысла: (1) если две вещи надо называть одним и тем же именем *n*, то они должны обладать общей идеей или сущностью, которая в каждой из них присутствует и наделяет ее свойством (или, скорее, таковым и является) *qua n*; если у какой-то вещи оно отсутствует, то общее наименование к ним применяется неправомерно; (2) справедливость, праведность и другие добродетели суть объективные реальности¹.

¹ Относительно идей в «Евтифроне» см. выше, с. 172–184, в «Лахете» — 201–202, в «Лисиде» — 224–229, в «Гиппии большем» — 279–284.

▣ V. «ПРОТАГОР», «МЕНОН»,
«ЕВТИДЕМ», «ГОРГИЙ»,
«МЕНЕКСЕН»

ВВЕДЕНИЕ

Диалоги, объединенные в эту группу, имеют много общего. Во-первых, они отличаются от предыдущей группы своей гораздо большей длиной и сложностью. Во-вторых, несмотря на то что Платон изобразил софистов во многих сочинениях, одно из которых называется «Софист», два диалога данной группы, «Протагор» и «Евтидем», посвящены исключительно им, тогда как в «Горгии» показано сражение Сократа с экстремальной формой софистической этики. В «Протагоре» и «Меноне» решается один и тот же вопрос: «Можно ли научить добродетели?» И в обоих случаях Сократ заключает, что такая его постановка преждевременна, прежде надо решить, что *есть* добродетель. Тот же вопрос поднимается в «Евтидеме», где, как и в «Меноне», повторяется тот аргумент, что так называемые блага становятся благами только посредством правильного использования, и потому единственной несомненно благой вещью является знание. В «Меноне» и «Горгии» вопрос бессмертия души затрагивает совершенно новую ноту:



в «Меноне» — как решение проблемы возможности познания, а в «Горгии» — как тему первого из великих эсхатологических мифов Платона, демонстрирующих, что праведная жизнь является в конечном счете самой достойной. Короткий «Менексен» здесь рассматривается в качестве концовки «Горгия», где Платон высказал мысли о риторике своего времени и ее моральных допущениях, а в «Менексене» привел ее пример.

1. «ПРОТАГОР»

Датировка. Многие критики XIX столетия считали «Протагор» юношеским сочинением, написанным задолго до смерти Сократа, а фон Арним в 1914 г. вообще охарактеризовал его как самый ранний диалог. Риттер считал его очень ранним и по лингвистическим критериям, и по той причине, что, как и Виламовиц, не мог поверить, чтобы Платон изобразил Сократа столь нелестно после его мученической смерти. В последнее время критики думают иначе. Бёрнет и Тэйлор, как еще раньше Грот, исключали его из юношеских сочинений в силу совершенства художественного метода. Такая точка зрения подкрепляется философскими соображениями. До сих пор обсуждались отдельные добродетели и диалоги обрывались в момент их видимого слияния в добродетель как целое. Ту идею, что так с необходимостью должно произойти, Платон принял по авторитету Сократа, но еще не выработал собственного отношения. Его предмет в «Протагоре» — это добродетель сама по себе и отношение к ней некоторых добродетелей, а также друг к другу, и, принимая во внимание более взвешенную аргументацию, естественно сделать вывод, что этот диалог был написан после более коротких и посвященных более узкой теме сочинений. Мы можем считать его вместе с Нестле последним из сократических диалогов — в том смысле, что, даже про-



двигая дискуссию дальше других, он сохраняет «чистую посюсторонность» сократической перспективы и не демонстрирует ни следа математических, метафизических и эсхатологических интересов, которые сближают Платона с пифагорейцами и закономерно связываются с его первым визитом в южную Италию и Сицилию. По этой причине Нестле поместил «Протагора» в раннюю группу и четко отделил от «Горгия» и «Менона». Причины их объединения уже приводились, но то, что их разделяет итальянское путешествие, похоже на правду, и мы по крайней мере можем принять сторону Хэкфорта и других, а не Грубе относительно того, что «Протагор» предшествовал «Горгию»¹.

Драматическая дата. Ее должным образом рассмотрел Тэйлор (PMW, 236) и привязал к 433 г. до н. э. или раньше. Мы оказываемся в эпохе Перикла во всем ее величии, Пелопоннесская война пока в будущем, Алкивиад только что вышел из отроческого возраста, и «у него начала расти борода» (309a), поэт-трагик Агафон — еще никому не известный подросток (315d–e), присутствуют два сына Перикла, которых Протагор характеризует как подающих надежды молодых людей (328d), однако в 329 г. они умерли во время мора. На фоне всего этого ссылка на «Дикарей» комического драматурга Ферекрата (327d), поставленных в 420 г. (Афиней, 5.218d), должна расцениваться как анахронизм, допущенный ради определенного намека².

¹ Ссылки для этого параграфа: Arnim H., von. Jugendd., 3 и 34–35; Ritter C. Unters. über P., 127; Essence., 60, прим. 1; Wilamowitz U., von. Pl., I, 149; Burnet J. Platonism, 52, прим. 7; Taylor A. E. PMW, 235; Grote G. Pl., I, 198; Nestle W. Prot., 43; Hackforth R. // CQ, 1928, 42; Grube G. M. A. P's Th., xii, 58f. («В „Протагоре“ рассмотрение вопроса начинается как раз с того места, на котором оно остановилось в „Горгий“»).

² Мы еще встретимся с анахронизмами у Платона. Некоторые перечислены в: Robin L. Platon, 25f., также у Целлера есть монография «Über die Anachronismen in den Plat. Gesprächen» (1873).



Место действия и персонажи. Ни в одном другом диалоге Платон не позаботился об этом столь щедро и не продемонстрировал с таким блеском свой художественный талант¹. Даже если бы «Протагор» не содержал в себе никакого философского урока, он остался бы замечательным литературным произведением, заслуживающим прочтения независимо от того, что о нем написано. Вникая в переданный на его страницах разговор некоторых поистине выдающихся интеллектуальных фигур того великого поколения, каждая из которых в высшем смысле типическая (разве что, учитывая идиосинкразии автора, немного гротескная, хотя это совершенно ничему не мешает), мы уже не задаемся вопросом, почему, несмотря на свое пренебрежение к письменному слову, Платон решил писать и опять-таки по этой причине выбрал форму диалога. Мы также видим, как Платон реализует все возможности косвенной речи (уже использованной в «Лисиде» и «Хармиде»), позволяющей как нельзя более живо изобразить обстановку и людей. В качестве небольшой, но впечатляющей иллюстрации его умения создать максимальный драматический эффект можно привести комментарий Протагора по поводу сыновей Перикла (328c-d): «Они еще молоды и подают надежды». Первые читатели Платона знали, что через несколько лет эпидемия в течение недели унесет их жизни. Кроме того, Плутарх, который об этом сообщает, цитирует пассаж, принадлежащий самому Протагору, восхищенному той достойной подражания манерой, в которой

¹ В «Паразитах», комедии Евполида, поставленной в 421 г., также описывалось собрание софистов и других, включая Протагора, в доме Каллия, и Виламовиц (Pl., I, 140) заключил, что Платон позаимствовал эту сцену. Поскольку он писал после смерти своих персонажей, то вполне мог счесть эту современную ему сатиру подходящей для того, чтобы на некоторое время вернуть их к жизни.



великий государственный муж перенес эту двойную потерю¹.

О главных действующих лицах здесь больше можно не говорить, поскольку наряду с остальными софистами они служат основной темой первой части предыдущего тома. Несомненно, главным героем диалога можно назвать Протагора².

Диалог³ (косвенная речь от имени Сократа)

Сократ рассказывает о том, как его пылкий юный друг Гиппократ (больше ни в каких источниках не упоминаемый) разбудил его затемно и попросил представить остановившемуся в Афинах Протагору, учеником которого он хотел бы стать. Пока рассветает, они прохаживаются по внутреннему дворику, и Сократ подвергает Гиппократа допросу с целью показать, что тот не знает, что такое софист, и потому действует поспешно, доверяясь тому, кто, по мнению Сократа, является «торговцем пищей для ума» и, подобно другим лавочникам, умеет хорошо расхвалить свой товар. Молодому человеку надо быть настороже и встретиться с софистом в другом расположении духа, нежели у льстецов, толпящихся в доме, где он остановился. Его хозяин — Каллий, охочий до культуры состоятельный человек, «заплативший софистам больше денег, чем все остальные вместе взятые»⁴, и его дом переполнен софистами и поклонниками последних.

¹ Плутарх. Утешение к Аполлонию, 118е-f; Перикл, гл. 36.

² Все, что известно о Протагоре, Продике, Гиппии и Критии, сосредоточено в гл. XI, но см. также указатель, поскольку их учения по мере необходимости обсуждаются в предыдущих главах.

³ Резюме можно найти также в моем переводе, изданном в Penguin (30–37).

⁴ О Каллии и кратком описании места действия см.: Т. III, 63.



Поговорив с привратником, который принял их за очередных софистов, Сократ и Гиппократ входят в дом, и Сократ представляет Гиппократа Протагору, который с энтузиазмом воздает хвалу искусству софистов как очень древнему и обещает, что Гиппократ будет «с каждым днем становиться лучше» (Гиппократ больше не принимает участия в разговоре). Для Сократа это звучит как сигнал. Лучше в чем? Зевксипп, например, улучшил бы свою живопись, Орфагор — свою музыку. Протагор называет это хорошим вопросом и отвечает, что его наставление будет чисто практическим: как преуспеть в собственных делах, а также в государственных, уметь держать речь и быть лидером в политической жизни; одним словом, он может обучить искусству (*technē*) или совершенству (*aretē*) — политическому и гражданскому¹.

Сократ заинтересован. Он и не предполагал, что такого рода «добродетель» можно привить наставлением или обучением, и заметил, что афинская демократия вроде бы зиждется на тех же воззрениях: по техническим вопросам, таким как архитектура или кораблестроение, они воспримут только совет опытного знатока, тогда как по вопросам публичной политики они слушают любого гражданина, независимо от того, обучен он этому или нет². Кроме того, самые могучие государственные мужи выглядят неспособными передать свои достижения другим, даже собственным сыновьям³.

¹ Практические ассоциации ἀρετή и ее тесная связь с τέχνη, делающие для грека естественным то, что в наших глазах выглядит путаницей между техническим и моральным совершенством, отмечались в т. III (66, прим. 1, 252–255). В «Протагоре» оба термина используются взаимозаменяемо; ср. 322b3, 5 с d7 и e2–3. Я по традиции перевожу ἀρετή как «добродетель», но никогда не следует забывать данную оговорку.

² О мнении самого Сократа по поводу развития демократии в Афинах см.: т. III, 618ff.

³ Данный аргумент повторяется в «Меноне» (93a–94e) (где к Периклу добавлены примеры Фемистокла, Аристиды и Фу-



В состоянии ли Протагор показать, что добродетели действительно можно научить?

Софист отвечает длинным *epideixis*¹, начинающимся с мифа о происхождении общества и цивилизации². Вывод, который из него следует, заключается в том, что, хотя людям как разумным существам была изначально присуща техническая способность, достаточная для индивидуального жизнеобеспечения, они не обладали моральными качествами, необходимыми для общественной и политической жизни, и, будучи «разбросанными» среди физически более сильных животных, приобретали эти качества в трудном опыте жизни, полной опасностей. Поскольку, таким образом, добродетели не являются врожденной частью человеческой природы, они в некоторой степени присутствуют в каждом, кто жив и не является изгоем общества. Тем и объясняется, почему афиняне допускают, что любой гражданин, а не только узкий класс обученных политиков, способен принять участие в Собрании. При этом они действительно согласны, что это приобретается обучением в самом широком смысле, хотя и не обязательно посредством формального наставления. Жизнь в цивилизованном сообществе сама по себе является воспитанием необходимых добродетелей, точно так же как в случае с родным языком. Начиная с рождения, в процессе участвуют родители, кормилицы, домашние и школьные учителя, а в отношении взрослых это делают законы, прежде всего нацеленные на воспитание, и соседи человека, поскольку всем на пользу, чтобы их

кидида), и «Алкивиаде I» (118d–119a). Адкинс возражает (JHS, 1973, 4), что Сократ высказал только то, что ἀρετή не обучают, а не то, что ей нельзя обучить. Но, с его точки зрения, первое не без оснований подразумевало второе. См.: Менон, 89d–e, 96b–c.

¹ ἐπιδείξω (320c), ἐπιδειξάμενος (328b). Об этих образцах софистического красноречия см.: Т. III, 63f.

² Более подробный рассказ о речи Протагора и ее значении см.: Т. III, 95–102, 388f.



сосед был справедливым и добрым. Неправда и то, что государственный муж не обучает своих сыновей. Если сын не ровня отцу, это объясняется природными задатками. Софист наподобие самого Протагора может только добавить завершающие штрихи, которые позволят ученику не только быть хорошим гражданином, но и занять ведущее положение в государстве.

Выразив свое несомненное восхищение, Сократ по обыкновению признается, что остался «всего лишь один небольшой момент», который его волнует. Протагор говорил о справедливости, благочестии, самообладании и тому подобном, как если бы они составляли одну вещь — добродетель. Что он об этом думает? Является ли добродетель единым целым, притом что отдельные добродетели суть ее части, или же последнее — это просто разные наименования одного и того же? Протагор полагает, что это части единого целого¹, добродетели, при этом отличающиеся друг от друга, как части лица, но не как части одного куса золота. Сократ (который, как мы знаем, убежден, что все их можно свести к одной вещи — знанию, что хорошо или полезно, а что — нет) вначале берет пару «справедливость и благочестие». По его мнению, если подобные вещи существуют (с чем Протагор соглашается), то справедливость не может быть несправедливой, а благочестие — нечестивым, поэтому справедливость справедлива, а благочестие благочестиво. Если они отличаются, тогда благочестие не будет справедливым, то есть будет несправедливым. Этого не может быть, и потому справедливость и благочестие либо одна и та же вещь, либо они очень похожи. По мнению Протагора, не все так просто, хотя, несомненно, между ними есть *некоторое* сходство, как даже между противоположностями,

¹ μόριον использовалось как для указания на части физического целого, например лица, так и для видов, принадлежащих к одному роду (Аристотель. Метафизика, 1023b17), так же как в «Евтифроне» (12c), «Горгии» (462e, 463b) et al.



например, черным и белым¹. Сократ удивлен его ответом, но, заключив, что эта линия мысли собеседнику не нравится, меняет курс. Желая показать, что следующая пара добродетелей, мудрость и самообладание, являются тождественными, он получает согласие Протагора, что одна вещь может иметь только одну противоположность, и затем ловит его на том, что безрассудство оказывается противоположностью обоих. Немедля он принимается за отношение между справедливостью и самообладанием (или, как бы мы его ни переводили, *sophrosynē*). Можно ли о нечестивце говорить, что ему свойственна эта добродетель? Протагор так не считает, хотя многие думают иначе. С трудом Сократ убеждает его ответить не за себя, а за этих многих, но он еле сдерживается и на вопрос, отождествляет ли он «благо» с «полезным для людей», пользуется шансом, чтобы произнести небольшую речь на одну из своих излюбленных тем: относительность понятия блага². Сократ протестует, что его устраивает беседа только в форме коротких вопросов и ответов и добавляет, что в любом случае ему пора уходить. Дискуссию спасает лишь вмешательство Каллия, Алкивиада, Крития, Продика и Гиппия, и эту интерлюдия Платон использует для забавного подражания стилю двух софистов³.

В итоге Протагора убеждают против его воли вернуться к методу вопросов и ответов, но теперь он меняется с Сократом местами. Когда он задаст все вопросы, снова настанет черед Сократа. Он предложил подобраться к природе добродетели, задавая вопросы

¹ Или твердым и мягким; надо полагать, сходство заключается в том, что и то и другое — цвета либо тактильные ощущения.

² Перевод речи с комментарием дается в т. III, 166–169.

³ Тема речи Гиппия — превосходство *physis* перед *nomos* и естественное родство тех, кого разделяет *nomos*, о чем см.: Т. III, 245–246, 186–189. Продик же демонстрирует свое усердие в проведений тонких различий между словами, небрежно используемыми, как синонимы, *ib.*, 222.



относительно поэмы Симонида: моральное истолкование поэзии было, как известно, общепринятой практикой софистов. Обменявшись несколькими репликами, Сократ, ненавидевший длинные речи, берется изложить собственную интерпретацию того, что хотел сказать поэт, и, ободренный всеми тремя софистами, исполняет длинную и остроумную пародию на софистический *epideixis*, которая получает серьезное одобрение Гиппия, но основательно искажает смысл поэмы и никак не помогает продвинуть основную дискуссию. Затем он просит оставить подобные вещи (которые сравнивает с подменой душеполезной послеобеденной беседы кабацким увеселением) и опереться на собственные умы и его метод «совместного рассмотрения».

Снова возглавив беседу, он просит Протагора повторить его точку зрения на добродетели. Тот отвечает, что они суть части добродетели, в основном похожие друг на друга, но одна — мужество — сильно выделяется, поскольку человек может быть исключительно храбрым, но совершенно несправедливым, нечестивым, распущенным и глупым. Хорошо, соглашаются они, люди могут быть смелыми как благодаря своему знанию (подобно тому, как обученные воины сражаются отважнее необученных), так и от незнания о том, с чем предстоит столкнуться. Только первые обладают добродетелью мужества, поскольку мужество должно быть чем-то благим, а те, кто по незнанию подвергает себя опасности, — глупцы¹. Получается, что именно знание превращает простую опрометчивость в мужество, следовательно, элемент мужества, присутствующий в действии, есть на самом деле знание. Протагор возражает, что Сократ использовал ложный аргумент, и, не пытаясь оправдаться, Сократ резко меняет тему.

¹ О связи данного [тезиса. — Прим. пер.] с «Лакетом» (193с), см. выше.



Он высказывает предположение, что все приятное само по себе (не принимая во внимание его последствия) есть благо. Протагор считает это опасным учением, но соглашается его обсудить. Возможно, неожиданно (хотя, как становится ясно из его слов, из профессиональной гордости) он сразу полностью принимает учение Сократа о верховенстве знания и о том, что знание добра и зла служит достаточной гарантией того, чтобы человек не уступал наслаждению, боли, страсти и т. п., толкающим не на тот путь, который диктует знание. Большинство людей, однако, думают иначе: человек может поступать неправильно, вполне осознавая, что он делает, поскольку поддается соблазну наслаждения, и Сократ продолжает от имени обоих доказывать «большинству» на основе их собственных допущений, что такое поведение всегда подразумевает некоторое невежество в отношении его окончательных последствий. Когда они говорят о том, что неправильно потакать удовольствиям, то в действительности подразумевают избрание такой линии поведения, которая доставит непосредственное удовольствие, но это приведет к будущим страданиям или неудовольствию. И наоборот, говоря о болезненных или неприятных опытах как благих, они подразумевают, что их перевесят приятные результаты. В качестве примеров Сократ приводит потакание себе в еде, питье и любовных утех, ведущее к физической деградации и бедности, и болезненное хирургическое или лекарственное лечение, тяжелые тренировки и военные походы, ведущие к телесному здоровью, безопасности собственной страны, владычеству и богатству. Высшим критерием служит только итоговая сумма удовольствия и страданий.

При таком условии все, что требуется для достижения массового идеала, — это умение составить баланс удовольствий и страданий — как настоящих, так и будущих. Это искусство, и лишь отсутствие данного искусства, т. е. знания, объясняет, почему люди поступают



неправильно, дескать, поддавшись соблазну удовольствия. До сих пор тот тезис, что само по себе удовольствие есть благо, выдвигался только как заключение, сделанное на основании взглядов «большинства», но поскольку из него следует, что праведная жизнь зависит от знания, и это (о чем Сократ не преминул им напомнить) делает привлекательным призвание софиста, Продик и Гиппий, когда вопрос адресуется непосредственно им самим, охотно с этим соглашаются.

Теперь Сократ возвращается к своему главному пункту — доказательству того, что мужество есть то же самое, что и знание. Поскольку достигнуто согласие в том, что приятное тождественно благому и ни о ком нельзя сказать, что он выбрал удовольствие наперекор своему *лучшему* суждению, то никто добровольно не выберет худший (то есть менее приятный) путь вместо лучшего. В таком случае страх есть ожидание зла, так что если никто добровольно не стремится столкнуться с тем, в чем видит зло, то никто и не станет желать того, чего страшится. Действительно, храбрецы охотно идут в бой, а трусы — нет, но на основании согласованных нами допущений это должно объясняться тем, что храбрые знают, что вступить в бой и лучше, и приятнее, чем уклониться от него, а трусы не знают. Так доказывается тезис, что мужество есть знание.

В заключение Сократ замечает, что они с Протагором, кажется, поменялись ролями. Он, считавший, что добродетели нельзя научить, сделал все, чтобы доказать, что она есть знание, тогда как Протагор, утверждавший, что ей научить можно, не решался отождествить ее со знанием. Они запутались, и выход в том, чтобы вначале рассмотреть, что есть добродетель, и только после этого задаваться вопросом, как она приобретается. «В другой раз», — говорит Протагор и завершает разговор несколькими великодушными комплиментами по поводу таланта Сократа к философии.

Комментарий

Как источник исторических сведений о софистах, в частности о самом Протагоре, Гиппии и Продике, а также об интеллектуальной атмосфере второй половины V в., «Протагор» рассматривался в предыдущем томе. Здесь нас интересуют Платон и его Сократ. Адам отметил (Prot., ix), что ни в одном другом диалоге Платона нет такого количества ложных рассуждений и не содержится этическая теория, настолько трудно согласуемая с остальным учением Платона, несмотря на то что его аутентичность никогда не подвергалась серьезному сомнению, поскольку «замечательное правдоподобие и сила драматургии, равно как и обаяние стиля, обеспечили такие доказательства подлинности, которым не смогли воспротивиться самые скептические критики». Особенно запоминаются такие виньетки, как ипохондрик Продик, гулко вещающий низким голосом из-под кучи одеял на ложе в переоборудованной кладовой, и Гиппий, авторитетно рассуждающий со своего *thronos* по поводу астрономии и других подобных наук. В более ранних диалогах Сократ вступает в спор со своими оппонентами частным образом, до или после их выступлений¹, или беседует с немногочисленными друзьями. Здесь же он и выступает в роли слушателя, и вносит свой вклад в обстоятельные прения, проводимые обоими методами, на которые обратили внимание Протагор и Горгий — продолжительное выступление и вопрос-ответ², — перед большой и представительной аудиторией (из присутствующих по именам упомянуты двадцать человек, восемь из которых участвуют в разговоре). Однако, чтобы оценить эту «силу и обаяние», читателю следует обратиться к самому диалогу. В сжатом

¹ Ср.: Гиппий больший, 286a–c; Гиппий меньший, 363a–b; Ион, 530d.

² Протагор, 329b, 334e; Горгий, 447a–c.



резюме драматический элемент воспроизводится лишь смутно, отражаясь на внезапных переменах темы, которые в действительности объясняются бдительным отношением Сократа к любым признакам неудовольствия со стороны Протагора или молчаливым признанием того, что его собственный аргумент оказался ложным.

В лабиринте малозначительных и порою ложных аргументов, по которому Сократ ведет Протагора, нашей нитью Ариадны должно быть осознание того, что он имел в виду, хотя так и не выразил: с его точки зрения, вся добродетель, в сущности, едина и сводится к мудрости, или знанию. Именно отношение Протагора к данной идее он все время пытается выяснить, хотя и начинает вроде бы с вопроса «Можно ли научить добродетели?» и (как он говорит в конце) откладывает приоритетный вопрос о ее существенной природе. Вопрос всплывает вообще на боковом ответвлении дискуссии об удовольствии, но непосредственно не обсуждается до «Менона» (87с–89а).

Тождество справедливости и благочестия (329с–332а). Отмахнувшись от важных уроков, преподанных в речи Протагора, Сократ обращает внимание на то, что в ней иногда упоминается добродетель в целом, а иногда — отдельные добродетели, такие как справедливость, самообладание и благочестие, и, рассматривая их вначале попарно, пробует убедить Протагора, что это все-таки не разные части целого, обладающие разными функциями, подобно тому как глаза, нос и рот являются частями лица, но по сути они тождественны¹.

¹ Властос утверждает (см. PS, 221ff.) что для Сократа добродетели не идентичны. Мужество есть знание того, чего следует опасаться и на что можно отважиться (Лакет, 194е), справедливость — «отдавать другому лицу должное» (он не может, естественно, привести ссылку, поскольку это не сократическое определение δικαιοσύνη), и так же обстоит с другими добродетелями. Утверждение, что все они есть знание, не означает, что они



При этом он пользуется характерно софистическим средством, предлагая оппоненту грубую альтернативу «или-или», которую Платон сам высмеивает в «Евтидеме», а также тем, что принято называть смешиванием противоречий с противоположностями. На протяжении диалога именно Протагор придерживается тех разумных воззрений, что жизнь не столь проста, и не преподносит ряд четких элеатских альтернатив. Принимая, что справедливость и благочестие существуют как «вещи», Протагор, разумеется, не подписывается под каким-либо «учением об идеях», но отвечает, руководствуясь исключительно здравым смыслом¹. Его дальнейшее допущение, что справедливость справедлива, а благочестие благочестиво в том же смысле, как их отдельные проявления, вызывает больше сомнений. Люди и их поступки справедливы, поэтому вполне естественно (даже если это вызывает философские затруднения) говорить, что существует некоторое общее качество, которое все они между собой разделяют; но если справедливые или благочестивые люди заслуживают данный эпитет, выплачивая свои долги, принося жертву и т. п., то нельзя утверждать, что чем-то подобным

ему тождественны, но только то, что знание им приписывается, подобно тому как «нечетность» приписывается «трем». Однако «Лакет» — неудачный пример, поскольку мужество в 199b–с оказывается не только знанием того, чего следует опасаться или бояться, но знанием вообще добра и зла и потому тождественно добродетели в целом. Как мне представляется, Сократ полагал, что все добродетели являются особыми проявлениями единой идеи, добродетели, определяемой как «знание (блага)». В них присутствует эта единственная идея, которая есть то, «благодаря чему» они есть добродетели.

¹ Гиппий дает такой же ответ в «Гиппии большем» (287c). Ср. выше; *Vlastos G. Prot.*, liii, прим. 10, и *Allen R. E. Euthyphro*, 109: «...несмотря на то что теория идей — это, несомненно, метафизическая теория, в сущности, она неразрывна со здравым смыслом». Пек (*PhR*, 1962, 173) хорошо сравнивает язык Протагора в 324d–325a. Ср. также с Исократом, который цитируется выше.



занимаются справедливость или благочестие. Поступающие так люди обладают свойством; справедливость есть свойство. О подобной «самопредикации» и затруднениях, возникших у Платона, когда идеи обрели в его понимании независимое существование, отдельное от их проявлений, уже говорилось¹. Он не беспокоился по этому поводу, когда с религиозным пылом провозглашал данное учение в «Федоне», «Государстве» и «Федре», но только в последовавшей за этим период критической реакции; и поскольку в «Протагоре» мы еще не обнаруживаем признаков опасения, то можем быть уверены, что на этой стадии, прежде чем Платон продумал все следствия, особенно онтологические, из простого учения Сократа, ему ничто не мешало называть справедливость справедливой и благочестие благочестивым².

¹ Выше, где отмечался эффект распространенного употребления прилагательной формы. Тэйлор приводит особенно наглядный пример пары (PMW, 355), используемый самим Платоном в «Гиппии большем» (301d), чтобы показать, что по отдельности вещи могут не обладать признаком, которым обладают совместно. Саван в Phron. (1964), защищает Сократа на том основании, что взятое в терминах данного примера (части лица) его утверждение не является самопредикацией, означая только «то, что δύναις справедливости есть справедливое действие, δύναις святости есть святое действие», а это не самопредикативное, хотя и аналитическое [высказывание. — Прим. пер.]. Мысль Савана проницательна, однако Сократ ставит вопрос не так, когда спрашивает (330c) τοῦτο τὸ πρῶμα... ἢ δικαιοσύνη, αὐτὸ τοῦτο δίκαιόν ἐστιν; действительно, глаз обладает способностью видеть (точнее, мы видим с помощью глаз как инструментов; Тезтет, 184c), однако не справедливость, но человек способен поступать справедливо. Справедливость *есть* эта способность, и говорить, что идея сама имеет свойство или δύναις, которую она сообщает частным проявлениям, как раз и будет самопредикацией. Глаз видит потому, что обладает способностью к зрению: нельзя утверждать, что видит зрение. Кромби в CR, 1966, 311, делает еще одну попытку отрицать здесь самопредикацию, но у меня она вызывает по крайней мере сомнения.

² В сложной статье (I. c., 222, прим. 1) Властос основательно пересмотрел заключение о самопредикации у Платона, принимаемое и обсуждаемое многими, включая его самого в 1954 г.



Придя в этом к согласию, Сократ утверждает, что, по мнению Протагора, они отличаются: ни благочестие не будет справедливым, ни справедливость благочестивой, и потому справедливость будет нечестивой, а благочестие — несправедливым, тем самым «навязывая Протагору заключение об исчерпывающей дизъюнкции» (Vlastos G. PS, 249, прим. 76). По мнению некоторых комментаторов, Платон должен был осознавать здесь софизм, поскольку в других местах (и не только в более позднем «Софисте») он отмечает, что какая-либо вещь не обязательно либо *x*, либо его противоположность, поскольку может занимать промежуточное положение на той же шкале, как Эрот, который не прекрасен и не безобразен, но где-то посередине между этими двумя определениями¹. Так серое находится между черным

и позже. Я собирался выступить с комментарием по поводу его новой концепции идей, однако, ознакомившись с его содержанием, профессор Властос заверил меня, что я его неправильно понял. Очень хотелось бы, чтобы это так и было, и потому я отсылаю читателя к его объяснению и надеюсь, что дальнейшая дискуссия между нами поможет мне понять его лучше. Он подробно изложил свою новую концепцию, которую назвал «паулианской предикацией» (ссылаясь на концепцию любви в I Кор. 13), в другой статье того же сборника (270–322) и в Phron., 1974, 95–101. Здесь же я только повторю свою мысль, что для большинства из нас естественно звучит фраза «Есть такая вещь, как справедливость», и тот, кто восклицает «Нет в мире справедливости!», не подразумевает, что никакой такой вещи не существует. Напротив, она существует, и ему очень хорошо известно, что это такое, но, к сожалению, он еще не встречал случаев ее проявления. Справедливость в глазах грека была, кроме всего прочего, богиней, и, хотя мы можем не верить в женщину с повязкой на глазах и весами, скульптура которой украшает Олд-Бейли, но она является результатом умственной привычки, которая никуда не девается.

¹ «Пир» (201e), цитируемый Адамом в *ad loc.* Промежуточные звенья добавляются как релевантные также Саваном в «Phron.» (1964, 134). Дополнительные ссылки на данное различие приводятся О'Брайеном в «Socr. Parad.» (132, прим. 9). Отметим, что, например, в «Государстве» (491d) (ἀγαθὸν γὰρ πονηρόν ἐναντιότερον ἢ τὸ μὴ ἀγαθόν) не означает «зло более противоположно хорошему, чем нехорошему [то есть безразличному]».



и белым, или равнодушный — между горячим и холодным. Подобная идея не раз высказывается в данном диалоге, например, когда в 346d Сократ говорит, что есть среднее между черным и белым, и Протагор в 351d, что существуют тяготы, которые ни хороши, ни плохи.

Здесь, однако, ошибка заключается не в игнорировании возможности чего-то среднего между двумя крайностями, но в допущении, что вещи, находящиеся на разных уровнях, вообще могут быть взаимоисключающими. Нельзя охарактеризовать игру в бильярд или слушание музыки как справедливые действия, но не являются они и несправедливыми. Они просто относятся к другой категории¹. То, что говорит Сократ, не аналогично высказыванию, что тот, кто не мудр, должен быть глуп, когда упускается из виду тот факт, что большинство людей не являются целиком и полностью чем-то одним из двух. Это равносильно высказыванию, что все мудрые должны быть нетерпимыми, потому что мудрость и терпимость — разные вещи, или в силу того же аргумента, что белое не бывает треугольным. Человек не может быть справедливым и несправедливым, но вполне может быть справедливым и темнокожим, или уставшим, или юным, поскольку темный цвет кожи, усталость или юность хотя и не то же самое, что справедливость, но с ней несопоставимы. Также и бла-

Идея, которую при этом выражает Платон, — это *corruptio optimi pessima*. Блестяще одаренный человек, подвергшийся плохому воспитанию или влияниям, делает меньше зла, чем менее одаренный, и он приводит аналогию с растениями и животными, выращенными в неподходящих условиях. Слова означают: «Зло — худший враг хорошему, чем нехорошему»; «хорошее» при этом конкретно указывает на растения, животных и людей.

¹ Как пример из области самой морали, ср. с приведенным Властосом примером акта спонтанного великодушия (SP, 249f., прим. 79). Идея использована Аристотелем, когда в «Физике» (188a36) он отличает черное и промежуточные цвета вместе взятые от всего поля, включающего небелое, куда относится, например, музыкальное.



гочестие, и в данном случае игнорируется именно это. То, что сам Платон, как и его комментаторы, не отличал среднее между двумя крайностями (черное, белое, серое) от чего-то такого, что само по себе не является ничем из перечисленного, находясь вне их диапазона, становится ясно из «Горгия», 467е. Там в качестве примеров чего-то находящегося между (μεταξύ) добром и злом он приводит сидение, ходьбу, бег, камни и дерево на том основании, что иногда они суть одно или другое, а иногда — ни то, ни другое. Однако, несомненно, различие реально и важно. Нечто промежуточное вроде серости не может быть ни одной из крайностей; то, что само по себе не имеет отношения к крайностям, может вследствие усложнения обстоятельств или мотива стать или тем, или другим (бег ради спасения тонущего человека, бег для совершения убийства, бег, укрепляющий здоровье, бег, приводящий к сердечному приступу).

Данную слабость Платон вполне мог не разглядеть в силу привычки овеществлять понятия — естественной греческой склонности, усиленной сократическим учением и заронившей в Платона веру в независимо существующие идеи. Можно было бы сказать (педантично), что человек может быть и благочестивым, и неблагочестивым, таким способом выразив ту мысль, что он может обладать другими свойствами, кроме своего благочестия; однако Платон спрашивает о том, может ли быть такая «вещь», как благочестие, одновременно благочестивой и неблагочестивой¹. Отношение единого объекта к его множественным свойствам во времена Платона² продолжало будоражить умы, и когда в «Софисте» он приступил к анализу различия между противопоставлением как противоположностью и простой

¹ С πρᾶγμα здесь ср. τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὄντα ὄντα ἔστιν (Евтифрон, 6d).

² Ср. выше. Но только после «Филеба» (14с–е) он сможет отвергнуть это как тривиальность, как результат своей более ранней работы, например, в «Федоне» (103а–b).



инаковостью, ему пришлось делать это в развитых терминах теории идей. «Движение» и «бытие» суть разные идеи, но они могут «комбинироваться» в частном, тогда как «движение» и «покой» не могут. Вот почему вещь может и существовать, и находиться в движении, но не может быть и движущейся, и покоящейся. Все это предстояло в будущем. Не исключено, что невозможно установить, насколько сознательно он позволял Сократу выдвигать ложные аргументы¹. Я подозреваю, что он понимал неправильность отождествления «не справедливого» с «несправедливым», но пока не мог объяснить, почему это так, и не поднялся над тем, чтобы позволить Сократу высказать истинную идею (единство добродетели) в том числе и сомнительными средствами. Этот аргумент так и не получает должного обоснования, хотя Протагор на самом деле отмечает разные моменты: что инаковость не исключает сходство целиком, и даже противоположности имеют нечто общее, а соответствующий раздел обрывается внезапно и безрезультатно. Аналогичный внезапный переход делается после того, как Протагор обвиняет Сократа в ошибке в 350c–d, хотя как здесь, так и в «Евтифроне» видно, что Платон о ней знает.

Отождествление мудрости и самообладания (332a–333b). Данный раздел также проникнут сократическим упорством в обсуждении всего в терминах абстрактных существительных. Нам обычно не требуется согласия с высказываниями, что те, кому присуще самообладание, проявляют самообладание именно благодаря самообладанию, что для своего осуществления слабое действие должно совершаться со слабостью,

¹ Я говорю «насколько», а не «ли», помня идею Р. Робинсона (Essays, 27f.): «...осведомленность конкретного человека в конкретной концепции может варьировать в неопределенной степени. Не существует ни такой вещи, как полное понимание идеи, ни такой вещи, как полное непонимание идеи».

и вообще, что совершаемые одинаковым образом действия совершаются за счет соответствующего фактора (332a–c). Тот тезис, что каждая вещь может иметь только одну противоположность, обосновывается несколькими примерами (честное — бесчестное, хорошее — плохое, высокое — низкое), то есть посредством сократической индукции простейшего типа¹. Также и Сократ не смог бы выразить свою идею, если бы учитывал, что не-х не обязательно противоположно х, но может либо являться промежуточной точкой на той же самой шкале, либо принадлежать к совершенно иной категории. Данный аргумент не заслуживает особой рефлексии, да и Сократ не дает Протагору возможности о нем порассуждать. «Не складывается», — говорит он и сразу переходит к следующей паре — справедливости и самообладанию (333b), но его аргументация в пользу их тождества, по сути, так и не успевает развернуться, когда недовольство Протагора просьбой взять и допустить нечто не совпадающее с его мнением заставляет его в сердцах высказаться по поводу относительности концепции «блага», после чего следует перебранка.

Эпизод с Симонидом (339a–347a). Когда все уладилось и Протагор повернул дискуссию к Симониду, Сократ, не видевший смысла брать уроки этики у поэта вместо того, чтобы осмыслить все самостоятельно, позволяет себе отнестись к предмету с возмутительным

¹ Об этом см.: Т. III, 642–648. Властос в Prot., xxix, прим. 18, критикует способ, которым она здесь используется, хотя то, что там приводится об интуитивной индукции, кажется сомнительным. Любое индуктивное умозаключение, отличающееся от полного перечисления, чтобы считаться действительным, по-видимому, должно основываться на интуиции (т. III, 427f.). Об аргументе «одна вещь — одна противоположность» см.: O'Brien M. J. Socr. Parad., 132, прим. 19. Применяемый здесь Сократом способ рассуждения оправдывал Д. Саван, которого подверг критике Д. П. Готье (D. P. Gauthier) в J. H. Ph. (1968).

легкомыслием. Здесь, по крайней мере, можно не сомневаться, что Платон знал, что делает, и получилось шикарное представление, но вряд ли философия¹. Он просит Продика подтвердить, что под «трудно» Симонид подразумевает «плохо», а когда Протагор горячо возражает, что он-таки подразумевает «трудно», идет на попятную, говоря, что и он так считает, а Продик, наверное, пошутил. Наконец он произносит забавный софистический *epideixis* о поэме, в котором, кроме всего прочего, утверждает, что спартанцы — самые культурные и философичные из греков, а кажущийся недостаток у них интеллектуальных интересов, приверженность военщине и более жестким видам спорта является искусной маскировкой (342a–d); затем, совершенно вырывая слово из положенных ему связей в предложении, заявляет, что Симонид подтверждает его собственное убеждение — что никто не делает зла охотно (345d).

Дискуссия о том, что мужество есть знание (349d–351b). Вынужденный вернуться к главной теме дискуссии, Протагор признает, что в основном добродетели весьма схожи, но настаивает на том, что мужество есть нечто совершенно иное: человек может быть

¹ Здесь у нас нет возможности рассмотреть это подробно. Ср.: *Crombie I. M. EPD, I, 234*: «Задача данного пассажа (помимо его комедийных достоинств), возможно, в том, чтобы показать, что, как говорит Сократ, можно вложить в свою поэму какой угодно смысл, из чего, вероятно, следует, что нельзя полагаться на поэзию как на средство воспитания». Тем, кого заинтересовал данный эпизод, могут быть полезны следующие работы: *Gundert H. Die Simonides-Interpr. in P.'s Prot. // Hermeneia, 1952*; *Woodbury L. S. on ἀρετή // TAPA, 1953*; *Adkins A. W. H. M. and R., 1960, App. on «The Scopas-fr. of Simon.» (355–359)*; *Pfeiffer R. A. Hist. Class. Schol., I, 1968, 32–34*; *Places E. des. Simon. et Socr. dans le Prot. de P. // Les ét. Cl., 1969*. О реставрированном тексте фрагмента см.: *Adam J. Prot., 198*, что лишь незначительно отличается от Э. Диля (*Anth. Lyr., II, 62–66*), С. М. Боуры и т. д.

чрезвычайно храбрым, но безнравственным, развращенным и глупым. Здесь для Сократа возникает наибольшее препятствие в его попытке показать, что все добродетели объединяются в знании. Его аргумент сводится к следующему¹: люди могут быть самоуверенными (храбрыми, отважными) либо в результате знания (опасностей и лучшего способа с ними справиться), либо вследствие невежества. Последнее, так как мужество есть добродетель, не может быть названо мужественным, но лишь глупым. Отсюда следует, что именно знание превращает самоуверенность в мужество. Мы встречали это в «Лахете» (с. 132), и то же самое вновь утверждается в «Меноне» (87d, 88b). Добродетель в своей сущности блага (*agathon*; в «Протагоре» (349e) она *kalon*), что значит благотворна, но, если мужество не суть мудрость, но невежественная и бездумная опрометчивость, оно может быть вредным. Только в сопровождении знания оно всегда благотворно. То же самое относится ко всем отдельным добродетелям: в каждом случае именно присутствие знания обеспечивает, чтобы так называемая добродетельная деятельность была достойной и благотворной, поэтому добродетель есть знание. Большинство людей усмотрит в этом софизм, поскольку здесь доказано только то, что знание должно быть ингредиентом добродетели, а не что *per se* оно есть сама добродетель и его достаточно для совершения правильного действия. Сократическое учение должно браться в целом, включая ту его часть, которую Аристотель находил «в кричащем противоречии с опытом»²,

¹ Дополнительные комментарии и критику см.: Т. III, 683f.; Crombie I. M. EPD, I, 234f.; Sullivan J. P. // Phron., 1961, 17f.; Vlastos G. Prot., xxxi–xxxvi.

² Или, скорее, «с общей верой», как утверждает Оуэн (Owen G. E. L. A. et les Probl. de Méth., 85f.) по поводу «Никомаховой этики» (1145b27). Тезис «добродетель есть знание» и его критика Аристотелем полностью обсуждаются в т. III, 450ff.



а именно, что если человеку известен верный путь, то он неизбежно будет им следовать. В «Меноне» этот довод высказан очень кратко, возможно, потому что Платон уже имел за спиной результаты «Лахета» и «Протагора», включая последнее определение (360d), что «знание о том, чего следует опасаться, а чего нет, есть мужество», расширенное в «Лахете» (199c) до знания добра и зла.

Адам (173) подверг данную аргументацию критике в первую очередь на том основании, что не обязательно существует только два типа самоуверенности: основанная на знании и основанная на невежестве. Таким образом, если храбрецы смелы, причем не по незнанию, отсюда еще не следует, что они смелы благодаря знанию. Он, по всей видимости, допускает ту же путаницу, как в отношении отождествления не справедливого с несправедливым, которое, по его мнению, показывает, что «признание [только двух типов самоуверенности] было для Сократа естественным». Разумеется, возможна градация между совершенным знанием и полным неведением, но это не обесценивает саму аргументацию. Сократ нигде не отрицает, что существует градация мужества. Чтобы данная критика была действенной, должен существовать такой тип самоуверенности, к которому неприменим антитезис «осведомленный» или «невежественный», подобно тому как если в споре с человеком, сказавшим, что нет другого цвета, кроме белого и черного, указать не на оттенки серого как смеси черного и белого, но на красное и зеленое¹.

¹ Следующее обвинение Адама, касающееся неправомерности обращения [высказывания. — *Прим. пер.*], заставляет сослаться на греческий язык: даже если Сократ доказал, что все храбрецы обладают знанием, он не доказал, что все, кто обладает знанием, храбры, и таково, по его мнению, было заключение Сократа. Это верно, что у Платона он утверждает (350c4): καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον ἡ σοφία ἀν' ἀνδρεία εἶναι, где постановка артикля пе-



Протагор теперь видит, что его обманным путем заставили вроде бы признать, что все самоуверенные мужественны, хотя изначально он сказал лишь то, что все мужественные самоуверенны. С его точки зрения, наверное, здесь есть большая разница, но можно высказать три справедливых замечания.

1. Когда его спросили, считает ли он мужественного самоуверенным, он просто ответил: «Да,

ред σοφία делает естественным такой перевод: «из этого следует, что знание было бы мужеством». Если это так (хотя в других случаях Платона можно уличить в непоследовательном использовании артикля; см. Шталлбаума о «Гиппии большем» (293e)), то, по моему мнению, это всего лишь недосмотр со стороны Платона. Он ставит перед Сократом только задачу показать, что мужество в целом есть знание. Обратное из его аргументации не следует, но в данном случае для него это не имеет значения, равно как в подобное не верят ни Сократ, ни Протагор. То ощущение, что он невозмутимо принял поправку как нечто не влияющее на основное направление дискуссии, кажется оправданным, когда оппонент явно побуждает Сократа, чтобы он подразумевал только то, что намеревался сказать, а именно, что мужество есть знание.

Вполне может быть, что в проблемном предложении ἡ σοφία ἂν ἀνδρεία εἴη нет фактической ошибки, хотя его легко истолковать неправильно. Под ἡ σοφία Платон мог понимать не знание в целом, но знание, участвующее в конкретном храбром поступке. Добавление артикля в английском вносит необходимую поправку: в частных случаях (например, ныряние, конные атаки) только обученные и знающие демонстрируют настоящее мужество, поэтому «это знание, которое есть мужество», а не смелость, также ими проявляемая. Сам Протагор, кажется, понимает Сократа в том смысле, что он лишь это и имел в виду, говоря (350d6), что, прибегая к подобной аргументации, последний мог бы доказать, что τὴν ἰσχὺν εἶναι σοφίαν, а не τὴν σοφίαν εἶναι ἰσχύν. Однако, по сути, он настолько запутался, что в заключение своего довода говорит (350e4–6), что таким способом Сократ мог бы показать, что ἡ σοφία ἐστὶν ἰσχὺς. Таким образом, он в любом случае не в том положении, чтобы протестовать по поводу необратимых пропозиций. В «Меноне», в отсутствие сложностей, связанных с попытками перемудрить мастера-софиста, артикли расставлены верно: в 88b εἰ μὴ ἔστι φρόνησις ἡ ἀνδρεία и 88d τὴν ἀρετὴν φρόνησιν δεῖ τιν' εἶναι.



и способным подвергать себя опасностям, от которых большинство людей в страхе уклоняются». Он не сделал никаких оговорок и не подумал бы о различии между мужеством и бездумной самоуверенностью, если бы Сократ не вложил ему это в голову. Ведь именно Сократ указывает на то, что не все самоуверенные храбры (350c1).

2. Неосмотрительно приняв отождествление в форме, предложенной ему Сократом в 350b7 с артиклем перед «самоуверенны» («Разве ты не сказал о мужественных, что они самоуверенны (*the confident*)?»), он оперся на пропозицию в ее обратной форме¹.

3. Как уже отмечалось, действительное заключение Сократа не зависит от обращения необратимой пропозиции. Он хочет сказать лишь то, что мужество в целом есть знание, а не наоборот, и фактически он сумел это продемонстрировать, лишь подчеркнув, что самоуверенность и мужество не являются рядоположными, но самоуверенность есть род, одним из двух видов которого выступает мужество.

Аргумент, добавленный Протагором как *reductio ad absurdum* аргумента Сократа, способного, по его словам, доказать, что физическая крепость есть знание, звучит так (350d–e): крепкие сильны², обученные борцы сильнее необученных, поэтому их сила, то есть крепость, заключается в знании, приобретаемом в ходе обучения, так что крепость есть знание. Это, полагает он, соот-

¹ Некоторые комментаторы полагают, что артикль не делает отношение тождественным. Об этом и о свидетельстве в пользу того, что все-таки делает, см.: O'Brien M. J. // TAPA, 1961, 411–413 (я не вижу никаких оснований, чтобы вычеркивать это вместе с Зауппе).

² Слово, обозначающее «крепость (strength)» (ἰσχύς), относилось в первую очередь к телесной силе; то, что передавалось как «сильный (powerful)» (δυνατός), означало обладание возможностью или способностью достижения цели, обычно подсказываемой контекстом (бег, борьба, речь, убеждение, управление и т. п.).



ветствовало бы действительности при допущении, что не только все крепкие люди сильны, но и все сильные крепки. Однако это пародия на аргумент Сократа, потому что здесь исключен существенный шаг, сделанный в 350b1–c2: «Но невежда также может быть смелым, потому некоторые смелые люди не являются храбрыми». В терминах нового примера это звучало бы так: но невежда также может быть сильным (например, в ярости или неистовстве, хотя обычно слаб телом), поэтому некоторые сильные люди не крепки¹. Протагор не принимает это во внимание и затем обвиняет в недосмотре Сократа, видя здесь его слабое место. Он-то и допустил ошибочное обращение универсальной утвердительной пропозиции и затем подсунул ее Сократу². Подразумевалось или нет, что Сократ это признавал, — об этом я предпочел бы умолчать, но в любом случае оба изрядно запутались, и, не видя выхода из создавшегося положения, Сократ поступает по своему обыкновению: просто обрывает одну линию рассуждения и внезапно приступает к новой.

Удовольствие и благо (351b–357e): Сократ — гедонист? Это знаменитый «аргумент в пользу гедонизма»,

¹ Розамонда Спрэг (PUF, 96) утверждает, что данный аргумент «в точности аналогичен по структуре» аргументу Сократа, и, чтобы это продемонстрировать, размещает их поочередно друг против друга. При этом она добавляет [пропозицию. — Прим. пер.] «некоторые сильные люди не крепки», сопровождая примечанием, что в тексте ее нет, но она добавлена для полноты схемы! Я скорее согласен с Кромби (EPD, 1, 235), что Протагор «продолжает выстраивать плохую аргументацию, которую считает аналогичной доводам Сократа, хотя на самом деле она значительно хуже».

² В 350b6 сам Сократ не отождествляет мужественное с самоуверенным, даже в виде своего излюбленного вопроса в форме *полпе*, который на самом деле равносителен утвердительному высказыванию. Он говорит: «Что ты скажешь о храбрых? Не то ли, что они самоуверенны?» Протагор отвечает: «Да, я придерживаюсь этого мнения».



который вызвал очень много споров. Считались возможными три основные точки зрения¹.

1. (а) Сократ защищает «вульгарный гедонизм» — тот, с которым он ожесточенно сражается в «Горгии», так что эти два диалога находятся в прямом противоречии: здесь «Сократ способен доказать, что „добродетель есть знание“, только на гедонистическом допущении, решительно несовместимом с этической позицией „Горгия“ и „Государства“» (Dodds E. R. *Gorg.*, 21). Это недоказуемо, как указал Риттер (Essence, 59f.). Квалификации, имеющиеся в «Протагоре», делают «гедонизм», который там отстаивается, совершенно отличным от примитивных воззрений, высказываемых Калликлом в «Горгии», где не идет речь о предусмотрительности и «искусстве измерения». Гедонистическое исчисление Сократа требует значительной степени самообладания, тогда как Калликл утверждает, что «жить правильно — значит дать полную волю желаниям и не сдерживать их, но иметь мужество и разум потворствовать им и удовлетворять любую страсть при ее возникновении»².

(б) Иным по акценту, но по сути тем же является мнение, что данный пассаж представляет подлинную сократическую и платоническую позицию на момент написания диалога. В пользу этого решительно высказывались Грот и в несколько другой форме Хэкфорт. Платон, по словам последнего, «предпринимает серьезную попытку понять для себя и объяснить своим читателям, что в действительности означало сократи-

¹ Больше ссылок на современную дискуссию имеется в: Friedländer P. *Pl.*, II, 302, прим. 24; Sullivan J. P. *Phron.*, 1961, прим. к с. 10ff. Wolz H. G. *Hedonism in the Prot.* // *JHPh.*, 1967 — это ответ А. Сесонски (A. Sesonke), писавшему на ту же тему в 1963 г.

² Горгий, 491e–492a. Отметим, в частности, ἀπομυλάναί ὃν ἂν αἰεὶ ἡ ἐπιθυμία γιγνῆται. Более полное сравнение между точками зрения «Протагора» и «Горгия» см. ниже.



ческое отождествление [добродетели со знанием]». Сам Сократ осекся на отличительном критерии кажущегося и реального блага. Первая попытка Платона дать ответ — это психологический гедонизм. К моменту написания «Горгия» он продвинулся дальше. Таким образом, Хэкфорт (и Доддс, который ему вторит) также считал, что этика «Протагора» не соответствует «Горгию»¹. Помимо этого, можно многое сказать в пользу его точки зрения, согласующейся с некоторыми замечаниями, сделанными здесь в связи с «Хармидом». В частности, в ней принимается во внимание тот сплошь и рядом упускаемый факт, что это как раз Сократ своими аргументами вынуждает остальных признать, что все удовольствия хороши. Как Протагор, так и «большинство» утверждают, что есть хорошие и плохие удовольствия, пока их не заставляют признать, что их позиция не соответствует сократической логике.

2. Данный эпизод, как и весь диалог, написан *ad hominem*, направлен против Протагора и в более широком смысле — против софистических моральных стандартов, целиком и полностью относящихся к конвенциональному уровню: сам Сократ не верит в предпосылку, на которой основывает доказательство собственного представления, что мужество и вообще добродетель есть знание². То, что Протагорова этика зиждилась на общепринятых мнениях, ясно из его рассказа о том,

¹ Grote G. Pl., II, ch. xxi; Hackforth R. // CQ, 1928; Dodds E. R. G. and I., 198, прим. 33.

² Такой тезис высказывает Салливан в Phron. 1961. Ср. также: Kahn C. H. // JPh, 1968, 369: «Вывод... не тот, что удовольствие есть благо: это предпосылка или гипотеза, выбранная в хорошей диалектической манере как пропозиция, приемлемая для большинства людей. Вывод, который следует из аргументации Сократа, состоит в том, что мужество и в более общем смысле добродетель есть знание» (фактически это неприемлемо для большинства людей: и Протагор, и большинство пытаются его отрицать).



что гражданская добродетель приобретается благодаря родительскому воспитанию, школьному образованию, изучению законов и контактам с согражданами; однако они интерпретировались в свете его собственной оригинальной философии, которую Платон отнюдь не презирал¹. То, что диалогу свойственен совершенно антагонистический настрой, опровергает, пусть даже окольным способом, Грот, который при всем своем уме полагал, что изложенная здесь этика гедонистического толка является подлинно сократической, и считал ее ниже протагоровской, *в пользу последнего взяв в свидетели самого Платона*².

3. Третья точка зрения высказана мною во введении к переводу диалога, изданному в «Penguin», и я по-прежнему ее придерживаюсь. Сократ действительно строит аргументацию на допущениях самого софиста, его принципах релятивизма, эмпиризма и *ad hoc*, применительно к поведению, равно как и к теории, иллюстрируемых в данном сочинении его небольшим монологом об относительности понятия блага (334a–c). Однако мотив Платона состоит не в их открытой критике (как в предыдущем объяснении), но, по сути, в том, чтобы представить их в лучшем виде. Протагор был оппонентом, но достойным, и посвятить диалог тому, чтобы показать силу, а не слабость соперника, не было напрасным трудом. Он не друг и не ученик, но матерый философ, «годящийся Сократу в отцы», со своими устоявшимися и закаленными мнениями и репутацией, которую следовало поддерживать. Перед ним было бы бесполезно демонстрировать всю парадоксальную строгость сократизма. Поэтому Платон сводит их вместе как гостей в доме общего друга, в присутствии остальных друзей, готовых вмешаться, если разговор

¹ Надеюсь, это удалось показать в т. II.

² См., в частности, его Hist. of Greece, 61f.



вот-вот перерастет в ссору. Сократ и сам осекается, замечая серьезное раздражение со стороны Протагора (чем объясняется кажущаяся непоследовательность диалога), а Протагор выдерживает много провокаций, закономерно протестуя, когда требуется протест, но никогда не в оскорбительной форме. Здесь виден разительный контраст с несдержанными выпадами, которыми [собеседники. — *Прим. пер.*] обмениваются в «Горгии», откуда следует, что Платон в данном случае настроен вовсе не враждебно¹. О своем неодобрении софистики он ясно дал понять, предостерегая во вступительной беседе Гиппократ (не принимающего участия в основной части диалога), и теперь он может избежать конфронтации, не опасаясь, что будет неверно истолкован.

Логическим результатом учения софистов, хотя до сих пор они его не признавали, была жизнь гедонистического толка, ориентированная на максимизацию своего личного наслаждения и удовлетворения. Представленный как мнение рядового человека (который точно так же не осознавал, что это логический результат его позиции), он преподносится таким образом, что в итоге софисты соглашаются с тем, что придерживаются той же точки зрения. Но прежде чем они это делают, Сократ облагораживает ее так, что «страдание»

¹ Это мнение неизбежно содержит субъективный элемент. Салливан (l. c., 11) говорит, что «некоторые комментаторы недооценивают враждебность», и соглашается с Властосом, который считал, что Сократ «обращается с Протагором немилосердно, если не жестоко», изображая ситуацию так, что он наносит смертельный удар и заставляет саму жертву еще глубже вонзиться в саму себя клинок (Prot., xxivf.). Читатель волен судить сам, но я подозреваю, что прославленный полемист (335a) был вполне способен за себя постоять, и Салливану приходится по крайней мере признать, что здесь «нет ничего подобного атаке на Калликла в „Горгии“». Кроме того, в подобных воззрениях неизбежно игнорируется замечание, которым завершается диалог.

подразумевает не только худое здоровье и бедность, но и стыд, который чувствовал бы человек, сознавая, что повел себя, как трус, а «удовольствие» — радость, испытываемую от участия в сражении за свободу своей страны¹. В начале (351c1) он упрекнул Протагора за потакание расхожему мнению, что жить приятно — это благо, «если наслаждаться тем, что хорошо и достойно» (τοῖς καλοῖς). Но его собственное «искусство измерения» приводит практически к той же оговорке: прежде чем поддаться непосредственному удовольствию, следует сделать паузу, чтобы решить, увеличит ли это суммарное удовлетворение на протяжении всей жизни; и его вывод равносителен признанию, что это достигается лишь за счет проявления добродетели самообладания и нахождения удовольствия в том, что хорошо и достойно.

Мораль Протагора, основанная на конвенциональных предпосылках, заслуживала восхищения, будучи итогом долгих честных размышлений о человеческой природе и делах, однако отличалась от сократической с ее концепцией *telos*, высшей цели, к которой следовало стремиться². Для контраста можно заглянуть в «Федон» (69a) — пассаж еще в чисто сократическом духе³, где отводится надлежащее место «искусству измере-

¹ Не стоит уличать Сократа в «снижении уровня своих примеров» (см. *Vlastos G. // Phoenix*, 1969, 74f. с прим. 15), когда он добавляет «и властвовать над остальными». Ни он, ни Платон еще не совсем отвлеклись от своего мира, состоявшего из воюющих городов-государств, и даже в так называемом «идеальном государстве Платона» среди причин учреждения сословия стражей указана та, что для пользования благами цивилизации потребуются завладеть частью территории соседей (Государство, 373d).

² «В самой дискуссии, кажется, делается сознательный акцент на слове *télos*; оно становится буквально рефреном на протяжении всего спора» (*Sullivan J. P. Phron.*, 1961, 27).

³ Надеюсь, что после рассказа о философии Сократа в т. III это утверждение не нуждается в дополнительном обосновании.



ния», как оно понимается в «Протагоре». Добродетель, говорит Сократ, не приобретается обменом удовольствий на удовольствия и страданий на страдания, большего на меньшее, как деньги¹. Единственная подлинная монета, на которую должны обмениваться все эти вещи, — мудрость. Если это звучит неопределенно, то из многих других мест у Платона мы знаем, что он имеет в виду. Мудрость как добродетель, обеспечивающая благополучие *psyche*, о которой только и нужно заботиться, и она заключается в признании того, что справедливость, мужество и все остальные существуют в абсолютной форме; они есть для того, чтобы обращаться к ним как к неизменным образцам, на которых должно опираться действие, избегая субъективных и переменчивых стандартов удовольствия, страдания или сиюминутной целесообразности. Жизнь, проще говоря, должна руководствоваться определенными, твердо установленными принципами. Чтобы жить таким образом, человек должен до конца понимать, что есть эти принципы. Отсюда бесконечный поиск определений, в который погружен Сократ: что *есть* мужество? что *есть* добродетель? Именно этот вопрос, только упомянутый в конце «Протагора», подлинно сократический: не ряд вопросов *ad hoc* о том, как действовать в разных ситуациях, но исследование существа и природы неизменных моральных принципов.

Установив тождество удовольствия и блага, Сократу нетрудно показать, что «на основании согласованных допущений», как говорит Протагор, мужество может быть сведено к знанию. Он делает соглашение несколько более жестким, минуя на этом финальном этапе любые конкретные примеры, дабы напомнить

¹ Если многие избегают в чем-то потакать своим желаниям, то это из страха перед последствиями, такими как болезнь или бедность (353d–e). В «Федоне» (82c) выразительно отрицается, что философ, от чего-то воздерживаясь, руководствуется такого рода соображениями.



нам тот тезис, что, выбирая линию поведения, следует взвесить общий объем удовольствия и страдания: как будущего, так и настоящего. Таким образом, то, что видит отважный человек, — это не просто непосредственные невзгоды и риск, но выбор между победой и поражением, свободой и подчинением, или, на индивидуальном уровне, — честью и самоуважением либо же позором. Фактически идея о настоящих и будущих удовольствиях была передана очень бегло (356a5), и утверждение о том, что перед лицом непосредственного страдания или опасности что-то одно может быть взвешено относительно другого посредством простого и неэмоционального акта интеллектуального суждения, вроде бы не блещет психологической проницательностью. Тем не менее это было подлинное убеждение человека, сказавшего «добродетель есть знание» и пошедшего на казнь с верой в то, что «с хорошим человеком не может случиться ничего дурного». Если он не смог оценить сложности характеров других людей, то только потому, что в его собственном характере не было ничего такого, что можно было бы принять во внимание.

Заключение. Если пытаться извлечь из «Протагора» философские уроки, он может показаться надоедливой мешаниной несущественных аргументов, безотносительных отступлений, фальстартов и откровенной софистики. Если же читать его как пьесу, в которой встречаются и соревнуются самые выдающиеся и оригинальные умы той замечательной эпохи, он оставляет совсем другое впечатление. Именно так его и следует читать. Серьезную дискуссию о природе добродетели и ее обретении следует оставить, как сказал Протагор, для другого раза и, можно добавить, для другой компании: такие вопросы не решаются в состязательной атмосфере публичного собрания софистов. И потому мы переходим к «Менону».



2. «МЕНОН»

*Датировка*¹. С «Меноном» мы вступаем в новую фазу после ранних сократических диалогов и «Протагора», и вполне убедительно утверждалось², что появление в нем пифагорейских мотивов (бессмертие, реинкарнация, родство природы, математика) было стимулировано первым визитом Платона в Италию и на Сицилию в 387 г. Похожие темы появляются в «Горгии», которого большинство ученых ставят рядом с «Меноном», но раньше него (напр.: *Dodds E. R. Gorg.*, 43). Относительно приоритета «Менона» перед «Евтидемом» мнения разделились почти поровну, но сейчас все согласны, что он предшествует средней группе, в которую входят «Федон», «Государство», «Пир» и «Федр»³. Точная дата его появления по-разному определялась между 386 и 382 гг.⁴

Драматическая дата. Она приходится на 403 или начало 402 г., после восстановления демократии, когда Анит был лидером партии власти (ср. 90b)

¹ Общую информацию см. в издании «Менона» под ред. Блака, 108–120.

² Например, Нестле (*Prot.*, 44) и Блаком (115f.). Со своей стороны, Моррисон (*CQ*, 1964, 42f.) утверждал, что «Менон», «Горгий» и даже «Федон» были написаны до первого итальянского путешествия и в них отразились контакты между пифагорейскими сообществами, разбросанными по материковой части Греции.

³ Томпсон в 1901 г. (*Мено*, liii) ставил его после «Федра», но перед остальными.

⁴ Об исторических аллюзиях в диалоге см.: *Bluck R. S. L. s.* и доскональную статью Моррисона об исторической подоплеке в *CQ*, 1942. Их шаткость в качестве основания для датировки иллюстрируется тем фактом, что, согласно Тревесу (*RE*, XLII, Halbb., 1742), упоминание Исмения в 90а показывает, что «Менон» был написан до его казни в 382 г., тогда как Круазе (*Budé ed.*, 231) считал, что Платон не вспомнил бы о нем, если бы его казнь не состоялась в недавнем прошлом.



и существовали политические причины для того, чтобы Менон посетил Афины и остановился у Анита¹ (в 90b о Меноне говорится как госте последнего). Весной 401 г. Менон присоединился к походу Кира, из которого не вернулся. В таком случае разговор предположительно состоялся примерно через тридцать лет после описанного в «Протагоре». До обвинения, выдвинутого против Сократа Анитом и другими, ждать уже недолго, что придает драматическую силу словам Анита в 94e и Сократа в конце диалога.

Место действия и персонажи. Где происходил разговор, не сказано, но поскольку Менон в Афинах гостит у Анита и Анит сам мимоходом присоединяется к ним двоим посреди разговора (89e), можно предположить, что это было в его доме². Об Аните здесь больше нет необходимости говорить³. Менон — это богатый фессалийский аристократ (он привез с собой большую свиту, 82a), молодой, красивый, тщеславный и властный, что ясно из диалога: несомненно, колкости, отпущенные по этому поводу в его адрес Сократом, являются одной из самых занятных черт диалога. Однако он встретил Горгия, был ослеплен его блеском и теперь

¹ Относительно деталей см.: Bluck R. S. L. c., 120–122, и статью Моррисона (1942), на которую он опирается.

² Я не вижу, почему это должно быть «крайне маловероятным», как полагали Блак (120) и другие. Это по крайней мере более вероятно, чем фантастические предположения Блака об Аните, находившемся все время рядом (в гимнасии), только вне слышимости. Грубе (P's Th., 231, прим. 2) полагал, что его своевременное появление — это, «вероятно, худший образец драматического искусства Платона», и Виламовиц (Pl., I, 279), считавший, что сценой был гимнасий, заклеил его как *wenig künstlerisch*. Но если это был собственный дом Анита, подобная критика рушится. То, что это, возможно, происходило вне дома, ничего не доказывает, и возражение Круазе (Budé ed., 231) также не имеет смысла.

³ См.: Т. III, 575. Доступные сведения о нем есть в изданиях Томпсона (xxi–xxiv) и Блака (126–128).



увлекся модными софистическими темами. Прежде всего, будучи честолюбивым юношей, он хочет знать, как приобретается *aretē*, то неуловимое качество, на котором основана вся разница между успехом и неудачей. Некоторые софисты утверждают, что могут ей научить, но Горгий поднимает их на смех (95с). Что по этому поводу думает Сократ? Фактически жизни Менона было суждено оборваться, прежде чем он смог воспользоваться ответом. Ксенофонт в «Анабасисе» приписывает ему очень скверный характер, однако это могло объясняться тем, что он восхищался греческим лидером Клеархом, злейшим врагом Менона¹.

Диалог (прямая драматическая форма)

Менон задает Сократу насущный вопрос: можно ли научить добродетели, или же это дело практики, природный дар, или что-то еще?² Сократ удивляет его, ответив, что он даже не знает, что это такое, и тем более, как ее приобрести. Менон как ученик Горгия (т. III, 418f.) может ему подсказать: добродетель мужчины есть *x*, женщины — *y*, раба — *z* и так далее. У каждого возраста и каждой профессии своя добродетель. Сократ возражает, что им нужен не перечень разных добродетелей, но общая идея или свойство, в равной мере делающие их проявлениями одной и той же вещи, добродетели, точно так же как при определении природных

¹ Дополнительно см.: Thompson E. S., xii–xx; Bluck R. S., 122–126. Индивидуальные черты Менона искусно и восхитительно изображены проявляющимися в ходе разговора, поэтому трудно понять слепоту Виламовица, сказавшего, что «Platon charakterisiert den Menschen überhaupt nicht», или Блака (125), который цитирует его в знак согласия. Менон не является «типической» фигурой.

² О природе *aretē* и принятых в то время взглядах на способ ее приобретения см.: Т. III, гл. X.



видов человек учитывает видовые свойства, а не размышляет над тем, что отдельные представители вида различаются размером или цветом. Аналогично одну и ту же «идею» имеют здоровье и сила, будь то мужчина или женщина. Менон считает, что в случае с добродетелью все обстоит иначе, но, когда Сократ настаивает, он предполагает, что это просто «способность управлять людьми». Сократ дает ему понять, что это вновь лишь упоминание одного примера, поскольку сюда вряд ли входит добродетель ребенка или раба, и Менон достаточно консервативен, чтобы согласиться, что управление должно быть справедливым, «поскольку справедливость тоже добродетель». После того как Сократ помог ему с определениями на примере очертаний и цвета, включая тот момент, что определение должно формулироваться в терминах, знакомых слушателю, он делает еще одну попытку: «стремиться к прекрасному и быть в силах достигнуть его»¹. Сократ убеждает его, что каждый стремится к прекрасному, так что добродетель должна заключаться в способности его достигать. Из ответа Менона на вопрос получается, что под «хорошими вещами» он понимает здоровье, богатство, почет, власть и тому подобное, но все это тоже должно достигаться «на основе справедливости», которая оказывается частью все еще не определенной добродетели, и круг замыкается.

Теперь Менон признается в том, что озадачен: Сократ ввел его ум в оцепенение, как скат, которого он внешне напоминает. Сократ полагает, что его собственное невежество может быть заразным. Он сам не знает ответа, но хочет заручиться поддержкой Менона, чтобы его найти. До сих пор беседа развивалась по схеме раннего сократического диалога, заканчивающегося явной неудачей, но преподающего ряд методических уроков. Однако теперь в ней происходит новый поворот. Менон

¹ Пер. С. А. Ошерова.

высказывает то, что Сократ называет эристическим доводом: как можно искать нечто такое, чего не знаешь? Если он не знает вещь, которую ищет, тогда как, наткнувшись на нее, он ее узнает, то есть установит, что это именно та вещь, которую *ex hypothesis* он не знает? Сократ слышал нечто подобное раньше и переформулирует мысль в такой форме, которая приемлема для Менона: человек не может искать ни то, что знает, ни то, чего не знает. Если он нечто знает, то нет необходимости в поиске, а если не знает, то даже не знает, что надо искать¹. Ответный ход Сократа меняет весь характер дискуссии, переводя ее на другой план по сравнению с любым из уже рассмотренных диалогов. Это апелляция к учению некоторых религиозных авторитетов и поэтов о том, что человеческая душа бессмертна и, прожив множество жизней, чередующихся с периодами потустороннего пребывания, увидела «все, что есть» в обеих сферах. В силу этого обучение или открытие на самом деле представляют собой лишь восстановление

¹ Я совершенно не могу согласиться с попыткой Дж. Молина опровергнуть общепринятую интерпретацию данного пассажа (Moline J. // Phron., 1969). Можно упомянуть только некоторые из его искажений: то, что Сократ не «предложил научить» Менона (155), — это последнее, на что мог бы претендовать Сократ! Напротив, он просит Менона о помощи (ἐθέλω μετὰ σοῦ σκέψασθαι, 80d), точно так же как действует в отношении Протагора в одноименном диалоге (348с–349а) (также ср.: Лахет, 189с). В вопросах Менона нет и следа сарказма, как и свидетельств того, что он сомневается в добросовестности Сократа (156). Также несостоятельна та мысль, что ремарка Менона не является парадоксом, потому что приобретает форму трех вопросов (157). Это риторические вопросы, которые могут быть перефразированы в виде утверждений, не меняя при этом смысла («ты не можешь» вместо «как ты можешь?»), и аргумент относится к тому же уровню, как тот, посредством которого Евтидем и Дионисодор «доказывают», что ни те, кто знает, ни те, кто не знает, не могут выступать в роли учеников. О том, что ошибка Менона основана на сведении всего знания к «знанию посредством знакомства», см.: Ebert Th. // Man and World, 1973.



или припоминание того, что мы уже знали. Поскольку вся реальность (*physis*) взаимосвязана, припоминание одной вещи может при надлежащем усилии привести к припоминанию всего остального.

Менон хотел бы получить доказательства, и тогда Сократ приглашает его невежественного раба и демонстрирует, как можно подвести его к правильному решению геометрической задачи без подсказки, а просто задавая ему вопросы, которые, как утверждает Сократ, всего лишь извлекают знание, уже присутствующее в его уме. Теперь открыт путь возвращения к вопросу, что есть добродетель, но Менон предпочел бы перейти к своей главной проблеме: можно ли ей научить. Сократу такой подход кажется методически неверным, но он предлагает продолжить исходя из того, на основании какой гипотезы о природе добродетели ей можно было бы обучить. Ответ таков, что она должна быть формой знания, поскольку только знание можно привить путем обучения. Таким образом, говорит Сократ, следующее, что надо сделать, — это установить, знание это или нет. Они соглашаются в том, что добродетель всегда благо и никоим образом не может нанести человеку вред. Однако вещи, обычно считающиеся хорошими: здоровье, богатство, даже некоторые духовные качества, — могут быть использованы во вред. Только правильное использование может обеспечить их благотворность¹, и это зависит от знания, или мудрости. Она одна в любом случае благотворна, поэтому лишь она и есть добродетель.

Пока все хорошо, но подтверждается ли данное теоретическое заключение опытом? Если добродетели можно научить, тогда должны существовать ее учителя, а есть ли такие? В этот момент входит Анит, и вопрос адресуется ему. Он с негодованием отвергает со-

¹ Это повторяется в «Евтидеме» (280e–281b). То, что это сократический аргумент, было показано в т. III, 701ff. Его мог подсказать Сократу Продик. См.: [Платон.] Эриксий, 397e.

фистов и рекомендует обращаться за советом к любому из достойных афинян. Когда Сократ высказывает ту же идею, что и в «Протагоре» (319е), что достойным афинянам не удалось привить свою добродетель даже своим сыновьям, Анит обвиняет его в очернении их памяти и в негодовании удаляется¹.

Предоставленные себе, Сократ и Менон соглашались, что в данном вопросе существует много путаницы и претензия софистов на способность научить добродетели по меньшей мере сомнительна². Возможно, они были неправы, полагая, что только знание непременно ведет к правильной практике. Что можно сказать об истинном мнении (belief)? Когда человек им обладает, оно служит столь же хорошим руководством к действию, как и знание. Разница в том, что истинное мнение есть нечто такое, что основывается на доверии, например, когда кому-то правильно опишут дорогу к месту, где он никогда не был. Если же человек обладает знанием, его можно уподобить тому, кто самостоятельно преодолел каждый дюйм пути³. Это достигается

¹ От нас, вероятно, ожидается, что мы подумаем, что он принимает ремарки Сократа на свой счет. Современники рассказывали (*Ксенофонт*. Апология, 29–31), что Сократ критиковал его за то, что он привлек своего сына к собственному ремеслу кожевника, и пророчил, что если талантам мальчика не дать развернуться шире, то он плохо кончит, что и произошло, когда сын спился.

² В «Протагоре» вызывает удивление то, что с такой легкостью отвергается претензия софиста обучить добродетели. Возможно, в этом одна из причин, почему в качестве собеседника был выбран Менон, ученик Горгия, высмеивавшего эту претензию (95с). С точки зрения Платона, этот пробел должен быть драматически оправданным.

³ Пример дороги на Ларису (97а–b) является, конечно, только иллюстративной аналогией (причем хорошей). Из нее ничего не следует относительно природы объектов знания в отличие от предметов мнения. Мне это кажется как истинным, так и важным, хотя некоторые (например, Рист в *Phoenix*, 1967, 284) думают иначе.



посредством «нахождения причины», то есть знания не только того, *что* нечто есть истина, но и *почему* это так (фактически, как Сократ напоминает Менону, это и есть процесс припоминания). Отрицательная сторона истинного мнения — это его непостоянство; человек, которому рассказали правильную дорогу в Ларису, может встретить кого-то еще, кто опишет ее по-другому, сочтет его более убедительным и заблудится. Также, в отличие от знания, оно не может быть должным образом передано, и такова добродетель наших государственных мужей, своего рода инстинкт, интуиция или дар свыше, как у прорицателей, приобретаемый не в процессе обдумывания, не благодаря обучению или природным задаткам. Но если бы вообще существовал государственный муж, способный сделать других подобными себе, он, разумеется, обладал бы мудростью и выделялся как реальный человек среди призраков. Таким должно быть наше заключение в данный момент, но истина обнаружится только в том случае, если, прежде чем спрашивать, как приобретается добродетель, мы попытаемся установить, что она есть в себе и сама по себе.

Комментарий

Освоение новых пространств. «Менон» характеризовался как микрокосм всей серии диалогов Платона. Те, что ему предшествуют, вроде бы являются негативными и деструктивными, а те, что за ним следуют, — конструктивными. В «Меноне» сократический эленхос вначале продвигается к своему деструктивному заключению, и дальше нам демонстрируется, каким образом такое очищение от тщеславия ложного знания становится необходимой прелюдией к его позитивному поиску с некоторой надеждой на успех. Ведущими темами выступают философский метод и природа знания,

и Сократ оказывается тем, кто готов выразить и обосновать позитивное учение о них. Можно даже попробовать определить тот самый момент, когда Платон впервые преднамеренно выходит за границы исторического Сократа, чтобы подвести под свое учение собственный философский базис. Это делается в 81a, где Сократ объявляет с непривычной торжественностью, что способен опровергнуть эристическое отрицание возможности познания, обратившись к религиозным верованиям.

Aretē таких, как Менон. Тема та же, что и в «Протагоре»: можно ли научить *aretē*? Стоит ли при этом в очередной раз вспомнить, что означает это слово, которое мы переводим как «добродетель», в устах столь амбициозного юноши, как Менон? Это «род умения и добродетели, которые подобают людям, чтобы управлять хозяйством и руководить полисом, заботиться о родителях, должным образом принимать и провожать гостей»¹. Первая попытка Менона дать ее определение, — это «способность повелевать» (73c)².

Аргументация от характера. Первый основной раздел, вплоть до жалобы Менона на умственное опеченение в 80a–b, иллюстрирует замечательную способность Платона к переплетению нитей метода и содержания. Озадачивая некоторых его комментаторов, он не посвящал один трактат логике, а другой — этике, сочиняя вместо этого реальные диалоги, в которых способность постичь явно методический момент реализуется не просто через интеллектуальные возможности сторон, но посредством их характера и мировоззрения

¹ 91a. Ср.: Протагор, 318e–319a. Согласно Аристотелю (Никомахова этика, 1123a2), μεγαλοπρέπεια, названная Менонем добродетелью в 74a, включала в себя ξένων ὑποδοχαὶ καὶ ἀποστολαί.

² Этому он также научился у Горгия. Ср.: Горгий, 452d.



в целом. Менон сочетает в себе амбициозность и своекорыстие с идеями, подхваченными у Горгия и остаточным уважением к общепринятой морали. Он знает, что *aretē* употребляется как в общем, так и в частном смысле, и потому позволяет Сократу поймать себя на путанице перечисления с универсальным определением. Обладая он бесстыдной последовательностью Калликла, ему удалось бы избежать многих оплошностей, признав, что единственный род добродетели, который его интересует или который он безусловно признает, — это то, что он называет «мужской добродетелью», подобно тому как Никий в «Лахете» отказывал в добродетели мужества детям¹. Также Калликл, определив добродетель как «способность добиваться хороших вещей», не согласился бы с добавлением слова «справедливо», чтобы тем самым снова не навлечь на себя обвинение в том, что погрешил против логики, путая часть с целым и включая определяемое в определение. Опять-таки, когда Сократ указывает, что определить всеобщее понятие никоим образом не значит указать, что оно состоит из множества разновидностей, и описать каждую в отдельности, проиллюстрировав свою мысль на примере биологических видов (пчела, 72b), здоровья, роста и силы, Менон вначале протестует, что случай с добродетелью не является аналогичным. Он Сократу не ровня, но его протест объясняется не глупостью, а идеями его учителя Горгия². Настаивая на том, что мы можем использовать единственное наименование «добродетель» только допустив, что оно указывает на единственную поддающуюся определению сущность или идею, одну и ту же во всех случаях, Сократ не только давал урок логики, но и отстаивал существование

¹ В «Протагоре» переход Протагора с *ἀρετή* на *ἀνδρὸς ἀρετήν* (325a) остается без комментариев.

² Аристотель. Политика, 1260a25. См.: Т. III, 482, 580f. и 657f. На с. 386 приводится пример такого определения посредством перечисления из сочинений самого Горгия.

абсолютного морального стандарта в противоположность худосочной этике софистов.

Сократическое определение. Сократическое требование определений подробно обсуждалось в т. III, 642–650. Мы также встречались с ним в нескольких ранних диалогах. Поскольку, однако, здесь оно выражено более полно и уделяется большее внимание методу, это может служить хорошим поводом упомянуть, что в целом то допущение, что мы не можем ничего знать об *x*, не зная, чем *x* является в смысле возможности его определить, было названо «сократической ошибкой», и кратко принять во внимание одно или два возражения против нее¹. Как указал Флю (Introd., 312), ошибка заключается в том, что «знать, что есть *x*» имеет два смысла, из которых способность дать ему приемлемое определение — даже не первостепенный. Таковым же является смысл опознавательный, то есть «просто способность верно использовать слово *x* в обычных и типических контекстах». Неудивительно, добавляет он, что Лахет, который безошибочно распознал бы мужество, сталкиваясь с ним, был неспособен определить слово «мужество» способом, который удовлетворил бы Сократа.

По другому поводу Робинсон (Essays, 32f.) говорит, что, прежде чем просить дать определение *x*, следует осведомиться, всегда ли это означает одно и то же, или во всяком случае не забывать о том, что это, возможно,

¹ Более полный анализ читатель найдет у М. Эндика в «Меноне» Брауна (291ff.), где он приводит и разбирает три возражения, высказанные против нее философами в текущем столетии. См. также: Cross R. C., Woosley A. D. Rep., 63–65. «Сократическую ошибку» подверг критике Гич в Monist, 1966, а Г. Сантас оспорил эту критику в JNPh, 1972. Одно из его утверждений состоит в том, что в «Евтифроне» Сократ спрашивает у Евтифрона лишь то, что последний сам, по его же утверждению, знает, а именно общий критерий, по которому можно судить, благочестив поступок или нет.



не так. Сократ требует от Менона, чтобы он, если называет одинаковым именем несколько вещей, выделил в них всех общий элемент: он не задает явно приоритетный вопрос, даем ли мы одно и то же имя каждой из них в одном и том же смысле.

Что касается этого второго пункта, то Сократу было очень хорошо известно, что разные люди (или даже один и тот же человек в разное время) под одними и теми же словами подразумевают разные вещи (см. т. III, 650, и выдержки из Ксенофонта и Платона на с. 249–250). Он, однако, считал это неправильным, так как при этом эти люди не осознают, что так поступают, и потому путаются в собственных мыслях и при передаче их друг другу. С его точки зрения, в этом смысле нельзя ничего поправить, если вместо путаницы допустить, что моральный термин имеет несколько значений (или применений), поскольку от его однозначного использования зависят моральные устои. Такой термин, как *aretē*, обладает, по современной терминологии, эмотивной силой. Чем бы она ни была, все считают ее хорошим и желательным качеством, и, если нам известно, что один человек подразумевает под ней способность властвовать, второй — приобретение мирских благ, третий — интеллектуальные дары, а четвертый — доброжелательность, нам это вряд ли поможет увидеть в ней идеал или образец, достойный подражания. Правда, Сократ, в отличие от его критиков, исходил из того, что такой образец добродетели действительно существует: он не является чем-то произвольно нами для себя установленным, но тем, что ожидало, пока мы его откроем, и в его понимании добродетель едина. Тем не менее он поднимает «этот приоритетный вопрос» в некоторой форме в «Протагоре», где уделяется много времени рассмотрению проблемы единства и множественности добродетели. Также не всегда Сократ у Платона требует от других определение и заводит их в тупик. В «Горгии» (463с) он отказывается отвечать на вопрос,



хороша или плоха риторика, не определив, что, по его мнению, она есть такое, и тут же это делает¹.

Важность достижения согласия относительно определения, с тем чтобы общение принесло плоды, Платон отмечает в «Софисте» (218b–c), где чужеземец предлагает вместе найти и словесно выразить, что такое софист: «Ведь пока мы с тобою относительно него согласны в одном только имени, а то, что мы называем этим именем, быть может, каждый из нас про себя понимает по-своему, меж тем как всегда и во всем должно скорее с помощью объяснения соглашаться относительно самой вещи, чем соглашаться об одном только имени без объяснения»². Это соответствует предупреждению Сократа в «Горгии» (454c) о том, чтобы не «предвосхищать утверждения друг друга, поскольку мы лишь смутно подозреваем о том, какими они могут быть».

Необходимо все время помнить, что его забота о языке, логике или методе была только вспомогательной в плане более масштабной задачи. Целью выступала правильная жизнь, и Платон на фоне своих довольно широких философских интересов никогда не упускает возможности это подчеркнуть: «Неточный язык не только сам по себе ошибочен, но и наносит вред душе» (Федон, 115e). Если мы согласны, что опознавательный смысл знания о том, что́ есть некая вещь, заключается в «способности верно использовать слово *x* в обычных

¹ По части порядка процедуры у него есть выдающийся последователь. Рассел начал один очерк (см.: *Portraits from Memoirs and other Essays*, 160) с замечания о наличии общего согласия в том, что мудрость не возрастает коррелятивно знанию. «Но согласие теряет силу, если мы пытаемся определить „мудрость“ и принять во внимание способы ее распространения. Я хочу первым делом спросить, что такое мудрость, и затем, что можно предпринять, чтобы ей обучить» (курсив мой. — У. К. Ч. Гатри). Он также был согласен с Сократом, полагая, что мудрость (которую Сократ отождествляет с *ἀρετή*) должна включать «определенное понимание цели человеческой жизни».

² Пер. С. А. Ананьина.



и типических контекстах», это сократическое требование остается благотворным упражнением в четкости мышления. Воин Лахет, когда его спросили, что такое мужество, отвечает (как Менон по поводу добродетели): «Все очень просто»: храбрый человек — это тот, кто, не дрогнув, сражается с врагом. Мореход или альпинист, неожиданно столкнувшись с подобным вопросом, возможно, выразились бы аналогично в терминах опасностей, связанных с их занятием. Однако подобный ответ не охватывает все обычные и типические случаи использования этого слова, как и Лахет не считает, что храбрость подобным образом ограничена. Когда Сократ указывает, что храбрость, как правило, узнаваема в тех, кто отважно противостоит морю, болезни или бедности или обладает моральной стойкостью для сопротивления собственным низменным побуждениям, он тотчас же соглашается. В некотором смысле, если угодно, он был способен распознать мужество во всех этих «обычных и типических контекстах», однако ему не приходило в голову использовать данное слово применительно к ним, пока не подсказал Сократ. Последний был вполне серьезен, говоря, что его миссия заключается не в обучении людей тому, чего они не знают, но в том, чтобы помочь им осознать то, что уже им известно. Вся его (и Платона) цель сводилась к тому, чтобы заставить людей думать, размышлять относительно разного использования какого-либо слова и причинах, по которым всякий раз используется одно и то же слово³. В конечном счете главная идея «Менона» заключается в том, что так называемое приобретение знания есть не более чем экспликация того, что ранее было имплицитным, актуализация того знания, которым мы уже обладаем. Силлогизм не претендует ни на что большее, но

³ За исключением, разумеется, чисто случайных формальных совпадений, как, например, с *bear* или *can* (глаголы) и *bear* или *can* (существительные), когда мы просто имеем дело с разными словами.



его формализация Аристотелем тем не менее вооружила мысль важным орудием.

В 71b, выражая ту мысль, что человек не может знать, обладает ли нечто определенным свойством, если не знает, что данное нечто есть такое, Сократ спрашивает: как человек, не имеющий представления о том, кто такой Менон, может знать, красив ли он, богат или родовит. Это выглядит как знание в смысле способности к распознаванию и по этой причине было забраковано как неподходящее. Несомненно, знать Менона — это не то же самое, что знать добродетель, и, как впоследствии подчеркнул Аристотель, единичное определению не подлежит. Сократ (или Платон) часто пользуется довольно небрежной аналогией, которая не претендует на что-то большее¹. Однако если это означает только то, что можно узнать его по внешнему виду, тогда Сократ и Платон подразумевали под знанием нечто иное, а если знать его доподлинно — характер, привычки, умственные способности, ограничения, — то можно по крайней мере облечь это в слова.

Если тем не менее Сократ придал чрезмерное значение утверждению, что «если мы нечто знаем, то можем сказать, что это есть такое» (Лахет, 190с), то это объяснялось его тенденцией представлять все формы знания по аналогии с точной наукой или ремеслом. Не имеет особого смысла обсуждать с кем-либо, является ли топология полезной наукой, а торевтика — сложным искусством, если он не видит разницы между топологией и топографией, а торевтика у него ассоциируется с корридой. И в подобных случаях, несомненно, знать — это значит быть в состоянии сказать, что они есть такое².

¹ По этому поводу и о различии между γινώσκειν (быть знакомым с Меноном) и εἰδέναι (знать факты о нем) см.: Bluck R. S. Meno, 212, 213f.

² Овинк (Meno u. H. Min., 61), указав, что (с некоторыми оговорками) мысль Сократа о неспособности высказываться о τοῖον



Никто не желает зла (77с–78b). Следует отметить, что Платон позволяет Сократу софистически, в плохом смысле слова, играть на двусмысленности, когда ему угодно. Оцените тот способ, каким он использует последнюю попытку Менона дать определение («стремиться к прекрасному и быть в силах достигнуть его» (77b)) как возможность доказать свой излюбленный тезис, что никто не желает совершать зло. Это явно к месту в диалоге, предметом которого является вопрос о том, можно ли научить добродетели, и потому является ли она знанием; однако двусмысленности, которые он допускает, не прошли бы незамеченными мимо такого опытного «словесного бойца», как Протагор, или прямолинейного аморалиста Калликла. Однако их достаточно для Менона, импульсивного молодого человека, из которого никогда не получится философ, хотя его энтузиазм к такому вопросу на мгновение вспыхнул благодаря встрече с Горгием. Если учение о том, что никто сознательно не выбирает зло, нуждается в лучшем обосновании, то с ним можно подождать до тех пор, пока Сократ не столкнется с собеседником, который, вполне вероятно, его потребует.

Чтобы доказать свой тезис Менону, Сократ делит тех, кто выбирает зло, на два класса: (а) те, кто не знает, что это зло и (б) те, кто знает. Далее ему необходимо показать, что класса (б) не существует. С этой целью он подразделяет его на (б I) — тех, кто считает злые вещи благотворными для их обладателя, и (б II) — тех, кто знает, что они нанесут ему вред. Однако (б I) следует

чего-либо, прежде чем человек узнает *τί ἐστι*, нерименим к методам классификации природных (или по крайней мере биологических) наук, далее говорит, что это справедливо в отношении (а) математических построений, неэмпирического исследования и (б) продуктов технологии. Вы не можете знать свойства треугольника, не зная, что такое треугольник, равно как и башмак не получится, если вы не знакомы с сущностью (*Wesen*) башмака, то есть его назначением.



перенести в класс (а), поскольку они явно путают нечто злое с добрым; а что касается (б II), то следует предположить, что они желают себе ущерба и беды, чего на самом деле никогда не бывает. Следовательно, никто сознательно не желает зла.

Что касается (б I), то на месте Протагора, несомненно, следовало бы указать, что те, кто считает пороки приносящими пользу их обладателям (или злые поступки — человеку, который их совершает), не обязательно принимают зло за добро. Они могут хорошо знать, что эти вещи являются злом в моральном (или универсальном) смысле: будучи полезными для своего обладателя, но нанося вред сотне других людей, они будут гораздо более злыми, чем добрыми. В общем, Сократ основательно перепутал моральные и практические аспекты «блага»¹. Если грабить с применением насилия плохо, из этого не следует, что награбленное добро нанесет вред их обладателю в каком-то общепринятом смысле слова. Отождествление увенчивается вынужденным согласием Менона с тем, что кто бы ни желал зла, желает, чтобы оно «ему досталось» или «случилось с ним» (γε-νέσθαι αὐτῷ (77c)). «Когда с тобой случается нечто плохое» — это то же самое, что и понести ущерб, но если ты хочешь чего-то злого, скажем, разорения или смерти другому человеку, тогда то, «что это тебе досталось», не обязательно означает, что оно причиняет тебе ущерб. Нет, с более проницательным оппонентом Сократу наверняка пришлось бы выстроить гораздо более основа-

¹ На самом деле Менон потерпел поражение, когда с легкостью согласился с заменой καλὰ на ἀγαθὰ в 77b7. Эти слова могут быть почти синонимами, но фактически имеют разный энос. Томпсон просто говорит (Мено, 102), что вследствие такой замены исчезает «любой поэтический флер, свойственный слову καλὰ», но дело не только в этом (Сократ, наверное, вспомнил своего Продика!); ἀγαθόν не обязательно имеет моральный оттенок, но противоположность καλόν — это αἰσχυρόν, низкий или позорный. Стоит сравнить весь пассаж с «Пиром» (204d–205a).



тельную защиту. Как — об этом мы узнаем из «Горгия». Вкратце, он этого добился, включив в свои концепции вреда и пользы ущерб и благополучие *psyche*. Усилив таким способом это неморальное отождествление блага с полезным, или благотворным, он проповедовал высокоморальное учение, утверждая, что аморальные действия на самом деле наносят вред тому, кто их предпринимает, поскольку они неизбежно вредят его самой жизненно важной части, подлинной самости. На самом деле для Сократа моральные и практические или сосредоточенные на собственной личности аспекты блага совпадали, и он был готов отстаивать данную идею¹. Однако это, несомненно, требует аргументации, которой не удостоивается Менон, откровенно заявивший (78с), что понимает «благо» только внешним образом, как богатство и политическую власть — как блага такого рода, которые, по утверждению Горгия, могут приобрести его ученики, освоив под его руководством искусство красноречия. Следовательно, он способен понимать зло только в терминах их противоположностей — бедности и политической ничтожности, становясь уязвимым для словесных уловок Сократа.

Определения очертаний (75b–76a). Образцы определения очертаний, данные Сократом, чтобы побудить Менона по аналогии проделать то же самое с добродетелью, привносят математический дух, отличающий данный диалог от предыдущих. Его первое предположение («очертания есть то, что всегда сопровождает цвет» (75b)) отвергается на том основании, что кто-то

¹ Ср. разговор с Полом, в частности, «Горгий» (474с–477е). Для Сократа фактически *καλόν* и *ἀγαθόν*, *αἰσχρόν* и *κακόν* были одним и тем же (см. предыдущее примечание), но только если принимать во внимание его крайне своеобразные взгляды (Горгий, 477а: οὐκοῦν εἴπερ καλὰ, ἀγαθὰ; и с: εἰ δὴ αἰσχίστη, καὶ κακίστη). Все это правда в отношении исторического Сократа. См. рассказ о нем в т. III, в частности, с. 705–712.



вполне может сказать, что не знает, что такое цвет. Это (как отмечает Кляйн (61)) любопытное возражение, если говорить о Меноне. Он мог бы иметь в виду, что здесь еще нет определения, не будь очевидно то, что он еще не уловил смысла определения. Несомненно, любой человек (кроме незрячих или полных дальтони-ков) знает, что такое цвет, как сам он только что продемонстрировал, отвечая на вопросы о цвете «белый». Возможно, нам надо полагать, что он хватается за все, рассчитывая так поставить в затруднительное положение вместо себя Сократа. С точки зрения Платона, данное возражение позволяет ему впервые переместиться из чувственного физического мира в математический. Сократ соглашается, что в дружеской беседе, в отличие от дебатов с заядлым спорщиком, необходимо высказываться «более диалектически»¹ и применять только понятия, которые собеседник признает знакомыми. Однако мы замечаем, что «то, что сопровождает цвет», — это очертания в общепринятом смысле чего-то зримого, тогда как термины нового определения, которое, по признанию Менона, его удовлетворяет — граница, плоскость и тело, — взяты, по словам Сократа (76a2), из геометрии; и сама *schema* преобразуется из видимых очертаний в геометрическую фигуру². Как в дальнейшем становится даже еще яснее, Менона надо считать

¹ Первое упоминание Платоном диалектической беседы. Поскольку в дискуссиях по поводу его сочинений из диалектики делают настолько специальный или полуспециальный термин, заслуживает внимания его такое общее употребление в значении любой философской дискуссии, проводимой не в духе состязания (как у софистов), но сотрудничества, не ради личного престижа, но единственно для достижения истины (ср.: Филеб, 17a). Ее использование, согласно определению Аристотеля в «Топике», еще далеко в будущем.

² Ср.: Klein J., 65. Я согласен с Галли (Gulley N. CR, 1969, 162), что главное значение комментария Клейна заключается в математических дискуссиях и ссылках на греческие тексты и современные труды в области математики.



сведущим в математике, хотя вряд ли он учился ей у Горгия¹. Научные интересы Горгия иллюстрируются скорее определением цвета в духе Эмпедокла, которое («истечение из очертаний, соразмерное зрению и воспринимаемое им») дальше приводит Сократ, четко связывая с ним и критикуя как недостаточное по сравнению с собственным определением фигуры².

*Обучение как припоминание (81a–d)*³. Задача учений о бессмертии и припоминании, а также их демонстрации на примере раба состоит, в первую очередь, в том, чтобы помочь Менону выйти из затруднения, касающегося приобретения нового знания, но также, благодаря выбору вопроса, на который Менон, в отличие от раба, знает ответ, показать ему, что приведение его в состояние беспомощной озадаченности никоим образом не повод для протеста, но необходимое предварительное условие для конструктивного размышления (84a–d). Эпизод с рабом — это рабочая модель и обоснование сократического метода.

Учение об *anamnesis* (воспоминании, припоминании) состоит в том, что человеческая душа бессмертна и прошла через множество земных жизней и множество периодов существования вне тела. Она, таким образом, «видела все — и то, что здесь, и то, что в потустороннем мире, и нет ничего такого, чего бы она не постигла». Более того, «все в природе состоит в родстве», так что душа, которой напомнили только об од-

¹ Интерес Горгия к математике не подтвержден и маловероятен. Известна история (DK, 82 A 17), что табличка на могиле его ученика Исократа изображала его глядящим на небесную сферу, и астрономия стала пониматься как ветвь математики; однако аллюзия могла быть скорее к эмпедоклеанскому интересу вообще к физической Вселенной.

² Я отношу это ко второму, геометрическому определению фигуры, хотя Клейн (70), кажется, к первому.

³ Некоторые источники об *anamnesis* приводятся в: Heitsch E. Hermes, 1963, 36, прим. 1.



ной вещи, может теперь продолжить заново открывать все остальное¹, если будет настойчива. Такова истина, и «эристический довод», который отговаривает нас от приложения необходимых усилий, ложен.

Платон не претендует на оригинальность касательно данного учения, и, разумеется, все учения о бессмертии, реинкарнации, воспоминании о прошлых жизнях и родстве всей природы можно найти в раннем пифагорействе и его сторонниках, таких как Эмпедокл (к ним может восходить даже связь универсального родства с математической концепцией пропорции (*ἀναλογία* (Тимей, 31с, 32с)). Приписывая их теологически ориентированным жрецам и жрицам, он, вероятно, имеет в виду орфиков, религиозные верования которых были тесно связаны с пифагорейскими². Однако он слегка видоизменил их религиозные догмы для поддержки собственной философии. Под «природой» (*physis*), где «все родственно», пифагорейцы понимали создания видимого мира, и воспоминания, сохраняемые душой, включали в себя обычные события предыдущего воплощения³. Платон, в свою очередь, говорит о неэмпирической, математической истине и моральной истине (81с8), которая, с его точки зрения, была также неэмпирической, и он подчеркивает, что раб усвоил то, что теперь припоминает, «когда не был человеком» (86а), то есть когда его душа находилась вне тела. Исторические хроники личных впечатлений не формируют систему взаимосвязанных реальностей, которые имеет в виду Платон.

¹ Согласно принципу ассоциации идей, изложенному в «Федоне» (73с-е).

² О пифагорейцах см.: Т. I, 284ff., об Эмпедокле: Т. II, 215f., и об орфиках: Т. I, 260 (и более полно: Guthrie W. K. S. G. and G., 11).

³ Ср.: Гераклид *ар. Диоген Лаэртский*, 8,4 (т. I, 310), где о Пифагоре сказано, что он помнил события своих предыдущих воплощений в качестве Эфалида, Евфорба и Гермотима. Так здесь, описывая данную религиозную доктрину, Платон говорит в 81с о душе, видевшей «все и здесь, и в Аиде».



Данную часть «Менона» следует объяснять в свете других диалогов среднего периода, которые, несомненно, были написаны после него. Ранее я возражал против поиска идей поздних диалогов о трансцендентных идеях в ранней группе лишь на том основании, что идея, которую искал Сократ — единая сущность множества частных проявлений, — описывалась похожим языком. Причина заключалась в том, что трансцендентность идей сопровождалась чем-то еще — разговором о бессмертии, крылатой душе, встречающейся с истиной где-то за пределами небес, о видении бестелесной красоты, а это немыслимо в контексте такого сочинения, как «Гиппий больший». Теперь, однако, был сделан огромный шаг: [на помощь. — *Прим. пер.*] призвана религиозная доктрина, и наша теория познания неразрывно соединилась с бессмертием, как в «Федоне» и «Федре». В более ранних диалогах мы видели Платона, работавшего над следствиями из вопросов Сократа: что такое мужество? что такое благочестие? — и обнаружившего, что они ведут к определенным затруднениям. Он был полон решимости с ними справиться, потому что, помимо своей личной преданности Сократу, верил (вопреки софистам), во-первых, что достойная жизнь требует приверженности неизменным стандартам, независимым от временной целесообразности, и, во-вторых, что несомненное знание достижимо, и это по причинам, отчасти связанным с предыдущей историей мысли, как представлялось, требовало существования чего-то постоянного, неизменного.

Если вопросы Сократа не были псевдовопросами, то должны существовать такие вещи, как добродетели, превосходящие свои несовершенные примеры в виде человеческих поступков. Несомненно, это подсказывал обычный язык, но было труднее подтвердить философски. Решением Платона стало учение о трансцендентных идеях, неизменных, вечных, независимых от



своих несовершенных манифестаций или «имитаций» (*mimeseis*) в этом мире и не воспринимаемых чувствами. Это повлекло за собой определенные дальнейшие проблемы, часть из которых вырисовывалась лишь постепенно. Непосредственных вопросов было два: есть ли какое-либо свидетельство в пользу существования совершенных и неизменных сущностей за пределами эмпирического мира и, если так, можно ли их познать, учитывая, что *ex hypothesi* они вне опыта? На оба вопроса предлагала ответы пифагорейская философия¹. Во-первых, неизменный мир математики, который пифагорейцы размещали за пределами феноменального мира и считали ответственным за проявляющиеся в нем порядок и закономерность («поскольку пифагорейцы говорят, что вещи существуют посредством *timetesis* числам»: Аристотель. Метафизика, 987b11), облегчает возможность уверовать в неизменный мир моральных (и позже — других) идей. Это истина, что углы треугольника вместе составляют 180°, хотя и не совсем истина, если речь идет о каком-либо треугольнике, изображенном человеком или различаемом в треугольном куске материала. Ни одна зримая линия не является математической линией, не имеющей видимой ширины. Все это лишь приближения к истине, подобно тому, как справедливое действие приближает к идее справедливости. Пифагорейская математика сделала априорно возможной веру в реальности за пределами чувственного мира, которые, кроме всего прочего, ответственны (*aitia*) за него точно так же, как — в чем и состояло (по крайней мере согласно традиции) оригинальное открытие Пифагора, подтолкнувшее его мысль в этом направлении, — строго умопостигаемая числовая

¹ Возможно, стоит отметить, что задача, которую задает рабу Сократ, имеет отношение к традиционной теореме Пифагора. О пифагорейском влиянии в целом см.: Cameron A. Pyth. Background.



структура отвечает за красоту мелодии. Мы объясняем независимость математической истины тем, что утверждения математика являются аналитическими, просто выводящими логические следствия из определения треугольника или прямой линии тем способом, как мы это делаем. Они более полно раскрывают смысл наших понятий, но не описывают внешнюю реальность. Это не привлекло бы внимания Платона. На него произвела впечатление вневременная истинность утверждения подобного рода и тот факт, что очертания чувственных вещей, так сказать, никогда не бывают его совершенно достойны. То же самое должно выполняться в отношении таких идей, как справедливость и красота. Мы не могли бы сравнивать два поступка с точки зрения справедливости, не будь у нас концепции абсолютного эталона для сравнения. Нам это не удалось бы за счет просто наблюдения человеческих поступков, потому что Платон полагал, что знакомство с несовершенным само по себе не может быть источником знания о совершенном. Чтобы знание было возможным, каким-то образом должны существовать совершенные, неизменные идеи.

Однако откуда мы почерпнули знание о них? По-заимствовав этот намек снова у пифагорейцев, Платон ответил, что душа познакомилась с идеями до того, как вошла в тело. Само по себе созерцание только вещей, которые все несовершенны, будь то треугольники, моральные акты или проявления физической красоты, не смогло бы привить нашим умам знание совершенства или стандарта, по которому их можно судить, но при условии, что ему предшествовало видение¹, те же самые проявления могут нам помочь вновь его обрести. Опыт рождения и соединения с телом делает душу забывчивой (в «Государстве» (621a) Платон символизиру-

¹ Все человеческие души испытали по крайней мере мимолетное видение идей (Федр, 249b).

ет это мифом о водах Леты), и копии могут напоминать ей о том, что она когда-то знала. Некоторые, разумеется, довольствуются пребыванием среди изменчивых копий, цепляясь за непостоянные мнения. Чтобы достичь знания, душа должна обладать философским импульсом (*eros*) и быть готовой к необходимому интеллектуальному усилию¹.

В последнем параграфе слово «видение» используется сознательно. Знание об идеях ум изначально приобрел не таким способом, каким оно открывается в этой жизни — трудоемким процессом диалектического или дискурсивного рассуждения. В «Меноне» душа *видела* (ἐώρακεῖν (81c6)) все вещи, а в «Федре» описывается сонм богов и философских душ, кружащих по краю небосвода, где зрением ума они видят истину, зрят реальность — неосязаемую, лишенную цвета и очертаний, они «смотрят»² на справедливость, сдержанность и знание, каковы они в себе. Не знание, связанное со становлением и меняющееся вместе с непостоянными предметами, которые мы сейчас называем реальными, но подлинное знание о том, что поистине есть». Вот ответ Платона на возникающее иногда возражение, что *anamnesis* только сдвигает «эристический» вопрос Менона на один шаг назад. Если невозможно обнаружить то, чего человек еще не знает, то как душа изначально постигла то, что он «вспоминает» в этой жизни? Его ответ таков, что ей не надо было

¹ Ср. 81d: «...если человек обладает смелостью и не устал искать». Таково, несомненно, непреложное убеждение Платона. Он нигде не допускает, как о «Федоне» утверждает Галли (CQ, 1954, 198), что «чувствам всегда следует доверять». Он бы подтвердил вслед за Гераклитом (фр. 107), что это плохие свидетели для ума, который не способен интерпретировать их послание. Таково первоначально состояние раба, когда, глядя на зримый квадрат, он высказывает неверное предположение о способе построения в два раза большего.

² Используемые глаголы: θεᾶσθαι, ιδεῖν, θεωρεῖν, καθορᾶν (Федр, 247c–d.)



постигать¹, она знала идеи благодаря непосредственному знакомству. Аналогия со зрением (развитая в «Государстве VI») подразумевается всерьез. *Nous*, высшая интеллектуальная способность, — это не способность обдумывать вещи, с тем чтобы приходить к выводу: это (и для Платона, и для Аристотеля) то, что позволяет интуитивно и непосредственно схватывать реальность, прямой контакт между умом и истиной. Пока мы пребываем в теле, такой контакт может состояться только как кульминация процесса размышления (отождествляемого в «Меноне» (98a) с *anamnesis*), но для ума, лишённого тела, это вопрос прямого видения.

Идеи в «Меноне». В «Федоне» (74aff.) аргумент в пользу *anamnesis* звучит так². Мы знаем, что такое равенство. Мы получаем это знание от созерцания того, что называем равными чувственными объектами, что, однако, не то же самое, что и равенство, не дотягивает до него. В таком случае если мы можем сказать: то, что мы видим, нечто напоминает, но далеко ему не тождественно, значит мы должны были раньше обладать знанием об этой другой вещи. Отсюда получается, что мы знали равенство прежде, чем в процессе восприятия равных чувственных вещей впервые поняли, что они напоминают его несовершенным образом. Из этого делается вывод, что знание равенства пришло к нам до того, как мы обзавелись органами чувств, то есть, когда наши души не приобрели «еще человеческий облик», как в «Меноне», 86a, говорится, что раб приобрел свои верные мнения, «когда еще не был человеком». Причем то же самое применимо к доброте, справедливости, благочестию и всему, «на чем мы ставим печать абсолютного бытия» (75c–d, 76d).

¹ Ср.: 86a, τὸν ἀεὶ χρόνον μεμνηκυῖα ἔσται, «она всегда будет в знающем состоянии».

² Какие-либо комментарии к данному аргументу потребуются позже. Это хорошо обсуждается в: Hackforth R. *Phaedo*, 74–77.



Здесь, в аргументе в пользу *anamnesis*, моральные идеи связаны с математическими как объекты знания, полученного до рождения. Некоторые утверждали, что в «Меноне» это не так и что учение провозглашается здесь без веры в трансцендентные идеи: «...в „Меноне“ теория идей не развивается дальше, чем в ранних диалогах»¹. Это не соответствует истине. Аргументы в точности похожи. Точно так же, как в «Федоне» об абсолютном равенстве «нам» напоминает образ примерно равных вещей, раб вспоминает абстрактную, неизменную истину геометрии, глядя на видимые линии, которые нарисованы грубо и скоро сотрутся. Кроме того, эксперимент не достиг бы цели, если бы добродетель наряду с математикой не была нам известна до нашего рождения, и Платон постарался показать, что это так и есть (81c8); поэтому, если моральное качество, существующее вне чувственного мира и видимое бестелесными душами, — это не форма, или платоновская идея, тогда трудно понять, что она такое.

Сократ и раб (82b–85b). Первая половина их разговора забавным образом повторяет пока ход диалога с Меноном. Когда рабу показали квадрат со стороной, имеющей длину два фута, он был уверен, что квадрат с площадью в два раза большей должен иметь сторону

¹ Ross W. D. PTI, 18. С позицией Росса не согласны Галли (l. c., 196f.), Властос (Dialogue, 1965) и другие. Дополнительные ссылки см.: Ebert Th. Mein. Und Wiss., 84, прим. 2. Понятно, что я не во всем согласен с тем, как рассматривает вопрос Галли в РТК (16–21). По крайней мере интересно, что то, чему Сократ попросил Менона дать определение, — это εἶδος (72c7 и e5). Данный факт, безусловно, обесценивает мнение Эберта (Man and World, 1973, 180, прим. 2), что «в Меноне не говорится ничего в пользу того утверждения Черниса, что „в Меноне ‘знать’ — это знать именно εἶδος“». Для реального Сократа, конечно, это было всего лишь общее свойство. Введение *anamnesis* показывает, что Платон подразумевал уже нечто большее.



в два раза длиннее (реплика в сторону, Менону: «Вот, он думает, что знает, но так ли это?» «Нет». Ср.: Апология, 21d). Когда такой квадрат нарисован, требуется всего несколько линий, чтобы показать рабу, что он ошибается. Правильный ответ находится между двумя и четырьмя, потому он предлагает три, после чего ему демонстрируется (наглядно, посредством схемы), что в таком случае площадь квадрата будет девять, а не требуемые восемь футов¹. Тогда раб сдается. Сократ «ввел его в оцепенение», как и Менона. Но теперь Менон смог увидеть, что лучше осознать свое невежество, чем испытывать ложное самомнение о знании. Теперь Сократ может переходить к конструктивной части урока, который хотел бы преподать Менону. Он проводит диагональ через исходный квадрат и добавлениями к схеме² помогает рабу увидеть, что она делит квадрат пополам и что квадрат, построенный на ней как на основании, будет содержать четыре такие половинки, то есть его площадь будет равна удвоенному целому.

По словам Сократа, он ничего не рассказывал мальчику, но только задавал ему вопросы в правильном порядке, тем самым извлекая знание, которое все время присутствовало в его уме. Можно, конечно,

¹ Теперь Сократ говорит рабу, что, если тому проще не называть длину в цифрах, он может просто показать нужную линию на схеме. Это тактично с его стороны, поскольку он знал, что ее длина ($\sqrt{8}$), будучи иррациональной, не может быть выражена в цифрах. О несоразмерности и иррациональных числах см.: Т. I, 453. Дж. Томас (J. E. Thomas) в статье, посвященной интерпретации Брауна (Laval th. et ph., 1970), «озадачен» вопросом: «Как можно объяснить внезапный переход от длины стороны восьмифутового квадрата к введению диагонали?» Возможно, я здесь чего-то не улавливаю, но учитывая, что стороной восьмифутового квадрата является диагональ четырехфутового, нахожу озадаченность озадачивающей.

² Соответствующие схемы можно найти во многих комментариях и переводах, например, у Томпсона, Блака, Клейна и в издании «Penguin».



предположить, что его вопросы были наводящими¹, но с выбором примера именно из математики связаны определенные моменты. Математическое знание не может быть передано учителем, как химическая формула воды или имя первого президента Соединенных Штатов. Каждый должен постичь его для себя, и тогда, как сказал об этом Н. Хартман (Kl. Schr., II, 57), обнаруживается удивительный факт, что человек открывает именно то, что должен открыть любой другой. Мальчик говорит «да» или «нет» не с тем чтобы угодить Сократу, но видя очевидный ответ. Его ошибки и правильные ответы ему подсказывают не столько вопросы, сколько сами схемы, и, обладая склонностью к математике и достаточным временем, он мог бы начертить схемы и дедуцировать из них истину без наставника, что, говорят, сделал в детстве Паскаль². Это отвечает на (или по крайней мере ослабляет) другое возражение против этого эксперимента в его контексте. Сократ и Менон хотят найти то, чего не знает никто из них, тогда как Сократ, независимо от того, подводят ли его вопросы раба к ответам, на самом деле знает решение задачи, которую задает рабу, и вопросы продиктованы этим знанием. Менон также должен его знать и потому способен увидеть связь данного урока со своим собственным затруднением. Поэтому обстоятельства не аналогичны. Можно ответить словами Флю (Introd., 404): «Следует все-таки признать, что кто бы ни научил раба Менона, но никто никогда не учил Пифагора». Данный опыт впервые проводит различие между эмпирическим и *a priori* знанием, из которых одно связано

¹ Подсказывают ли первые вопросы, до 82d (узнает ли раб квадрат, равны ли все его стороны, какого он размера и какой размер будет иметь квадрат в два раза больший), свои ответы, значения не имеет. Это всего лишь предварительная ступень постановки проблемы и удостоверение, что он понимает используемые термины: граница, плоскость, тело.

² Относительно Паскаля см.: Cornford F. B. and A. S., 72f.



с изменчивым природным миром, а другое — с универсальными и вневременными истинами, откуда следует, что если факты первого рода черпаются исключительно из опыта в отношении окружающего нас мира, или внешнего источника, то знание второго рода, кажется, само возникает в наших умах, вырабатывается нами самостоятельно. Несомненно, две половинки видимого квадрата, когда Сократ начертил его палочкой на земле и перерезал диагональю, *не* были в точности равными, но раб отвечает уверенно (и на этот раз верно), что они таковы, поскольку он знает, хотя ему этого не говорили, что вопрос относится не к данному конкретному квадрату, но к универсальному математическому концепту квадрата¹. Это, сказал бы Платон, истина умопостигаемого, а не чувственного мира, и на существование математической истины такого рода опиралась его вера в существование Добродетели, Справедливости и т. п. в качестве независимых и поддающихся определению реальностей. Здесь он испытывал влияние пифагорейцев, которые включали справедливость в свое отождествление «вещей» с числами², но для Платона знание идей относилось к высшему порядку, и сами они занимали более высокий уровень бытия, чем математические объекты, поскольку ум способен припомнить их чистым мышлением, не прибегая к зримым образам. Все это прорабатывается в аллегории разделенной

¹ Ср. Государство, 510d–e: «[Геометры] используют зримые формы и обсуждают их, хотя думают не о них, а об оригиналах, на которые они похожи: их рассуждение ведется об абсолютном квадрате и его диагонали, а не о том, который они нарисовали, и то же самое с остальными фигурами. Они используют фигуры, которые чертят или изготавливают... в качестве изображений, но их цель в том, чтобы видеть реальности, зримые только умом». Тот тезис, что чувственные объекты указывают путь к реальностям, находящимся за их пределами, в «Федоне» (75a–b и d) переносится из математической области на моральные идеи.

² Справедливость была квадратом целого числа (4 или 9), выражая понятие взаимности. См.: Т. I, 512–518.



линии в «Государстве», где заключается, что уровни знания соответствуют по ясности уровням реальности¹, свойственной их объектам.

Знание и истинное мнение (1). Если бы Сократ, подобно второсортному учителю, вместо того чтобы задавать рабу вопросы, просто сказал бы ему: «Чтобы построить квадрат площадью в два раза больше площади данного квадрата, строй его на диагонали данного квадрата», — раб мог бы просто забыть высказывание или, не поняв рассуждения, которое за ним стоит, поверил бы кому-то другому, кто дал бы ему другое указание. Но в данной ситуации его мнение будет нелегко поколебать, поскольку он видел, что ни сторона в два раза большая, ни та, что больше в полтора раза, не подойдут, и в его уме присутствует картина, как в два раза больший по площади квадрат строится из четырех половинок [исходного. — Прим. пер.] квадрата. И все же Сократ говорит, что мнения, каким бы истинным ни было его собственное, остаются мнениями, а не знанием (85с). Пока только «всколыхнувшиеся» в нем, они похожи на сны, но, чтобы придать им абсолютную достоверность знания, вопросы следует повторить ему разными способами. Однако теперь совершенно ясно, что даже он *может* узнать что-то сам без необходимости ему рассказывать. Один из самых важных уроков учения об *anamnesis* заключался в том, что обучение представляет собой континуальный процесс, проходящий несколько стадий между (кажущимся) полным невежеством и знанием, и это важно, поскольку сводит на нет излюбленный способ софистической атаки посредством вульгарного вопроса «или-или»: «Как мы можем узнать либо то, что знаем, либо то, чего не знаем?»

¹ 511d. Выражение «уровни реальности» стало спорным с тех пор, как Властос усомнился в его общепринятом смысле, но это будет обсуждаться в соответствующем месте.



Или аналогичного вопроса в «Евтидеме» (275d): «...те из людей, кто идет в обучение, — они мудрецы или невежды?»¹ Отмечалось, что Платон не объясняет, почему раб вначале высказывает ложные мнения. Действительно, лишь на более поздней стадии, когда его философия стала более критичной, он серьезно берется (в «Теэтете» и «Софисте») за вопрос о происхождении ложных взглядов, но в данный момент для него является объяснением сам по себе *anamnesis*. Он означает в конечном счете припоминание, и нам хорошо известно, что происходит, когда мы пытаемся вспомнить, скажем, имя, которое позабыли. Вначале всплывает несколько неверных имен, и, хотя мы еще не можем нащупать правильное, наше предыдущее, пока латентное, знание позволяет нам их отбросить и опознать верное, когда оно придет в голову. Мы говорим: «Бакстер? Нет. Болтон, Батлер?» Это уже ближе. «А, Батчер, точно». Что касается интеллектуальных истин, постепенное приближение к верному ответу связано с энергичной умственной деятельностью, но процесс аналогичный. Две таких длины? Если подумать, то нет. Длина и еще половина? Ближе, но, формулируя следствия, мы видим, что это также будет неверный ответ. И так далее. Если бы не примешивались ложные предположения, мы имели бы дело не с процессом обучения, но с невероятным скачком от чистого неведения к знанию, обойтись без которого позволяет учение об *anamnesis*. В соответствии с ним не существует такой вещи, как чистое неведение в том смысле, что ум представляет собой *tabula rasa*, или чистый лист. Скорее, на нем есть надпись невидимыми чернилами, и требуется только соответствующий реактив, который сделает ее доступной для восприятия. Пытаясь прочесть ее поспешно или прежде, чем она полностью проявится, мы можем совершать ошибки.

¹ Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн.

Позже статусу истинного мнения в диалоге будет придано более важное значение.

*Верит ли во все это Платон?*¹ В 86b Сократ говорит: «Я не поручусь за все остальное», — однако настаивает на том, что мы станем лучше, веруя, что будет правильно (οἰόμενοι δεῖν) искать то, чего мы не знаем. Мы должны, я думаю, принять эти слова за чистую монету, понимая под ними, что «остальное» включает все «жреческое» учение о бессмертии, реинкарнации и истине, познаваемой в бестелесном состоянии. Все, что продемонстрировал эксперимент с рабом, — это то, что в наших умах каким-то образом содержится латентное знание, которое мы можем извлечь, не нуждаясь в том, чтобы кто-то его туда вкладывал, и этого достаточно, чтобы эристический довод утратил силу. Отсюда тем не менее не следует, что Платон не верил в религиозное

¹ Другую точку зрения высказывает Эберт в «Man and World» (1973). Он полагает на уместных стилистических основаниях, что рассказ об *anamnesis* представляет собой пародию на *epideixis* в духе Горгия, но то, что содержание должно быть, как он утверждает, софистическим, по крайней мере с моей точки зрения, вероятно. Сократ не уступал в мастерстве риторики ни одному софисту, и, чтобы склонить Менона в свою веру, говорил с ним на языке, который тот лучше всего воспринимал. Для Сократа у Платона игнорирование собственного принципа, что ответы должны быть как можно более краткими (Ebert Th., 117), вполне обычно (Эберт развивает свой взгляд о метафорическом характере *anamnesis* в Mein. u. Wiss., 1974). Для Риттера также (Essence, 121–123) *anamnesis* был фикцией, которую не следует воспринимать буквально. Он означал «не что иное, как то, что мы сегодня выражаем кантианской терминологией» как *a priori* элемент познавательного процесса. Я опасаясь, что кантианская терминология здесь может потребовать от нас отказать от чего-то такого, что было для Платона истинным и важным. Та идея, что *anamnesis* был просто метафорическим выражением чисто логического понятия *a priori*, восходит к Лейбницу. О его истории см.: Ebert Th. Mein. und Wiss., 1974, 13ff., 85ff.



учение¹, только, ориентируясь на реального Сократа, он не стал бы догматизировать то, чего еще не доказал. Доказательству бессмертия придется подождать до «Федона», где оно неотделимо от учений о реинкарнации и *anamnesis*. В «Федоне» также есть кое-что, за что Сократ «не поручился бы» или не «утверждал бы догматически» (то же самое слово, *dischūrizein*, как в «Меноне»), но это применимо только к мифическим деталям странствий души и других посмертных опытов. «Было бы неблагоразумно, — говорит Сократ, — догматически утверждать, что эти вещи в точности таковы, как я описал, но поскольку было показано, что душа бессмертна, я думаю, нам следует решить-ся и поверить, что во всяком случае что-то похожее происходит».

Добродетель есть знание? (Ср. с резюме, выше). Чтобы пояснить смысл аргументации от гипотезы, Платон, воодушевленный теперь уже математикой, иллюстрирует это на геометрическом примере, настолько для нас непонятном, что его интерпретация без конца обсуждается². К счастью, без этого можно обойтись для

¹ В 81a жреческий λόγος есть, «по моему мнению», не только καλός, но и ἀληθής. Также нет необходимости и было бы неестественным рассматривать колебания Сократа в 86b6–7 как отказ от только что сделанного им утверждения «если истина о реальности всегда в нашей душе», то есть если то, что мы сейчас называем *a priori* знанием, возможно, то «душа должна быть бессмертной».

² 86e–87b. Хит (Т. L. Heath) в 1921 г. (HGM, I, 298) говорил, что Бласс (Blass) в 1861 г. насчитал 30 различных интерпретаций, и с тех пор их появилось много больше. Бласс посвятил приложение критике более ранних объяснений (Менон, 441–461). Возможно, специальное применение аргумента от гипотезы было математическим и Платон его расширил, подобно тому как «асимптотическое» начинает использоваться в нематематическом контексте («Наше приближение к знанию носит асимптотический характер»: Sherrington C. M. on his N., Pelican ed., 301), но любой, кто его объясняет, все равно будет ссылаться на гра-

понимания того, что он подразумевает под аргументацией на основе гипотезы. Это немного не то, что мы обычно понимаем под данным знакомым средством¹. Мы не можем ответить на вопрос в той форме, как он поставлен, поэтому говорим: «Хорошо, если это так-то и так-то, ответ должен быть таким-то и таким-то. Поэтому давайте *допустим*, что дело обстоит именно так, и рассмотрим следствия из этого допущения. Так нам удастся установить, истинно ли допущение, и тем самым, каков ответ на наш исходный вопрос». Сократ у Платона, с другой стороны, говорит: «Если добродетель есть знание, то ей можно научить, поэтому вначале следует выяснить, является ли она знанием» (87с). Гипотеза должна быть не допущена, но доказана. То, что мы могли бы назвать гипотезой, на основе которой они аргументируют (и она так называется Сократом в 87d3), — это утверждение, что добродетель есть благо. Данный согласованный отправной пункт, несомненно, тавтологичен, учитывая, что *aretē* — существительное, соответствующее прилагательному *agathon*. Это, возможно, оправдывает Сократа, который отрицал, что может знать свойство чего-либо, если не знает, *что* это

фики и координаты. То, что *ὑπόθεσις* имело общий смысл «предположения», возможно, суженного Сократом до «предложенного определения», можно допустить из «Евтифрона» (11с и ср.: 9d), «Горгия» (454с) (оба, возможно, более ранние, чем «Менон») и «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта (4.6.13). Также в «Меноне» гипотеза приобретает форму определения. Ср.: Т. III, 654, прим. 1. Мало что свидетельствует в пользу утверждения Томпсона (ad loc.), что «слово *ὑπόθεσις* было известно во времена Платона в обычном научном смысле „допущения“». Все соответствующие примеры, приведенные в LSJ, взяты из Гиппократического трактата «О древней медицине», приоритет которого перед Платоном по крайней мере сомнителен. По этому поводу см. также: Wilamowitz U., von. Pl., II, 150 и Robinson R. PED, 99f. На фоне трех математических пассажей в «Меноне» ср.: Gaiser K. // AGPh, 1964, 241–492.

¹ По поводу того, игнорирует ли здесь Сократ свой собственный совет из «Федона» (101е), см.: Sayre K. M. PAM, 29, прим. 40.



есть, утверждая, что оно обладает свойством «благости». В то же время из ответа, данного посредством *anamnesis* на вопрос «Как ты можешь что-то обнаружить, если ты даже не знаешь, что это есть такое?» следует, что наши умы никогда не пребывают в состоянии крайнего и полного невежества. В любом случае, как уже говорилось, это начало было для Сократа стандартным.

Рассмотрев пропозицию «добродетель есть знание» не как гипотезу, но как непосредственный предмет исследования, Сократ вернул бесхитростного Менона назад к его же вопросу о ее существенной природе. Аргумент от правильного использования¹ обеспечивает теоретическое доказательство ее истинности, но на сей раз Сократ не удовлетворен теорией и настаивает на ее эмпирической проверке: если *aretē* можно было бы научить, то, несомненно, существовали бы люди,

¹ Может показаться странным, что справедливость, *σωφροσύνη* и *εὐμαθία* должны быть сюда отнесены как подверженные злоупотреблению, *σωφροσύνη ἄνευ νοῦ* (88b) звучит как противоречие, но ключ ко всему пассажи дается в «Федоне» (68d–69c). Сократ вкладывает в эти «добродетели» их общепринятый смысл. В сократическом смысле они уже формы знания: не отдельные добродетели, но единство. Легко представить, как может быть неверно использовано «мужество» и *σωφροσύνη* в его общепринятом смысле, «сдержанность» означало только временное воздержание ради получения большего удовольствия в конце. Или же Платон имел здесь в виду, что «сдержанность» могла использоваться, как иногда сегодня, для обозначения не умеренного использования, но полного отказа от чего-либо: экстремальные аскетические практики могут разрушить здоровье. Это то, что Аристотель называл пороком *ἀναίσθητος*, отклонением от нормы *σώφρων* в одном направлении, как *ἀκόλαστος* — в другом (Никомахова этика, 1104a24). Добродетель *εὐμαθία*, быстрота схватывания вещей, зависит от того, что вы схватываете. Она может привести только к *πολυμαθία*, которая, как говорил Гераклит (фр. 40), *νόον οὐ διδάσκει* (для Платона в этом смысле очевидным примером был Гиппий). То же самое выражение *ἄνευ νοῦ* используется в отношении «так называемой» *σωφροσύνη* и *δικαιοσύνη* в «Федоне» (82b).

способные и желающие ей учить, но их не найти. Когда Сократ пытался высказать этот довод в «Протагоре» (и здесь его аргумент об отцах и сыновьях повторяется), Протагор умело обернул его в свою пользу. Здесь это не годилось для цели Платона, так что претензия софистов ей научить, которая была слишком известна, чтобы ее не упомянуть, быстро отвергается сначала Анитом и затем Меноном, восхищенным, как над ней посмеялся Горгий (так, эпизод с Анитом, помимо его драматического эффекта, несомненно, очень важного для Платона, действительно оказывает некоторое влияние на ход дискуссии). Поэтому делается вывод, что теоретическое доказательство было неверным и не хватает чего-то еще, чтобы выполнялось условие обеспечения правильного использования.

Сократ невольно подтвердил учение об *anamnesis*, сказав (87b): «Если добродетель не есть знание, может ли кто-нибудь ей научить — или, как мы только что сказали, напомнить кому-нибудь о ней? Нам не следует спорить о том, какое слово здесь подходит». Это перемена по сравнению с тем, как он упрекнул Менона в 81e за использование слова «учить», когда ему только что было сказано, что такой вещи, как научение, нет; и фактически в ходе дискуссии он использует «научение», подобно Менону и кому угодно, в значении «передачи чего-то»¹, как софисты продавали свои учебные предметы (Протагор, 313a), чего как раз нельзя сделать со знанием, которое есть добродетель, как понимал это Сократ. *Aretē*, как известно, обычно означало быть хорошим в каком-то деле, так что настаивание Сократа на том, что она заключается в знании, не казалось бы столь парадоксальным греку в отличие от нас. Однако, хотя Сократ, чтобы выразить свою мысль, исходил из аналогии с ремеслами, он не верил, что знание, которое есть добродетель, является просто техническим навыком,

¹ παραδοῦναι, παραδοτόν, παραληπτόν (93b).



подобно искусству верховой езды. Именно эту истину Платон теперь стремится обосновать философски. Добродетель — это не менее чем знание добра и зла, и это нечто такое, что каждый человек должен для себя открыть, пока не увидит это так же неминуемо, как человек видит математическую теорему, пройдя все этапы доказательства. В этом процессе другой человек может помочь, но не имеет смысла сообщать своему ученику ответ в отличие от совета, как лучше пользоваться вожжами, чтобы добиться наилучших результатов от своей лошади. Одно — это эмпирический факт, и он принадлежит к изменчивому миру. Другое — это интеллектуальное открытие об умопостигаемом мире, к которому принадлежат как математические, так и моральные истины, где Справедливость и Добродетель всегда одни и те же, а касательная точно и непреложно касается своей окружности в единственной точке. Нет, если добродетели нельзя научить в том смысле, что она может быть передана другому, как сверток, это, с точки зрения Платона, не указывает на то, что она не есть знание.

Знание и истинное (правильное)¹ мнение (2) (97a–99d). Правильные мнения, или истинные верования, пока они сохраняются, способны не хуже руководить верными действиями, чем знание. Они отличаются от знания тем, что (а) неустойчивы (98a), (б) их невозможно передать другим (99b). Они могут быть превращены в знание и «связаны» посредством «нахождения причины» (αἰτίας λογισμῷ, 98a), так что не могут ускользнуть из ума; «и это — припоминание, с чем мы уже согласились». Внезапно мы вновь переносимся в платоническую сферу умопостигаемой реальности, не выведенную или абстрагированную из земных событий, но припомненную на основании знакомства с ней души до

¹ Два эпитета, ὀρθή and ἀληθής, используются взаимозаменяемо.



нашего рождения. «Причина», которая находится (как в математическом выражении), — это логическая причина для необходимого следствия, а не причина действия в этом мире. *Anamnesis* восстанавливает для нас руководящие принципы, которые превыше природы или общества. Наши современные политики полагаются на определенную сноровку в принятии правильного решения¹ практических задач без полного понимания и потому без средств для объяснения своих действий (λόγον διδόναι, 81a), приучая и других делать то же самое. В этом их можно сравнить с поэтами и пророками, которые говорят много верных вещей, но ничего не знают о том, о чем говорят. Благодаря своим речам они также добиваются заслуженного успеха, хотя (это повторяется) ничего не знают о том, о чем говорят. Люди, добивающиеся такого успеха «не размышляя» (ἄνευ νοῦ), должны, несомненно, называться божественными — и ведь женщины и спартанцы действительно называют хороших людей «божественными». «Они, судя по всему, правы, — говорит Менон, — хотя Анит может разозлиться на тебя за такие слова».

Я воспроизвел последние несколько предложений довольно полно, чтобы передать их иронический дух, который иногда упускается². Он не ускользнул от

¹ εὐδοξία, 99b11. Может быть, Платон подразумевает, как считали некоторые, игру слов: в обычном смысле это означает «доброе имя» (см.: *Tigerstedt E. N. P.'s Idea of Poet. Insp.*, 43), но мне это не кажется вполне уместным. Я предпочитаю предположение Корнфорда, что Платон придал слову смысл, очевидный из контекста, а именно способность формирования ὁρθαὶ δόξα в данной ситуации, связанных с δόξα как εὐβουλία с βουλή (об этом см.: *Аристотель. Никомахова этика*, 1142b16).

² Виламовиц (Pl., II, 152f.) принимал все это как подлинное, и ему вторили Клара Бухман и некоторые другие. Он отмечал, что слова θεῖα μοῖρα используются Сократом в отношении собственной миссии в «Апологии» (33c). Разумеется, одни и те же фразы могут использоваться и серьезно, и с иронией, и Платон никогда не предполагал, что Сократ не обладал φρόνησις или νοῦς, но только иррациональным вдохновением.



Менона, заметившего, что они разозлят Анита, и ссыла на разговорное использование «божественными» женщинами и спартамцами (непопулярными у демократов) вряд ли бы его успокоила. Кроме того, 99с4–6 — это дословное повторение из «Апологии» (22с2–3), где высказывается мысль, что поэты думают, что мудры в вещах, в коих не разбираются, и что, признавая собственное невежество, Сократ превосходит их, «как и государственных мужей»¹. Нет, независимо от того, каково его окончательное мнение о поэтах и прорицателях, Платон никогда не считал политиков V века наделенными божьим даром.

Каков в таком случае статус *doxa*² в «Меноне»? Решения государственного мужа практичны, предполагают действие на их основе. Отсюда следует, что он должен постоянно сверять их с ценностными понятиями. Если мы сделаем так, будет ли это правильно? Будет ли это полезно? Будет ли это трусливо? Его жизнь — это серия суждений из области справедливого и несправедливого, благотворного и вредного, мужественного и трусливого, почетного и позорного. В отдельных случаях человек, обладающий *aretē* (в общепринятом понимании), чаще всего даст правильный ответ, тем самым добиваясь собственного успеха и умножая власть, богатство и славу своего города. Хотя даже такие люди, как обнаружил Сократ, если спросить их, что они подразумевают под этими тер-

¹ Когда повторяются целые предложения, сходство не может быть случайным. Отметим также, что слово *θεομαντῆς* больше у Платона нигде не встречается (как и, по моему мнению, в дошедшей до нас классической литературе).

² Это слово по-разному переводится как «мнение», «вера», «суждение». Поскольку у Платона оно приобретает отчасти специальный смысл, лучше будет следовать ему в употреблении одного из этих терминов в подходящем контексте (он никогда не был жестко привязан к специальным терминам. В «Государстве» τὸ δοξαστὸν (510a9) — это предмет *πίστις* (511e1), и *πίστις* также = *δόξα* в «Тимее» (29с).

минами, не могут дать адекватного ответа. Они могут, как Менон, предложить примеры: «То или другое действие было справедливым, и повести себя так — это и значит справедливость». Теперь же, согласно Платону, истинные мнения латентно пребывают в уме каждого человека и потому имеют возможность выйти на поверхность нашего сознания. В той мере, в какой это не будет результатом правильно организованного диалектического процесса и потому — незнанием, как понимал его Платон, его можно, наверное, охарактеризовать как дар свыше, но только в том смысле, в котором греки приписывали любой счастливый случай Гермесу.

В плане практических целей хороший политик находится в тех же условиях, что и раб, после того как перед ним были поставлены вопросы. Сократ не утверждает, что он обладает знанием. Одной быстрой пробежки по доказательству, тем более с ним самим во главе, недостаточно, чтобы сделать «нахождение причины» неотъемлемой частью этого мышления и ввести его в непоколебимое обладание истиной (85c). То, что было достигнуто, — это замена ложных *doxai* истинными и открытие рабу пути к знанию, преградой на котором до сих пор выступало его ощущение, что он знает то, чего не знает. Обладание истинными *doxai*, «всколыхнувшееся в нем, как сон», соответствует состоянию ума хорошего политика. Пока оно сохраняется, он и его город будут процветать, но это опасно, поскольку, подобно Дедаловым статуям, его теперешние убеждения могут от него улизнуть. Чтобы связать их навсегда, ему следует завершить процесс *anamnesis*. Тогда, зная сущность неизменных *идей* справедливого, мужественного и всего остального, он больше не полагался бы на эмпирические догадки касательно возможного итога своих поступков, и благодаря такой опоре на внешний эталон независимо существующих *идей* его политика приобрела бы достоинство и прежде всего *состоятельность*,

доселе неслыханную и недостижимую. Его прежняя верная *doxa* стала бы знанием «благодаря нахождению причины», поскольку идея Блага, если бы он ее только знал, есть *причина* благого деяния (развитие Платоном изречения Сократа, что «благодаря *x* все *x* есть *x*»: см. выше).

Если резюмировать, то *doxa* в «Меноне» — это смутное и неопределенное представление о тех же вещах (идеях), в отношении которых знание есть полное, ясное и устойчивое понимание. Позже мы обнаружим, что Платон использует это слово применительно к нашему познанию физического мира становления и перемен, который никогда не может быть предметом знания по причине своего собственного непостоянного и неустойчивого характера. Различие между двумя концепциями *doxa* и знания такое же, как между разными ступенями познания одних и тех же предметов и познанием двух разных классов предметов, и можно предположить, что если *doxa* одного рода может быть преобразована в знание (Менон, 98а6), то другая — нет. Тема вновь поднимается в «Государстве», где нам предстоит разобраться, существует ли здесь реальная несовместимость между двумя периодами мысли Платона¹.

Теперь Сократ подводит итог: *если* на протяжении всей дискуссии мы задавали правильные ответы и говорили правильные вещи, то добродетель не есть нечто присущее человеческой природе, не прививается она и обучением, но тот, кто ею обладает, получает ее по божественному произволению, *не размышляя* (ἄνευ νοῦ, повторяется), *если не* появится политик, способный сделать политиком другого человека. *Вот он был бы, как Тиресий у Гомера, среди теней — единственный*

¹ См. ниже по поводу «Пира» (202а). Я сожалею, что книга Эберта *Meinung und Wissen* (1974) попала (благодаря любезности автора) мне в руки слишком поздно, чтобы здесь отдать ей должное.

ным, кто в своем уме. Таков итог нашего настоящего размышления, но чистую истину мы узнаем, прекратив ставить телегу впереди лошади, и попытаемся открыть, что есть добродетель в себе и сама по себе (99e–100b).

Идея ясна. Настоящее заключение не является правильным, потому что Менон заставил Сократа задать неверный вопрос. Добродетель есть знание — знание, которое, как было показано, представляет собой восстановление неизменной идеи добродетели из глубин ума. В таком случае человек не может не действовать в согласии с ней. Добродетели можно научить, если обучение понимать как то, что Сократ в «Теэтете»¹ называет содействием в рождении истин, которыми чреват другой человек, но не в софистическом смысле передачи уже готовых блоков знания. Что касается политика, который может воспитать себе подобного, то Платон, возможно, думал о Сократе, сказавшем у него в «Горгии» (521d): «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»². Но Сократ превращается в Платона (как отмечает Доддс в *ad loc.*, хвастовство вряд ли в духе исторического Сократа), нацеленного на основание школы для воспитания государственных мужей. Уже проросли идеи, которые принесут плоды в «Государстве», где идеальный политик — это также и философ, вернувший себе видение идеи Блага, пройдя курс обучения, в котором годы математики являются незаменимой прелюдией к диалектике, науке, способной «дать отчет о сущности каждой вещи и передать это другому» (Государство, 534b). Только в результате этого будет получен ответ на существенный (для Сократа) вопрос «Протагора» и «Менона».

¹ 150c–d. См.: Т. III, 671.

² Пер. С. П. Маркиша.

Дополнительное замечание:
знание и мудрость

В 88b Сократ употребляет *phronesis* (обычно переводимое как «мудрость» или «здравомыслие») вместо *epistēmē* (знание), явно вкладывая в него тот же смысл. Томпсон в *ad loc.* назвал *phronesis* «соотнесительной с ним [знанием. — Прим. пер.] умственной способностью», но, как становится ясно из «Евтидема» и других диалогов, это отношение практически тождественное. Аналогично взаимозаменяемы *sophia* (мудрость) и *epistēmē*. Общая ассоциация *sophia* со знанием, особенно с практическим знанием или умением, иллюстрировалась в т. III, 42, и здесь, в 93d, Клеофант — это *sophos* по части искусства верховой езды и других достижений. В «Евтидеме» (281b) и *phronesis*, и *sophia* приравниваются к *epistēmē* (ср. 282a и «Тезет» (145e)), а в 288d Сократ определяет философию как приобретение *epistēmē*. Как у Платона, так и в других местах следует переводить *phronesis* и *sophia* либо как «знание», либо как «мудрость», согласно контексту. Опираясь на эту особенность греческого языка и мышления, Платон хочет донести ту мысль, что добродетель есть знание, и, разумеется, знание, которое объединяет добродетели, не есть знание в понимании рядового человека; однако данная идея ему не принадлежит. Грекам было бы трудно написать такое эссе, как Рассел, о различии между знанием и мудростью или такую строку, как Теннисон: «Приходит знание, но мудрости все нет». Они сознавали разницу (о чем свидетельствует великолепный хор в «Антигоне», 332–375), но вряд ли выражали ее в таких терминах, кроме разве что в виде оксюморона (τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία, Еврипид. Вакханки, 395). При чтении Платона это необходимо всегда иметь в виду.

3. «ЕВТИДЕМ»

*Дата*¹. Преобладает мнение, что «Евтидем», подобно «Менону», был написан после ранних сократических диалогов и «Протагора», но раньше великолепной средней группы. Его место по отношению к «Менону» вызывает споры², однако немногие согласились бы с некоторыми из ранних исследователей, ставивших его после «Федра».

Сильнейшую аргументацию в пользу самой поздней даты, наверное, выдвинул Кромби, который справедливо заметил, что многие из поднимаемых в нем проблем характерны также для «Софиста» и «Политика»; однако сами по себе эти головоломки, в основном заданные Парменидом, были знакомы Антисфену и другим современникам Сократа, и здесь они изложены в эристическом контексте без попытки серьезного рассмотрения. Отсутствие пифагорейских тем бессмертия и *anamnesis* и, собственно, математики склоняет к тому, чтобы поставить его до «Менона». Все перечисленное действительно было бы неуместным в споре с такими фигурами, как Евтидем и Дионисодор, но возникает вопрос, почему Платон решил показать, как Сократ расправляется с их элементарными софизмами? Очевидный мотив, связанный с защитой Сократа от обвинения в том, что он был таким, как они, скорее, сближает этот диалог с «Апологией», нежели с более зрелыми сочинениями Платона. Простое, без обсуждения, упоминание вопроса о том, можно ли научить добродетели (274e) и *sophia* (282c), использовалось как аргумент обеими сторонами либо же ему не придавали значения³.

¹ Ссылки на ранее высказанные сомнения по поводу его аутентичности см: Keulen H. Unters., 3, прим. 16.

² Ссылки в: Keulen H. O. c., 49, прим.

³ Например, Виламовиц на этом основании полагал, что «Евтидем» был написан позже «Менона» (Pl., I, 303, 308, «ihn [Meno] müssen wir im Gedächtnis haben», II, 252). Лейзеганг также



Следует также принять во внимание возможную ссылку на учение об идеях в 300d–301a, совпадения с «Хармидом» настолько близкие, что выглядят как перекрестные ссылки одного диалога на другой, а также любопытную, сделанную мимоходом и обособленную ссылку на такие науки, как математика и диалектика.

Возможно, лучше всех подытожил Кромби: «Однако его датировка на самом деле неважна». Со своей стороны я рассматриваю его здесь, а не раньше по той причине, что он вызывает некоторые трудности, справиться с которыми помогает знание уже рассмотренных диалогов, независимо от того, были ли они написаны до него.

Драматическая дата. Указания следующие: (1) прошло «много лет» после основания Фурий в 444 г. (271c); (2) Сократ давно немолод, так что Критон опасается, что он слишком стар для учебы (272b); (3) Протагор, оказывается, умер (286c), а Алкивиад (ум. 404) еще жив (275a). Следовательно, действие происходит примерно между 420 и 404 гг., и, принимая во внимание ссылку Критона на возраст Сократа (более выразительную, чем его собственная в «Лисиде»), возможно, ближе к последней дате¹.

(RE, 2426) считал, что «Евтидем» предполагает «Менона», хотя и отметил, что язык сближает его с ранней группой. С другой стороны, фон Арним рассуждал иначе: всестороннее рассмотрение возможности научить добродетели отложено для более поздней работы, а именно «Менона» (Jugenddd., 126). См. также: *Bluck R. S. Meno*, 113f. Спрэг (Euth., 21, прим. 29) полагает, что данный момент не имеет значения в плане очередности написания, а Койлен (49, прим. 28) воздерживается от суждения.

¹ Заключение Тэйлора (PMW, 90), что разговор должен был состояться до профанации мистерий в 415 г., которая привела к изгнанию Аксиоха, отца Клиния, не кажется убедительным. Редакторы издания Джоуитта (*Dialogues I*, 202, прим. 1) не обосновывают свою, на удивление раннюю, датировку между 430 и 420 гг.



Место действия и персонажи. Как и в других диалогах, касающихся воспитания мальчика, основная беседа проходит в палестре или гимнасии, в данном случае это Ликей, и, как и в «Лисиде», в раздевальне; участвуют в ней также мальчик Клиний, Ктесипп и братья Евтидем и Дионисодор. Однако по форме данное сочинение представляет собой умелое сочетание прямой и косвенной речи. Сократ пересказывает разговор своему старому другу Критону, который при этом не просто слушает, но временами вступает в разговор и сам продолжает дискуссию с Сократом, а в конце высказывает замечания, требующие в ответ дополнительных комментариев. Таким образом, мы видим двух софистов разными глазами: их собственными, отражающими безмерное любованье своим умом, глазами Сократа, который превозносит их до небес, но осаждает несколькими острыми репликами, Ктесиппа, теряющего из-за них самообладание, и честного Критона, несмотря на его уважение к Сократу, всерьез усомнившегося в мудрости последнего из-за того, что тот связался со столь сомнительными персонами.

Подобно Лисиду и Хармиду, мальчик Клиний — из хорошей семьи, фактически кузен Алкивиада (275a). Евтидем, в отличие от Протагора в «Кратиле» (386d), утверждает, что «все вещи для всех людей одинаковы одновременно и всегда», и Аристотель дважды называет его автором софизмов, взятых не из нашего диалога¹. Поскольку он является исторической фигурой, то же самое, по-видимому, следует сказать о его старшем брате (283a), и, хотя имя Дионисодор было

¹ О софистических опровержениях см.: 177b12; Риторика, 1401a24. Два упоминания о нем есть также у Секста Эмпирика (Против ученых, 7.13, 64), однако, как говорит Гиффорд (Euthyd., 46), они вряд ли могут что-то добавить к свидетельствам современников. Этого Евтидема следует, разумеется, отличать от юного друга Сократа, с которым плохо повел себя Критий (т. III, 589, 652, 701f.).



распространенным, это, вероятно, тот самый учитель стратегии, критикуемый Сократом в «Воспоминаниях о Сократе» Ксенофонта, (3.1.)¹ Сам Платон дает о них весьма обстоятельную информацию (271c): родились на Хиосе, перебрались в новую колонию в Фуриях (т. III, 51, 400), были оттуда высланы и к моменту, когда состоялся диалог, жили много лет «в наших краях»².

Диалог (сочетание прямой и косвенной речи)

Критон спрашивает Сократа, с кем он разговаривал вчера в Ликее — с человеком, третьим справа от Сократа, после Клиния (миловидного мальчика). Это был Евтидем, а по левую руку от Сократа сидел его брат Дионисодор. Эти двое просто великолепны. Прежде профессиональные учителя вооруженного боя, теперь они занялись правовыми баталиями и обучением судебному красноречию. Их достижения венчает искусство опровергать любое высказывание, будь оно правдой или ложью. Сократ очарован, желает стать их учеником и надеется, что Критон последует его примеру. Тот хочет узнать подробнее, чему он мог бы научиться, и Сократ начинает свой рассказ. Так мы переходим к основной дискуссии.

Клиний, окруженный почитателями, включая Ктесиппа («красивого и дерзкого, как и положено в его возрасте, юношу»), входит и садится рядом с Сократом сразу после прибытия братьев, сопровождаемых толпой учеников. Когда Сократ восхваляет их преж-

¹ Ср. Евтидем, 273c: братья «знают все про войну, все необходимое для того, чтобы сделать человека хорошим стратегом».

² περὶ τοῦδε τοῦ τόπου, неопределенное выражение, которое Тэйлор (PMW, 91) интерпретировал в смысле Афин с их колониями, то есть островами Эгейского архипелага, однако Грот (I, 528) предположил, что имеется в виду проживание в Афинах.



ние достижения, они смеются. Теперь это для них побочные занятия: они уже претендуют на то, что могут привить *aretē* лучше и быстрее, чем кто бы то ни было, и пришли продемонстрировать свое умение и завести учеников. Сократ потрясен необычайной грандиозностью их притязаний, но, уверенный в их обоснованности, завидует им больше, чем Великому Царю [и. — Прим. пер.] его могуществу. Вот только должен ли тот, кто задумал стать их учеником, уже быть уверен в том, что добродетели можно научить, или же их умение позволяет сделать достойным человека, который убежден либо в том, что ей нельзя научить, либо в том, что они не являются ее учителями?¹ Это им тоже под силу, так что Сократ заключает, что они должны быть лучшими не только в обучении «философии и добродетели», но и в пробуждении желания ей научиться, и он просит, чтобы ради Клиния они посвятили свой *epideixis* этой теме и поговорили с ним.

Поскольку *aretē* для них означает способность одержать верх над другими людьми, Евтидем начинает с демонстрации своего нового искусства опровержения, спрашивая Клиния, мудры или невежественны те, кто учится². Клиний выбирает «мудры» и сразу же получает вопрос, знают ли уже мальчики то, чему учат в школе. Он дает отрицательный ответ и тем самым признает, что учатся невежды. Но когда школьный учитель барабанит свой урок, кто его учит (схватывает)? Мудрые, так что последний ответ был неверен (восхищение

¹ Естественно, этот человек — сам Сократ. Сравните с его первым ходом против Протагора (Протагор, 319a–b): «Великолепное искусство, если ты им действительно обладаешь... Я так говорю потому, что не думаю, что ему можно научить».

² Прилагательные, которые здесь употребляются — σοφοί и ἀμαθεῖς. Софисты играют на двусмысленности этих терминов, когда σοφός означает и знающий предмет или обладающий мастерством, и мудрый, а ἀμαθής — как несведущий, так и глупый. См. выше. Сократический ответ на эту ложную дилемму приводится в «Лисиде» (218a–b).



и смех поклонников софиста). Далее, учат ли учащиеся то, что знают, или то, чего не знают? Клиний выбирает последнее. Но разве Клиний не знает все нужные буквы? А разве то, что говорит учитель, не состоит из букв? Таким образом, если он учит (или понимает)¹, что говорит учитель, значит он учит то, что уже знал. Дионисодор подхватывает эстафету и быстро показывает, что Клиний был неправ, с этим согласившись, поскольку обучение означает приобретение знания, а человек не приобретает то, что у него уже есть.

Прежде чем Евтидем приступает к третьей атаке, Сократ приходит мальчику на помощь. Он говорит, что софисты пока лишь играли с ним, как на первой стадии посвящения. Его полное посвящение в «софистические мистерии» произойдет позже. Крайне важно правильное понимание языка. Например, они хотели показать Клинию, что греческое слово «учиться» (*μανθάνειν*) обозначает как приобретение нового знания, так и использование знания, которое уже имеется (это последнее чаще называется пониманием, *συνίναи*), и потому может применяться в разном смысле — и к знающим, и к незнающим. Здесь Платон прямолинейно высказывает свое мнение о подобных методах:

...игрою я именую это потому, что, если кто узнает множество подобных вещей или даже все их, он ничуть не лучше будет знать самый предмет — какова его суть, — а сумеет лишь забавляться с людьми, подставляя им ножку, используя различия имен, и заставляя их падать — так кто-нибудь смеется и развлекается, выдергивая скамейку из-под ног у намеревающихся сесть и глядя, как они падают навзничь².

Пусть софисты теперь прекратят игру и выполнят свое обещание — пробудить в Клинии интерес о мудро-

¹ *μανθάνειν* означает и то, и другое, как вскоре отметит Сократ (277e–278b).

² Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн.



сти и добродетели. Своим бесхитростным способом Сократ попытается показать им, что он имеет в виду. Его метод заключается в вопросах и ответах, и результат получается следующий.

Для успеха человеку требуется много хороших вещей — богатство, здоровье, достойная родословная, власть и почет. Можно ли к этому добавить моральные добродетели и мудрость (*sophia*)? Да. Существует также удача, но это не отдельная категория, потому что в любом занятии специалист (*sophos*) окажется более удачлив, нежели кто-то другой¹. В таком случае счастье зависит не от обладания хорошими вещами, но от их применения, и то, что позволяет нам использовать их правильно, — это знание. Без него другие предметы обладания могут быть решительно вредными, и чем меньше их у человека, тем меньше вреда они могут нанести. Будучи сами по себе нейтральными, они плохи, если используются невежественно, и хороши, если мудро. В таком случае знание, или мудрость (*sophia*), — это единственная вещь, необходимая для счастья, и человек должен приложить максимум усилий для ее приобретения, докучая отцу, друзьям, согражданам или чужеземцам, чтобы они ею поделились, и в ответ достойно им служа — разумеется, при условии, что ей можно научить. Клиний верит, что это возможно, и Сократ благодарит его за избавление от долгого мудрствования.

¹ Приравнивание удачи к мудрости или мастерству, возможно, сомнительно, однако весьма морально в дополнение к выражению «удача сопутствует храбрым». Также это подлинно сократическая мысль: мудрость не допускает ошибок (в «Меноне» (99) случайность аналогично исключается из числа факторов, обеспечивающих успех, однако на том основании, что ее результаты «объясняются не человеческим руководством»). Но есть разница между греческой и английской идиомой (или немецкой: Bonitz H. Plat. St., 251, прим.). *τύχη* и *εὐτυχία*, случайность и удача, происходят от одного и того же корня, как и *τυγχάνειν*, попасть в цель. Так, Сократ говорит в 280а, что *σοφία* должна всегда *ὀρθῶς πράττειν καὶ τυγχάνειν*, или это будет не *σοφία*.

В таком случае согласен ли Клиний, что философия (поиск мудрости) превыше всего, и склонен ли он сам к ней стремиться? «Всеми силами».

Итак, говорит Сократ, вы познакомились с моей кустарной попыткой увещевания в пользу добродетели и знания, и я хотел бы услышать, как можно ее усовершенствовать за счет вашего профессионального мастерства.

В ответ профессионалы заявили, что, желая, чтобы Клиний стал мудрым, его друзья хотят, чтобы он *больше не был* тем, кто он есть, а поскольку «*больше не быть*» означает умереть, должно быть, именно этого они ему и желают. Ктесипп обвиняет их во лжи, а Евтидем в ответ доказывает, что лгать невозможно, потому что говорящий должен нечто говорить (сказать); оно должно быть чем-то таким, что *есть* (иначе же будет ничем), а тот, кто говорит то, что есть, говорит правду¹. Ктесипп отвечает, что тем не менее лжецы не говорят о вещах, как они есть. Дионисодор интерпретирует смысл фразы так, что, например, говорить о теплых вещах, как они есть, значит говорить о них тепло. Ктесипп дерзит, и Сократ вмешивается, чтобы их примирить. Не надо ссориться по поводу слов. Если Евтидем и Дионисодор под уничтожением кого-то подразумевают его усовершенствование (и они утверждают, что на это способны), им непременно надо позволить — или по крайней мере пусть испробуют это на самом Сократе как на *corpus vile*. Ктесипп протестует: он не говорил ничего оскорбительного: противоречить — не значит оскорблять. Дионисодор сразу же доказывает, что не существует такой вещи, как про-

¹ Подкрепляющий аргумент (284b–c) покоится на двусмысленности греческого ποιέiv, которое означает и «делать» (как πράττειν), и «изготавливать». Спрэг уместно цитирует «Как вам это понравится?» [Шекспира. — Прим. пер.]. Оливер: «Что ты здесь делаешь?» Орlando: «Ничего. Меня не научили ничего делать» (Euth., 24, прим. 35).

тиворечие, в развитие предыдущего тезиса, что ложь невозможна¹.

Теперь Сократ переходит в наступление. Это, говорит он, известный аргумент Протагора². Они действительно так считают? На предложение его опровергнуть он отвечает, что, если руководствоваться их собственным аргументом, то опровергать невозможно, потому что никто не может быть неправ. Но если никто никогда не ошибается в действии, равно как и в мысли (с чем соглашается Евтидем), тогда (всячески извиняясь за свой грубый вопрос) что же в этом мире осталось такого, чему софисты могут научить?³ Дионисодор только и смог слабо возразить, что если Сократа сбило с толку то, что говорится сейчас, то ему не следовало бы ссылаться на сказанное ими раньше. Вот это, отвечает Сократ, действительно сбивает с толку, ведь разве «сбитый с толку» не означает «неспособный опровергнуть»? После препирательства о том, кто и на чьи вопросы должен отвечать, Дионисодор усматривает ошибку

¹ Обман здесь заложен в двусмысленности слова $\omega\varsigma$ (великолепно иллюстрируемой современными дискуссиями по поводу его значения в протагоровском фрагменте «человек как мера»; см. т. III, 286f.). После «можно ли утверждать что-то о каждой существующей вещи?» (285e) следующий вопрос Дионисодора мог подразумевать либо «что она существует или не существует?», либо «характеризующие ее как существующую или как несуществующую». Так что он может продолжить: «Мы доказали, что никто не говорит $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota \omega\varsigma \text{ о} \acute{\upsilon}\kappa \text{ ё} \sigma\tau\iota$, потому что никто не говорит то, чего нет». В таком случае остаются только три альтернативы, которые он перечисляет. На той элеатской предпосылке, что никто не говорит о том, чего нет, оставшаяся альтернатива, которая, по словам Спрэг, «решает дело» (Euth., 28, прим. 44), не может возникнуть, потому что, если, по ее словам, Дионисодор «дает описание вещи, тогда как Ктесипп высказывает нечто другое о той же самой вещи», то один из них должен говорить $\omega\varsigma \text{ о} \acute{\upsilon}\kappa \text{ ё} \sigma\tau\iota$, приравненное к $\tau\acute{o} \mu\eta \delta\upsilon \nu \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, что невозможно.

² См.: Т. III, 272 с прим. 2.

³ В «Теэтете» (161d) эта критика направлена против самого Протагора и его учения о том, что то, что кажется каждому человеку, и есть для него истина.



в вопросе Сократа «Что подразумевает фраза?»¹, и Сократ отвечает, что если он был прав, то его нельзя опровергнуть. А если неправ, то опровергаются те, кто говорит, что быть неправым невозможно. Они опровергают сами себя. Ктесипп делает еще один выпад, и Сократ уверяет его, что братья ведут себя, как Протей, поэтому остается терпеливо дожидаться, когда они явятся в своем первоизданном облике. Тем временем, чтобы их подстегнуть, он намерен возобновить свою дискуссию с Клинием².

Они соглашаются в том, что необходимо изучать философию, определяемую как приобретение знания, что знание должно быть таким, чтобы делать нас лучше, и что добродетель заключается в правильном использовании того, что человек приобрел или изготовил. Особые искусства занимаются *или* изготовлением (лирный мастер), *или* применением (лирник), но знание, к которому мы стремимся, объединяет и то, и другое. Даже те, кто составляет речи, часто не имеют понятия, как применить свои сочинения. Возможно, полководческое искусство — это как раз то, что мы ищем. Клиний так не думает. Стратеги, говорит он, подобны охотникам, не знающим, что делать с добытой дичью, и передающим ее поварам для приготовления. То же самое можно сказать о математиках и астрономах, которые только *делают* открытия и затем (если им достает мудрости) передают для применения диалектикам. Так и стратеги, захватив город или лагерь, передают его политикам, сами не зная, что с ними делать дальше.

¹ То, что *воεῖ*, является живым, фразы не живы, поэтому не имеет смысла спрашивать, что фраза *воεῖ* (287d). Фактически *воεῖν* использовалось как английское *mean*. «Что вы имеете в виду?» и «Что подразумевает данное предложение?» — одинаково понятные вопросы, и так же с *воεῖν*.

² Разумеется, снова в форме вопрос-ответ, получая на каждом шагу согласие Клиния.



Здесь Критон вмешивается, выражая недоверие тому, что все это мог высказать мальчик. Сократ с невинным видом предполагает, что это могло сделать «некое высшее существо». Критон иронически соглашается и спрашивает: так нашли ли они то искусство, которое искали? Где там! Добравшись до государственного управления или царствования, они обнаружили, что ходят по кругу. Было достигнуто согласие в том, что оно должно давать некоторый продукт, как медицина или земледелие, и этот продукт должен быть благом. Царское искусство может принести гражданам богатство, свободу, единство, но все они в данном отношении безразличны. Только знание, как нам теперь известно, неизменно благотворно. Таким образом, данное искусство призвано делать граждан достойными и мудрыми, но при помощи какого знания? Это не может быть знание особого ремесла, например, плотницкого. Ясно одно: это должно быть знание как таковое, а именно знание о том, как делать других людей достойными, и так далее *ad infinitum*. Они вновь потерпели неудачу и были вынуждены еще раз обратиться к «небесным близнецам».

Приободрившись, Евтидем решает доказать, что Сократ уже обладает знанием, которое ищет, поскольку тот, кто что-либо знает (а Сократ признается в знании нескольких тривиальных вещей), знает все, поскольку никто не может одновременно и знать, и не знать. Кроме того, он обладал этим знанием «с самого рождения и даже раньше, еще до появления земли и неба». Сократ пытается вставлять дополнительные уточнения, которые вскрыли бы софизм, но вынужден это оставить: «Знаешь ли ты то, что знаешь, благодаря чему-то?». «Да, благодаря уму». «Я не спрашиваю благодаря чему. Ты знаешь благодаря чему-то?» «Да». «Ты всегда знаешь благодаря этому чему-то?» «Да». «Значит ты всегда знаешь». Сократ снова идет в наступление, говоря, что если он знает все, то должен знать и то, что достойные



люди несправедливы. Откуда он это знает? «Ниоткуда», — неосторожно говорит Дионисодор, и брат на него сразу набрасывается, обвиняя в разрушении аргументации. Хватаясь за соломинку, Дионисодор продолжает словесную клоунаду. Поскольку отец Сократа не является отцом его сводного брата, он — «не отец», значит у Сократа нет отца. Наоборот, будучи отцом, он является отцом для каждого, потому что человек не может быть и отцом, и не отцом. У Ктесиппа есть пес. Пес является отцом. Поэтому пес — отец Ктесиппа. По мере того, как один за другим сыплются подобные аргументы, Ктесипп начинает понимать что к чему: у скифов была славная привычка золотить черепа своих врагов и использовать их в качестве кубков. Поскольку теперь черепа принадлежат им, говорит Ктесипп, они пьют из собственных черепов. Евтидем парирует софизмом, основанным на греческой идиоме¹.

Сократ укоряет Клиния за то, что он насмехается над «столь прекрасными вещами», после чего Дионисодор спрашивает его, являются ли прекрасные вещи тем же самым, что и красота. «Нет, но в каждой присутствует некоторая красота». «Тогда если рядом с тобой присутствует бык, значит, ты бык. Как может вещь быть другой по причине присутствия чего-то другого»? Сократ (признаваясь, что сам начал подражать мудрости остальных) отвечает, что даже ребенку известно, что разное — это разное, а не одинаковое², и неудивительно, что данный аргумент оказался опущен. Дионисодор в манере, свойственной ему, когда он терпит поражение

¹ (а) В выражении $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\grave{\alpha}\ \acute{o}\rho\alpha\upsilon\ \acute{o}\rho\alpha\upsilon$ может быть или активным, или пассивным. Все видимое — это $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu\ \acute{o}\rho\alpha\upsilon$, поэтому оно само способно видеть; (б) $\sigma\iota\gamma\omega\nu\tau\alpha\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\upsilon\iota\nu$ может означать «говорить о том, что молчит» или «молчащему говорить». Двусмысленность аккузативной и инфинитивной конструкции снова используется Дионисодором в его интерпретации $\tau\acute{o}\nu\ \mu\acute{\alpha}\chi\epsilon\iota\rho\omicron\nu\ \kappa\alpha\tau\alpha\kappa\acute{o}\lambda\tau\epsilon\iota\nu$ как «зарезать повара».

² См. ниже.



ние, ухватившись за случайное упоминание Сократом его «мастерства», отвечает на него очередным образчиком глупости, основанным на греческой конструкции для *oratio obliqua*, и добавляет, что поскольку Сократ может делать все, что пожелает с живыми существами, которые ему принадлежат, то он может делать все что угодно с домашними богами. Комедия заканчивается триумфом братьев и дикими рукоплесканиями их последователей, а Сократ показывает себя мастером сомнительного комплимента, поздравляя их не только с мудростью, но и с завидным пренебрежением к общественному мнению (поскольку большинству людей было бы стыдно использовать такие аргументы) и с великодушием при затыкании ртов — как собственных, так и чужих, а прежде всего — с таким совершенным владением своим мастерством, что его может быстро усвоить любой человек, что и продемонстрировал Ктесипп.

За рассказом следует разговор, в котором Критон упоминает безымянного свидетеля, осудившего снисхождение Сократа к столь ничтожным и смехотворным созданиям, которые тем не менее обладают большим влиянием. Сократ его не знает, но услышав, что он сочиняет речи, заключает, что это был один из тех гибридов философа и государственного мужа, которые не дотягивают ни до того, ни до другого. Они нападают на таких людей, как Евтидем и Дионисодор, потому что опасаются их. В любом случае Критон не должен отвергать философию по причине несостоятельности тех, кто ее практикует. В любой профессии гораздо больше некомпетентных представителей, чем мастеров.

Комментарий

Общие замечания. Диалог выстроен тщательно: три круга потешной логомахии с эристическими, чередующейся с двумя этапами серьезной демонстрации



способа, которым Сократ вывел молодого человека на тропу знания и добродетели. Здесь представлен самый ранний из существующих примеров «протрептической речи», или увещания к философии (протρεπτικὸς λόγος), который, по-видимому, был уже признанным жанром во времена софистов. Труды с таким заглавием писали не только Аристотель и более поздние авторы, но и Антисфен¹, и сюда же относятся некоторые сочинения Исократ. Сам Сократ утверждает, что предложил «образец увещательной речи»². Наряду с иллюстрацией его метода, сближающей с другими диалогами, здесь преследуется особая цель: показать, как резко он отличается от людей, охарактеризованных Платоном как спорщики, но с которыми в глазах многих людей отождествлялся Сократ. Именно их «эристическую сноровку» хотел бы приобрести Сократ (272b). Слово «эристика» было широко распространенным, и, по сути то, что для одного человека было философией, для другого было эристикой: я ищу истину, ты же просто хочешь легкой победы в диспуте. В глазах Исократ Платон и другие сократики были такими же эристиками, как любой софист, по мнению Платона³. Потому последнему было жизненно важно продемонстрировать отличие между эристикой и сократической диалектикой. В то же время, противопоставляя их отношение к одаренному

¹ Диоген Лаэртский, 6.16. Относительно Исократ см.: *Düring I. Ar.'s Protr.*, 20–23. [Исократ.] К Демонику, 3 (возм., ок. 340, см. RE, XVIII, Halbb., 2196) говорит о ὅσοι τοὺς προτρεπτικοὺς λόγους συγγράφουσι.

² 282d, παράδειγμα τῶν προτρεπτικῶν λόγων.

³ Информативный экскурс в эристику см.: *Thompson E. S. Meno*, 272–285. Некоторые ссылки на нее Платона собраны в: *Gifford E. H. Euth.*, 42f. Ср. также: *Grote G. Pl.*, I, 554, прим. r: «Критики Платона говорят об эристике (как они это делают о софистах) так, будто это наименование относится к известному и определенному классу лиц. Это уводит далеко в сторону. Данный ругательный термин применялся разными людьми в соответствии с их предпочтениями».

и восприимчивому юноше, он опровергает предъявленное Сократу обвинение в порче молодежи, о чем напоминают слова «он молод, и мы боимся... что кто-то... может его испортить» (275b).

Сократ и эристик. Эта разница была реальной и существенной, но отнюдь не очевидной, и Платон должен был испытывать неловкость, сознавая, что она была затушевана некоторыми из его собственных диалогов. Сходство не ограничивалось той формальной аналогией, что оба действовали на основе кратких вопросов и ответов (на чем его Сократ сам настаивает в «Протагоре» (334d) и «Горгии» (449b))¹. Нельзя отрицать, что некоторые из уловок и ложных дилемм, которые Платон так смачно изображает в «Евтидеме», используются самим Сократом в других диалогах и, несомненно, с исторической достоверностью. Метод заключался в требовании сделать бескомпромиссный выбор между двумя альтернативами, когда все, что было нужно, — это добавить оговорку или признание двусмысленного словоупотребления (как в вопросе Евтидема, мудры или невежественны те, кто учится). Сократ использует это средство в «Гиппии меньшем», когда, обосновывая ту свою мысль, что добровольные грешники лучше невольных, он заставляет Гиппия согласиться, что лучник, промахивающийся намеренно, *лучше* того, кто делает это по неумению. Уточнение Гиппия «в стрельбе из лука — да» (375b) отклоняется, как и Евтидем отклоняет попытку самого Сократа добавить к высказыванию «ты *всегда* знаешь посредством одного и того же» уточнение «да, когда я знаю». Аналогично в «Гиппии большем» Гиппий получает возможность выбрать только одну из двух альтернатив: заставляет ли красота вещи *быть* или только *казаться* красивыми?

¹ О важности такого подхода для достижения успеха в споре см.: Keulen H., 72f.



В «Евтидеме» (284c) Евтидем играет на двусмысленности ποιεῖν («изготавливать» или «делать»), но в «Хармиде», 163b, уже Сократу требуется напоминание, что это не синоним πράττειν. Можно приводить еще примеры, особенно из «Лисида». Выглядит так, словно Платон осознал, что, пытаясь показать тактическое превосходство Сократа над софистами в эристической игре, даже преследуя другие цели, сам он давал повод для недоумения. Необходимо было написать диалог, показывающий, что он презирует их уловки и насквозь видит их софизмы. Подобной «эристической и задиристой» активности он теперь противопоставляет «диалектику», с которой мы уже познакомились в «Меноне», как «более мягкий метод дискуссии между друзьями»¹.

Эристические доводы. Абсурдность софизмов, посредством которых братья опровергают любого, «говорит ли он истину или нет», очевидна из резюме, а также их всесторонне рассматривали другие [авторы. — Прим. пер.]². Многое обсуждает Аристотель в «О софистических опровержениях», о которых Кузен (Cousin) сказал, что это «n'est pas autre chose que

¹ Менон, 75d. См. выше. О том же самом Сократ просит в «Протагоре» (348d).

² В частности, см.: Sprague R. K. PUF, 1; Robinson T. M. Essays, no. 2, «P.'s Consciousness of Fallacy»; Crombie I. M. EPD, II, 488f. По словам Спрэг (Euthyd., xiii), многие из них связаны с особенностями греческой лексики, идиом и синтаксиса. Грот тем не менее указывал, что хотя *примеры* Платона и смехотворны в силу того, что ложность их умозаключений известна, но иллюстрируемые *типы* софизмов, возникающие из-за двусмысленности, из-за перехода *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, из-за *petitio principii*, *ignoratio elenchi* и т. п., являются характерными ошибками, к которым всегда склонен человеческий ум. Действительно, такой аргумент, как «если твой пес — отец, то он твой отец» (один из тех, которые цитирует Грот) мог бы оказаться вполне приемлемым, если высказать его в виде общей формулы (х есть у; х есть твой; следовательно, х есть твой у), но, к сожалению, Грот не привел примера.

l'Euthydème réduit en formules générales»¹. Сравнение одного с другим хорошо иллюстрирует различие между систематическими трактатами и философскими драмами Платона и связанные с этим трудности в постижении его подлинной мысли. Большинство софизмов проистекают либо из буквального применения высказываний Парменида, либо из реакции на следующие из них: (а) что глагол «быть» имеет только один смысл, а именно «существовать», и не подлежит предикации; (б) что невозможно воспринимать то, чего нет, или высказываться о нем. Из (а) следует утверждение, что друзья Клиния хотят, чтобы он «больше не был»², а (б) использовалось Антисфеном для доказательства невозможности ложного высказывания (ср.: Евтидем, 283e) и противоречия (285d), когда «чего нет» в смысле несуществующего объекта путается с тем, что не так (ср. с критикой Ктесиппа в 284с, на которую так и не ответили братья: «Он говорит, что вещи есть, но не как они есть»). Протагор, однако, тот же самый принцип основывал на собственном тезисе против Парменида, что все, во что любой человек верит, есть истина³. Трудность объяснения ложного высказывания или мнения была в то время серьезной эпистемологической проблемой, и Платон серьезно не брался за ее решение до «Софиста». Однако он не оставляет читателя в сомнении, что Сократ видел насквозь логические уловки. Из критики,

¹ По поводу современной литературы и списка идентичных софизмов см.: Keulen H. 18, прим. 22. [фр.: «не что иное, как „Евтидем“, выраженный в виде общих формул». — Прим. пер.]

² См. также аргумент Мелисса против изменения (фр. 8.6): «Если то, что есть, изменяется, значит то, что есть, исчезло, а то, чего нет, начало быть» (заимствовано Горгием; см.: [Аристотель.] «О Мелиссе, Ксенофане, Горгии», 979b28).

³ Относительно Парменида см. т. II, 62f., 75ff., а о невозможности противоречия — т. III, 376 (Протагор) и 320ff. (Антисфен). Снова это вспоминается в «Кратиле» (429d). Богатый список источников о происхождении эристики приводит Койлен (77, прим. 68).



на которую не ответили братья, можно упомянуть: (1) $\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ является двусмысленным (получать информацию и понимать, 277e–278a); (2) тот тезис, что ошибаться невозможно: (а) обесценивает их претензию на то, что они являются учителями; (б) самоликвидируется, поскольку это правда, что Сократ не может ошибаться, когда им не верит (приводится против протагоровского «человек как мера» в «Теэтете» (171a–c)); (3) если он знает все, то должен знать и нечто неистинное (296e). Также он неоднократно пытается сделать необходимые уточнения к парменидовским дизъюнкциям.

Две эристические находки представляют особый интерес. Когда Евтидем ребячески ошибочными средствами (не допуская каких-либо оговорок к «ты всегда знаешь», 296a–c) доказывает, что Сократ знал все до своего рождения, даже «прежде, чем появились земля и небо», это звучит смешно, но в то же время не сильно отличается от сказанного Сократом о рабе Менона: «Если он всегда обладал знанием, то должен был знать всегда». Он не приобрел свои мнения в этой жизни, следовательно, «овладел ими и узнал их в какой-то другой период... когда не был человеком». Так «можно ли утверждать, что душа все время пребывает в знающем состоянии?»¹

¹ Менон, 85d–86a. Тезис последнего исследования Х. Койлена о «Евтидеме» состоит в том, что посредством софизмов Евтидема и Дионисодора (см. с. 3) затрагиваются серьезные платонические темы. Платон играет двойную игру (с. 59), его цель состоит не только в высмеивании эристов, но и в развитии на протяжении всей дискуссии «поистине мастерски завуалированного» ряда тем. Остается вопрос, почему ему понадобилось маскировать собственные мысли под софизмы, сами по себе абсурдные, и здесь напрашивается такой ответ, что ему надо было выявить существенную разницу под маской поверхностного сходства между эристикой и сократизмом (намек на это Койлен обронил в середине примечания, с. 59, прим. 71, но так и не развил).

«Евтидем» и идеи. Еще больший интерес представляет раздел 301a–с. Когда Сократа спросили, идентичны ли красивые объекты красивому, он ответил, что нет, но «в каждом из них присутствует некоторая красота». «Тогда, — сказал Дионисодор, — если с тобой присутствует бык, то ты тоже бык? Как может одна вещь сделаться другой просто благодаря присутствию чего-то другого?» Такое доведение фразы Сократа до абсурда основано на подмене универсальной идеи физическим частным проявлением. Если честно, то ему следовало говорить о «бычестве», а не быке, что, разумеется, меняет смысл присутствия¹, через которое Сократ выражает отношение предмета к его свойству, как белизна присутствует в волосах (Лисид, 217d). В то же время у читателя наверняка может возникнуть вопрос: если красота не присутствует в красивых вещах в том смысле, как бык мог бы присутствовать на одном и том же поле со мной, в каком смысле она присутствует? Может быть, это метафора, и если так, соответствует ли метафора реальному положению дел? Существуют ли на самом деле две вещи — красивая картина и красота, и если так, то как они *реально* связаны? В «Лисиде» и «Горгии» (497e: «Называешь ли ты красивыми тех, кому присуща красота?») Сократ не сомневается, но в «Федоне» Платон изображает его гораздо более осторожным. Возможно, по глупости, но я придерживаюсь (говорит он в 100d) того, что именно красота делает

¹ Как указывает Спрэг в PUF, 26 и Phron., 1967, 93. С другой стороны, в ее переводе его следующее высказывание (301a8–9) теряет смысл, и она говорит, что Дионисодор выражается «явно непонятно» (Euthyd., 56 и 57). Перевод, приведенный выше, который мне кажется более естественным, — это просто обобщение вопроса о быке. Как может нечто, находясь просто в присутствии чего-то другого, *изменять* данную вещь? С другой стороны, ответ Сократа (в котором, по его словам, он пытается подражать эристикам), — намеренный абсурд, объясняющийся сознательной путаницей между различием и тем, что различается (то и другое по-гречески τὸ ἕτερον). Спрэг предлагает объяснение в PUF, 27.

вещи красивыми или посредством своего присутствия, или общности, или какого-то другого отношения, потому что я далек от того, чтобы высказывать по этому поводу какие-то догмы.

Я также не стал бы догматизировать, но у меня сложилось впечатление, что Платон стал испытывать затруднения в связи с привычкой Сократа объяснять предикацию в терминах абстрактных существительных (или синонимичных им словосочетаний артикля с прилагательным). Платон не отступал от нее и, несомненно, утвердился более прочно, когда сделал идеи трансцендентными, но вопрос об отношениях между идеями и частными проявлениями преследовал его всю жизнь, и его первый всплеск мы встречаем именно здесь. Однако в плане непосредственной цели Платона и это, и парадокс «знания всего и всегда» суть дальнейшие примеры, показывающие, насколько близким к эристическому препирательству может показаться учение Сократа, но как на самом деле они друг от друга далеки.

По поводу того, имеет ли данный пассаж отношение к полной «теории идей», как она развивается Платоном в «Федоне» и «Пире», согласие не достигнуто¹. Виламовиц (Pl., II, 157–159) не видел здесь ни следа платонического учения (фокус просто в «грамматико-логическом отношении» подлежащего и сказуемого), хотя был убежден, что Платон уже обдумал то, чему дал выражение

¹ Гиффорд на с. 59 приводит утверждение Целлера о том, что он нашел в нем «не просто, подобно Штейнхарту, „максимальное приближение к учению об идеях“, но фактическое провозглашение данного учения», однако он согласен скорее со Шталлбаумом, «который видит здесь только логическое учение об универсалиях, как его исповедовал Сократ, а Платон впоследствии основал на нем свое метафизическое учение об „идеях“». Фридендер (Pl., II, 192), которому следует Спрэг, соглашался с теми, кто видел «несомненное указание на так называемую „платоновскую теорию идей“», но Риттер (Essence, 101, прим. 3) полагал, что неопределенное слово *kállos ti* не соответствует этому.

в «Федоне». Просто все это было бы неуместно в данной компании. Последний вывод основывается на не вполне убедительном сравнении с «Кратилом» (389b), но он высказывает важную мысль, что язык данного пассажа позволяет судить, насколько учение об идеях близко к обычному мышлению (или, как я предпочел бы сказать, созвучно). Сам я не усматриваю здесь ничего, что выводило бы нас за пределы позиций «Лисида» и «Гиппия большего», о которых я уже говорил. Соответствующие выражения встречаются в одном или обоих из них¹. Основная задача Платона — стереть с памяти о Сократе клеймо спорщика, и весь дух диалога является сократическим. Клиний — это еще один Хармид, все пронизано вполне раскованной атмосферой комедии, и нет ни следа высокодуховной и религиозной тональности, кратко прозвучавшей в «Меноне» и ставшей лейтмотивом великолепных диалогов среднего периода.

Сократическая протрептика. Сократ хочет удостовериться, что Клиний осознал необходимость идти путем философии и добродетели (275a). Показ того, как к этому приступить, изложен в двух частях (278e–282d и 288d–292e). Несомненно, первая представляет собой чистую протрептику. Заведомо не отпугивая мальчика, она мягко подводит его к вдохновенному признанию необходимости философии и решимости ее освоить. На протяжении дискуссии слово, переводимое нами как «знание», и те, что наиболее естественно передаются как «мудрость» и «здравый смысл», практически отождествляются², что согласуется с греческим

¹ См.: С. 150ff., 188ff. Я хорошо сознаю, насколько далеки вышеприведенные соображения от доказательства, и читателям можно напомнить о некоторых замечаниях в гл. III, 2 (Хронология).

² Поскольку ἐπιστήμη гарантирует добродетельность, другие вещи ничего не стоят без σοφία и φρόνησις (281b); φιλοσοφία есть κτήσις ἐπιστήμης (288d).



словоупотреблением, это, как мы уже знаем, для Сократа имело особый смысл. Здесь это служит залогом того, чтобы Клиний сразу же согласился с тем, что ей можно научить, точно так же как Менон одобряет ту мысль, что знание — это единственная вещь, которой можно научить, и потому если добродетель есть знание, значит о ней можно сказать то же самое (Менон, 87с). Клинию прямо не задается вопрос, можно ли научить *aretē*, а лишь в отношении знания (282с), но поскольку исключительно знание обеспечивает достойную и счастливую жизнь, то очевидно, что здесь подразумевается сократическое отождествление добродетели и знания. Как и в «Протагоре», Сократ твердо дал понять, что не думает, что ей можно научить (274е). Насколько его идея знания отличалась от софистической и как его следовало приобретать, мы видели в «Меноне». Главная нить данного аргумента о том, что благодетельность зависит от правильного использования, тоже дублируется в «Меноне»¹.

Когда мы добираемся до второй части, протрептика уже сделала свое дело. Поисковый задор Клиния получает подкрепление, и можно провести его путем сократического рассуждения, заканчивающегося, как всегда, очевидной неудачей, не опасаясь, что у него опустятся руки. Разумеется, Сократ (хотя и с огоньком в глазах)²

¹ Об очевидном причислении моральных добродетелей к «благам», которые можно неправильно использовать (279b), см. выше.

² Мы можем разделять недоверчивость Критона в 290е и можем, вероятно, представить себе, как в реальности происходил разговор, например: «С. Занимается ли охотник перепелками, которых добыл? Кл. Нет. С. Кто же тогда? Кл. Повар. С. А полководец сам командует городом, который захватил? Кл. Нет. С. Кто же тогда? Кл. Политики. С. Тогда можем ли мы назвать искусство военачальника искусством, которое и приобретает, или изготавливает, и использует? Кл. Нет». Сократ, конечно же, лишь задавал вопросы, утверждения исходят от Клиния!

излагает все так, словно Клиний внес важный и характерно сократический собственный вклад. Какое, задаются они вопросом, искусство, занимаясь использованием, равно как приобретением или изготовлением, способно обеспечить счастье? Важнейшим из всех, конечно, выглядит последнее предположение, а именно: это царское или политическое искусство¹. Однако и оно терпит неудачу на основании аргументов, использованных в «Хармиде» в отношении *sophrosynē*. Каков его продукт и каково содержание? Будучи полезным или благотворным искусством, оно должно что-то производить², как медицина производит здоровье, а земледелие — пищу (в «Хармиде» (165c–d) в пример приводятся медицина и зодчество). Это что-то должно быть благим, но мы показали, что единственная, по существу, благая вещь есть знание. Тогда государственная мудрость должна производить для граждан знание, но не знание какого-либо особого ремесла, как пошив обуви или архитектура³. Это может быть только знание само по себе (292d), в точности как *sophrosynē* в «Хармиде», то есть оно делает людей достойными и мудрыми, обучая тому, как делать людей достойными и мудрыми. Это ни к чему не ведет. Мы ходим по кругу⁴, и от нас ускользает смысл государственной мудрости, как и *sophrosynē*. Это серьезный аргумент на сократическом уровне, преподающий тот же

¹ Называемое *πολιτικὴ τέχνη* в 291c напоминание о том, что Протагор претендовал на способность обучить именно ему (Протагор, 319a).

² *τί ἡμῖν ἀπεργάζεται ἔργον* (291d–e), *τί ἀπεργάζεται* (292a), *σωφροσύνη... τί καλὸν ἡμῖν ἀπεργάζεται ἔργον* (Хармид, 165d–e).

³ Ср.: Хармид, 174a–b: ни одно из этих умений не ведет к счастью. Но в «Протагоре» (324e) именно Протагор говорит, что для жизни в обществе необходима одна вещь, «и это не зодчество и не кузнечное или гончарное дело, но справедливость, умеренность и благочестие». Среди софистов не все были жуликами, и Платон отдает им должное.

⁴ 291b: *ὥσπερ εἰς λαβύρινθον ἐμπεσόντες... περικάμπαντες πάντες*. Так в «Хармиде» (174b): *πάσαι με περιέλκεις κύκλω*.



урок, что и «Хармид», и другие сократические диалоги. С тем, как Платон решил проблему идеального государственного мужа и его воспитания, нам придется подождать до «Государства», но можно вспомнить, о чем мы читали в «Меноне»: существующие государственные мужи обязаны своим успехом счастливым догадкам, и если бы кто-то мог обучить другого человека политическому искусству, он бы казался существом из высшего мира.

Наконец, самый передовой образец мысли Платона в диалоге высказан просто как одна из иллюстраций. Клиний-Сократ проводит различие между искусствами приобретающими и использующими. Подобно охотнику, передающему свою добычу повару (290c), «геометры, астрономы и вычислители (которые сами своего рода охотники, не создающие свои схемы, но открывающие то, что уже существует¹), не зная, как им использовать свою добычу, если им достаёт мудрости, передают ее в работу диалектикам».

До сих пор мы встречали диалектику и ее однокоренные слова только в смысле дружелюбной совместной дискуссии в противоположность эристике. Здесь же диалектик представлен мастером высшего разряда по сравнению с математиком. Превосходство его искусства подробно обосновано в «Государстве» (510c–511c): математик ищет реальность с помощью зримых средств и набора постулатов — нечет и чёт, правильные фигуры, три разновидности углов и так далее, за пределы

¹ В «Государстве» (510d–e) объясняется, что геометры размышляют не о видимых фигурах, которые чертят, но стремятся (ζητοῦντες) к открытию реальностей (ср. τὰ ὄντα ἀνεύροισιν, здесь), которые можно видеть только умом — совершенный «квадрат как таковой» и «диагональ как таковую». Включение сюда астрономии объясняется в «Государстве» (529c–530b): астроном должен трактовать видимые небесные тела не как конечную цель своего исследования, но как геометрические схемы, поучительные модели реальности и уделять свое внимание вопросам чистой математики, к которым они указывают путь.



чего он выйти не может. Диалектик покидает зримый мир ради царства чистого интеллекта. Он не принимает постулаты в качестве первых принципов без вопросов, но проверяет их по очереди, и, пользуясь ими как нижними ступенями лестницы, поднимается к истинно первому, «негипотетическому» принципу, на котором покоятся как реальность, так и умопостигаемость бытия¹. Все это не обязательно присутствовало в уме Платона в данном случае. Основной пункт (и мы видели его зафиксированным в «Меноне») состоит в том, что математики открыли в своей собственной сфере существование реальности, подчиняющейся неизменным законам и находящейся за пределами феноменального мира как ее зыбкого отражения. Диалектик использует это открытие для того, чтобы продемонстрировать такие истины, как бессмертие души и ее пренатальное знание, а также реальность и нерушимость моральных принципов, поскольку негипотетический первопринцип есть идея Блага.

*Дополнительное замечание:
безымянный критик Сократа*

Человек, охарактеризованный Критоном и Сократом в 305cff., по-разному отождествлялся с Исократом, Антисфеном, Антифонтом, Фрасимахом и Поликратом, а также высказывалась мысль, что он олицетворяет скорее тип, нежели определенное лицо². Последнего мнения придерживались Виламовиц, Блак (Мено, 115, прим. 4) и Фридлендер (Pl., II, 194), который говорил, что он представляет «большинство, не знающее, как

¹ Это отношение хорошо и просто объясняется Джексоном в J. of Philol., 1881, 143f. Также см. ниже.

² Некоторые ссылки есть у Фридлендера (Pl., II, 338, прим. 25). На Фрасимахе остановился Винкельман (Gifford E. H., 17).



провести различие между эристикой и диалектикой, и не приемлет Сократа по той причине, что так ничтожен Евтидем. <...> „Евтидем“ призван прояснить это заблуждение». Виламовиц полагал, что он символизирует риторику в целом, как судебную, так и политическую, которые никогда не были представлены в одном лице¹. С другой стороны, в описании есть черты, определенно выглядящие индивидуально, например, когда Критон цитирует очень искусственно построенное предложение, подчеркнув, что передает собственные слова этого человека. Большинство ученых отдают предпочтение Исократу, в пользу которого лучше всех высказался Томпсон². Тэйлор возражал (PMW, 101) против Исократа на том основании, что в то время, когда предположительно состоялся разговор, Исократ был еще мальчиком. Помимо того, что он, возможно, называет слишком раннюю дату, на его мысль по существу ответили редакторы Джоуитта, отметив (*Dialogues I*, 202, прим. 1), что Исократ «не мог быть назван по имени в диалоге, который, с очевидностью, состоялся... когда он был еще мальчиком». Вряд ли можно сомневаться в том, что, защищая сократическую философию, Платон принимал во внимание критику своих современников, но, как сказал об этом Филд (*P. and Contemps.*, 193), он «избегает формального анахронизма, не упоминая в связи с ними никакого имени», и можно согласиться с его дальнейшим заключением: «Разве все, кто прочел „Евтидема“, когда он был опубли-

¹ Pl., I, 304 (см. также 299). Его аргументы против отождествления с Исократом приведены в II, 165–167.

² Федр, 179–182. Гиффорд (17–20) согласен с Томпсоном, но добавляет некоторые релевантные цитаты из самого Исократ. Он мог бы включить Панафинейскую речь (18), где Исократ говорит о «трех или четырех заурядных софистах — тех типах, которые утверждают, что знают все», сидя в Ликее и злословя в его адрес. Некоторые видели тесную связь между «Евтидемом» и «Против софистов» Исократ (*Gifford E. H.*, 32).



ликован, не подумал бы при чтении данного места об Исократе? Если Платон осознавал, в чем вряд ли можно сомневаться, что его портрет подскажет читателям, и при этом не предпринял никаких мер, чтобы этого не произошло, мы вряд ли можем отрицать, что аллюзия была намеренной».

4. «ГОРГИЙ»¹

Датировка. Литературная критика, как всегда, противоречива². Более многообещающими выглядят аллюзии на пифагорейские темы, такие как *kosmos* и универсальная мощь геометрии (507e), посмертная участь души (493a–c), а также на «сицилийца или италика» как возможного истолкователя последней и Митека, написавшего книгу о сицилийской кухне (518b). Многие считали, что это указывает на время вскоре после первого визита Платона в Magna Graecia в 387 г. и знакомства с Архитом (по словам Геффкена в «Hermes» (1930, 27), Платон вряд ли мог слышать о Митеке за пределами его родного острова). Другие предлагают более раннюю датировку, и Моррисон видит в нем отражение всего лишь уже оформившегося интереса к пифагорейству, подтолкнувшего Платона предпринять путешествие. Более поздняя дата выглядит реальнее, и, хотя доказательства тому отсутствуют, встречающиеся здесь высказывания о тиранах могут

¹ Об этом диалоге невозможно написать, не отдав должного образцовому комментарию Э. Р. Доддса.

² «Юношеское сочинение... „тягучее“ ...расплывчатость выдает руку подмастерья» (Taylor A. E. PMW, 103); «относится к величайшим, с точки зрения художественного совершенства, диалогам Платона» (Lodge G. Gorg., 25). Я склонен согласиться с Тэйлором, что это слишком длинное сочинение, однако объяснил бы это эмоциональным стрессом, в котором писал Платон.



отражать его первое личное знакомство с одним из них в Сицилии¹. Среди других дополнительных исторических сведений — явная связь с некоторыми выражениями Исократ, особенно из его «Против софистов» и «Похвалы Елене» (что, однако, не решает вопроса приоритета), возможная связь с «Обвинением Сократа» Поликрата (вызывающая то же самое возражение) и свидетельство Седьмого письма о горьком разочаровании Платона в политике того времени, отраженном в «Горгии»². В философском аспекте Сократ из несведущего вопрошателя превратился в человека с позитивными и твердо отстаиваемыми убеждениями, и, кроме того, в диалоге представлен первый из великих эсхатологических мифов. Первое можно было бы объяснить напряженным личным антагонизмом между Сократом и Калликлом, но в таком случае остается вопрос, почему Платон решил свести его со столь недружелюбным собеседником. Стилometрия ассоциирует диалог с «ранней» группой, но только при условии включения в нее же «Протагора» и «Менона». Это не проясняет его очередности с «Меноном», что само по себе — трудная задача. Более вероятно, что «Горгий» написан позже 387 г., однако ненамного.

Драматическая дата. Конфликтующие друг с другом исторические аллюзии (перечисленные Доддсом, 17f.) свидетельствуют о том, что либо Платона не заботила датировка данного разговора, либо, как полагал Корнфорд, неопределенность была преднамеренной. В некоторых диалогах Платон обозначает дату совершенно точно³.

¹ В 510b очень хорошо описаны отношения между Дионисием и Дионом, как их видел Платон (Geffcken J. Hermes, 1930, 28).

² Об этих моментах см.: Dodds E. R., 18–30.

³ Cornford F. Rep., xx. Сочинения, в которых есть привязка к дате, — это «Лакет», «Хармид», «Менон», «Протагор», несмотря



Персонажи и место действия. С Горгием, Калликом и преданным учеником Сократа Херефонтом (роль которого незначительна) мы встречались в т. III. Следует только добавить, что взгляды, приписываемые здесь Горгию, близко соответствуют тем, которые он выразил в своей «Похвале Елене». Пол — историческая фигура, сицилиец, как и его наставник, учитель риторики и автор пособия по ней, на что есть указание в 462b¹. Место разговора не называется, но поскольку Горгий только что закончил *epideixis* и это не дом Каллика, где он остановился (447b)², то, наверное, что-то публичное вроде гимнасия. Слушатели или многие из них задержались, чтобы послушать спор (458b–c). Он делится на три эпизода, в каждом из которых принимает участие новый собеседник, и отличается переходом от взаимного уважения (Горгий) через грубость, смешанную с иронией и презрением (Пол), к нескрываемой злобе (Каллик)³.

Диалог (прямая драматическая форма)

Первый раунд: Горгий. Должен ли оратор понимать природу добра и зла? (447a–461b). Сократ

на одну погрешность, допущенную ради цитирования, и, конечно, «Апология», «Критон», «Евтифрон» и «Федон».

¹ О Горгии см.: Т. III, 408–415 и указатель; о Каллике — 151–161 и Херефонте — 565, прим. 1, 405f.; о Поле — *Dodds E. R.*, II; *Nestle W.* // *RE*, XLII, Halbb., 1424f.

² Занятно, однако некоторые считали, что это так и есть. Л. Пауль в 1869 г. посвятил этому незначительному моменту статью, чтобы опровергнуть их ошибку («Ist die Scene für den plat. Dialog „Gorg.“ im Hause des K.?»).

³ О драматической композиции «Горгия», которую некоторые сравнивали с трагедией, см.: *Duchemin J.* // *REG*, 1943, 265f. с прим. Многие обнаружили «реальную» или тематическую структуру, отличную от драматической, но, как говорит тот же автор (являющийся одним из них), «chaque critique propose une structure différente», и вникать в них здесь недосуг.



и Херефонт только что пропустили *epideixis* Горгия, но в любом случае Сократ предпочел бы познакомиться с другим его хваленным умением — давать ответы на вопросы — и подробнее узнать о его профессии. Пол вызвался отвечать вместо Горгия, сославшись на усталость последнего. Хорошо, пусть тогда он скажет, кто же такой Горгий, в том смысле, что человека, шьющего обувь, называют сапожником и т. д. и т. п.¹. Пол высокопарно отвечает, что его «искусство прекраснее всех остальных», однако это не ответ, и Сократ предпочел бы, чтобы Горгий сказал сам. Горгий отвечает, что искусство, которое он практикует и преподает, — это риторика, и, отвечая на дальнейшие вопросы с параллелями из других *technai*², что оно производит уверение, или убеждение. Как искусство убеждения людей оно превосходит все остальные искусства. Но (говорит Сократ) другие искусства также убеждают. В какой области имеет силу риторика? В области истинного и ложного в судебных заседаниях и политических собраниях. Более доходчиво объяснив свои мотивы, Сократ заставляет Горгия признать, что точно так же, как знание отличается от веры (одно всегда истинно, а вторая бывает ошибочной), так есть и два сорта убеждения: одно (учение) передает знание, другое (риторика) — веру без знания. Затем он повторяет мысль из «Протагора», что по вопросам, требующим технических познаний, Афинское собрание обратится не к ораторам, но к знатокам своего дела. Да (возражает Горгий), но *предварительное решение*

¹ Фактически Сократ приобщает к постановке вопросов Херефонта, чем, возможно, и побуждает Пола отвечать. Начальный интерес Сократа вообще-то (447с) состоял в том, чтобы «узнать у Горгия, каково назначение его искусства, что он исповедует и чему учит».

² Эта часть почти буквально повторяет разговор с Гиппократом в начале «Протагора», где именно софисты делают из людей искусных ораторов.



о строительстве верфей и стен для Афин принималось по совету не строителей, а Фемистокла и Перикла. На самом деле если бы врач или специалист в каком-то другом деле вступил бы перед собранием в состязание за пост государственного врача или какой другой, то специалист проиграл бы. Это налагает огромную ответственность на оратора, однако не на его учителя.

Выступая перед несведущими людьми, оратор, заключаю-т они, сам не разбираясь в предмете, оказы-вается убедительнее специалиста. Разве не то же самое получается с истинным и ложным? Может быть, учени-ки Горгия должны либо начинать с познания истинного и ложного, либо приобретать это знание у Горгия? Гор-гий (который, надо помнить, «смеялся над теми, кто бе-рется научить *arête*» (Менон, 95с), без колебаний отве-чает, что он их научит, «если они вдруг не знают». Зна-чит, во всем остальном опытный оратор убеждает, не обладая знанием, но в вопросах добра и зла он является специалистом, как врач по части медицины. Тогда Со-крат развивает аналогию с искусствами на шаг вперед: знание музыки делает человека музыкантом, зодче-ства — зодчим, врачевания — врачом и так далее. Если рассуждать в том же духе, то разве знание справедли-вости не делает человека справедливым?¹ Поэтому не должно возникать сомнений в том, что оратор, обучен-ный Горгием, не станет злоупотреблять своим знанием в дурных целях, возможность чего допускал Горгий. Не выходит ли, что Горгий непоследователен?

Второй раунд: Пол. Что лучше — творить зло или терпеть его? (461b–481b). Пол заявляет, что Сократ

¹ В греческом языке используются однокоренные прилагательные, когда говорится «знание архитектуры делает человека архитектурным» и т. п. Разумеется, за этим, хотя и скрытое от Горгия, стоит убеждение Сократа в том, что все несправедливые поступки совершаются по причине невежества.



бессовестно воспользовался естественной нерешительностью Горгия, чтобы уличить его в непонимании и неспособности научить природе справедливости. Он любит ловить людей на мнимых противоречиях. Сократ готов взять все что угодно из сказанного обратно при условии, что они будут придерживаться метода «вопрос-ответ». На вопрос, что же за искусство, в *его* понимании, риторика, он отвечает, что это не *искусство*, но своего рода практический навык, который, как пишет сам Пол, предшествует искусствам и порождает их¹. Она доставляет удовлетворение и наслаждение, будучи на самом деле одним из лжеискусств, которые Сократ обобщенно назвал бы угодничеством². Подлинное искусство, которому она соответствует, — это одна из ветвей искусства управления, политическое искусство. Существует два искусства, имеющих отношение к благополучию соответственно души и тела. Первое — это политическое искусство, состоящее из двух ветвей: законотворчества (поддерживающего благополучие) и правосудия (восстанавливающего его)³. Второе не имеет общего

¹ 462b. В 448c Пол, очевидно, цитируя сам себя, сказал, что искусства «осваивались эмпирически, в опыте», или на практике, без теории. Аристотель с этим согласился, отталкиваясь от того, что воспоминания комбинируются, образуя единый опыт (*ἐμπειρία*), который, хотя и может напоминать знание и искусство, на самом деле служит предварительной ступенью, ведущей к ним. Он ссылается на Пола по имени (Метафизика, 980b29–981a5).

² *κολακεία* не означало угодничество в узком значении посьбиности, однако я принял здесь перевод Гамильтона (опубликованный в «Penguin») чтобы подчеркнуть в нем аспект моральной низости, которую не передает «лесть» как более распространенный перевод. См. Доддса по поводу 463b1.

³ Согласно Р. У. Холлу (R. and I., 117), возложение на политику ответственности за благополучие души «ведет к тому малозаметному этическому парадоксу, что нравственность не является достижением данного индивидуума и результатом его собственных усилий, но доступна государственному мужу». С тем же успехом можно утверждать, что, по мнению Со-



наименования, но включает физическую подготовку (для поддержания) и медицину (для восстановления). Каждому из них соответствует низкопробная подделка, нацеленная не на подлинное благо, а на удовольствие: какова косметика (создающая видимость здоровья) по отношению к физической подготовке, такова софистика по отношению к законотворчеству, и каково поварское дело по отношению к медицине, такова риторика по отношению к правосудию¹. В глазах невежды повар, который щекочет нёбо, всегда одержит верх над врачом по части совета, какая пища лучше.

Во всяком случае, говорит Пол, ораторов никто не считает угодниками, и они обладают тиранической властью, позволяющей разорить и уничтожить кого угодно. Возможно, но ведь разорение и убийство — не цель, а средство. Оратор всемогущ только в том случае, если эти действия приносят ему пользу, стало быть, он должен понимать, в чем его реальная выгода. Без такого понимания делание того, что доставляет тебе удовольствие (что тебе в данный момент *кажется* благом) может противоположным образом повлиять на исполнение твоего реального желания. Несомненно, если убийство оказывается несправедливым, то совершивший его заслуживает большей жалости, чем жертва, так как для человека лучше страдать, чем творить зло. Счастье сопутствует моральной добродетели. С точки зрения Пола, это бессмыслица. Следует ли считать македонского тирана Архелая несчастным по той причине, что он пользуется властью, которой добился беспринципными и кровавыми методами? Все, кроме Сократа, сказали бы нет, однако его могут переубедить не числа, но аргументы. Более того, он утверждает, что, хотя Архелай

крата, поскольку у нас есть учителя гимнастики и врачи, постольку индивидуальное усилие не играет роли в поддержании здоровья.

¹ Об отношении риторики и софистики в том же плане см.: Т. III, 266f.



и так несчастлив, будет еще хуже, если он избежит наказания за свои преступления. Что? Человек, схваченный за попытку стать тираном, подвергнутый пыткам и видевший, как мучили и казнили его семью, *счастливей*, чем если бы ему все удалось, и оставшуюся жизнь он прожил бы в свое удовольствие? Хорошо, ни тот, ни другой не счастливы, но он будет менее несчастен. Сократ пробует показать, что Пол и все остальные на самом деле согласны с ним, и делает это посредством сопоставления двух слов *kalon* («прекрасное» с его антонимом *aischron* — «безобразное», или «морально низкое, позорное») и *agathon* («хорошее» в противоположность *kakon*, «плохому»)¹. Пол сразу же соглашается, что творить зло *низменнее*, чем страдать от него, но отрицает, что это *хуже*. Тем не менее он решительно соглашается, когда Сократ определяет «прекрасное» в терминах блага (отождествляемого с полезностью) и удовольствия, а «безобразное» или «низкое» — их противоположностей. Но тогда, если творить зло безобразнее или низменнее, чем его терпеть, это должно быть также либо мучительнее, либо хуже (вреднее). Поскольку (соглашаются они) это не мучительнее, стало быть, вреднее.

По второму пункту, что для преступника хуже избежать наказания, чем его понести: если наказание заслуженное, то оно будет справедливым, справедливость (и Пол соглашается) — это *прекрасная вещь*, и поскольку то, что прекрасно, должно быть либо приятным, либо благотворным, то страдание должно быть для него благом. Это благо для его души. Душевная порча подразумевает такие вещи, как подлость, невежество, трусость, и все это *более низменно*, чем вред, нанесенный

¹ Об этих двух терминах см. выше. Здесь дается сжатая характеристика *καλόν*, более полно обсуждаемой в «Гиппии большем». Относительно расширенного понимания этого слова (прекрасные зрелища, звуки, законы и занятия, 474e) ср.: Гиппий больший, 298a–b.

телу или имуществу. Тогда, исходя из того же самого довода, что быть безнравственным не мучительнее, чем быть больным или бедным, это должно быть хуже для человека. Телесные недуги излечиваются лекарствами или хирургией, в которых приятного мало, но их терпят ради приносимого ими блага, а осуществление правосудия выполняет ту же функцию для души. Самый счастливый человек — тот, кто здоров и не нуждается в лечении; менее счастлив тот, кто нуждается в нем и получает его, а несчастнее всех тот, кто не получает врачебной помощи, нуждаясь в ней. Поскольку безнравственность не только низменна, но и худшее из зол, то человек, получающий наказание за свои грехи, счастливее Архелая. Таким образом, наилучшее применение красноречия состоит в том, чтобы тот, кто нам небезразличен, если он содеял зло, был призван к ответу, а худшее, что можно пожелать врагу, — это чтобы он сполна наслаждался несправедливо нажитыми плодами безнравственности.

Третий раунд: Калликл. Как следует жить? (481b–527c)¹. Калликл вмешивается с протестом, что учение Сократа переворачивает человеческую жизнь с ног на голову. Пол был поставлен в тупик только из-за ложного стыда. Ему не следовало признавать, что творить зло позорнее, чем его терпеть: это соглашательский ответ, противный природе, низкий и вульгарный. Испытать несправедливость и быть не в состоянии постоять за себя — это немужественно и подобает рабу. Обычай, согласно которому возвышение над другими безнравственно, придуман слабым большинством. Они проповедуют равенство по той причине, что в силу своего

¹ πῶς βιωτέον (492d); также 487e и 500c. Однако эти драматические разделения носят искусственный характер. В своей полемике с Полом Сократ уже охарактеризовал их предмет как «знание или незнание о том, кто счастлив, а кто нет» (472c).



ничтожества не могут надеяться на большее, однако по закону природы лучшие и сильнейшие правят низшими. Сократа испортило его пристрастие к философии, вполне приемлемое для досужей молодежи, но разрушительное для взрослых людей, превращающихся в непрактичных мечтателей, не приносящих никакой пользы ни себе, ни другим. Такие люди заслуживают кнута, и Сократу лучше оставить весь этот вздор.

Сократ рассыпается в благодарностях: ему как раз и нужна такая полная откровенность, поскольку, если он ошибается, то лишь из-за своего невежества. Чтобы наставить его на путь истинный, лучше этой темы не придумать: каким следует быть человеком, каким путем и до каких пор надо идти. Если справедливость состоит в том, чтобы сильные завладевали имуществом слабых и властвовали над ними, поскольку «сильнейший» и «лучший» — это одно и то же (и Калликл подтвердил, что именно это он и хотел сказать), то наверняка большинство по природе сильнее одного человека, поэтому если люди верят в равенство, значит это по природе правильно. Как это по-сократовски — ловить человека на словесном промахе. Разумеется, Калликл не имел в виду, что законы может устанавливать толпа мускулистых рабов и прочего отребья. Он соглашается с предположением Сократа, что под сильными и лучшими он понимает более разумных или знающих. Природа предписывает, чтобы именно такие властвовали, а также «имели больше», чем никчемный сброд. Должен ли в таком случае врач, разбирающийся в питании, получать больше пищи, а сапожник — больше башмаков и к тому же большего размера и так далее? Манера Сократа задавать вопросы о том, какого рода знанием должны обладать «лучшие», просто бесит Калликла, и, выразив свое презрение к подобного рода несуразностям, он уточняет, что лучшие — это те, кто знает, как властвовать над полисом, и обладает мужеством и твердостью для достижения своих целей. Владение



собой — для глупцов. Согласно природе, справедливый образ жизни состоит в том, чтобы дать волю своим желаниям, никоим образом их не сдерживать, но завладеть средствами для их исполнения: как раз это и называется безнравственным ни на что не способное и трусливое большинство. Свободное потакание себе в роскоши и экстравагантности — вот в чем истинная добродетель и счастье.

Сократ сравнивает такую жизнь с мифическим наказанием в Аиде, когда дырявый сосуд наполняют водой, и, даже более тонко, — с птицей, которой приходилось есть и опорожняться одновременно. Калликл невозмутимо отвечает, что из такого постоянного растрачивания и пополнения как раз и состоит приятная и благополучная жизнь, поскольку удовольствие и благо тождественны. Когда Сократ доходит до упоминания мужской проституции (которая не соответствует моральному кодексу Калликла), он, чтобы не выглядеть непоследовательным, продолжает настаивать, что не бывает плохих удовольствий, и Сократ оставляет сравнения и мораль ради диалектического обсуждения. Калликл признает, что противоположности (например, здоровье и болезнь) не могут сосуществовать в человеке одновременно в одном и том же месте, и далее, что удачливость и неудачливость¹ друг другу противоположны. Например, голод и жажда мучительны, но Калликл утверждает, что есть, когда ты голоден, и пить, когда испытываешь жажду, приятно, причем приятно только тогда, когда ощущаются голод или жажда. Отсюда следует, что мучение и наслаждение встречаются в сочетании и потому не могут быть противоположностями, и это не то же самое, что поступать и жить плохо или хорошо, а удовольствие — не то же самое, что благо.

¹ Снова двусмысленное *εὖ πράττειν*, «хорошо делать» и «благодействовать».



Калликл не выносит «мелочной, пустячной софистики»¹ Сократа, но упрек Горгия заставляет его продолжать, и Сократ переходит к доводам на основе своей обычной предикации в терминах существительных и «присутствия» чего-то в предмете. Хорошие люди хороши в силу присутствия хорошего², и наоборот. Храбрые и здравомыслящие люди (говорит Калликл) хороши, а трусы и глупцы — нет. Однако трусам и глупцам в той же мере доступны удовольствия и страдания, как храбрым и мудрым. Когда люди испытывают удовольствия, эти удовольствия в них присутствуют, то есть (если принять отождествление Калликлом удовольствия с благом) в них присутствует хорошее, поэтому глупцы и трусы хороши.

Тогда раздраженный Калликл совершает беспардонный *volte face*. Неужели Сократ не понимает, что его ответы были не всерьез: разумеется, он, как и все люди, различает хорошие и плохие удовольствия. Хорошие удовольствия, соглашается он, это те, что дают благотворные результаты, а поскольку все действия должны быть направлены к благу, только такие и следует выбирать. Но чтобы отличать хорошие удовольствия от плохих, требуется специальное знание. Здесь Сократ настоятельно просит Калликла не отнестись к предмету легкомысленно, ведь речь как-никак идет о выборе

¹ Адкинс (M. and R., 280, прим. 10) говорит, что аргумент действительно софистический. «Платон мошенничает: Калликл должен был счесть приятным именно „пить, когда испытываешь жажду“ (тем самым опровергая аргумент), а не пить *per se*». Здесь непонятно, что к чему. Калликл утверждает как раз то, что приятно «есть, когда голоден», и «пить, когда испытываешь жажду» (494b–c, 496c–d). Пить *per se*, как говорит Адкинс, нельзя назвать ни приятным, ни мучительным. Калликл согласился бы с этим, именно потому он и говорит, что удовольствие состоит в том, чтобы пить, испытывая жажду, то есть (как указывает Сократ) когда пить — это наслаждение, совпадающее со страданием от жажды.

² Об этом см. ниже.

между двумя противоположными образами жизни: посвятить ли себя практическим делам, политике и публичному красноречию или же философии. Он напоминает Калликлу о проведенном ранее различии между подлинным искусством и эмпирической сноровкой. Последняя руководствуется беспорядочным методом проб и ошибок, ориентируясь лишь на удовольствие, даже не понимая его и не видя никакой разницы между хорошими и плохими удовольствиями. Услышав согласие с несколькими подобными примерами, Сократ спрашивает, к какому сорту отнести речи ораторов перед демократическими собраниями. Является ли их единственной целью доставление удовольствия с видами на собственный успех (то есть «угодничанье») или же действительно их цель заключается в улучшении граждан? Калликл не может указать на кого-либо из современников, относящихся к лучшему сорту, но из недавнего прошлого упоминает Фемистокла, Кимона, Мильтиада и Перикла. Сократ согласился бы с этими примерами только на основе первоначально данного Калликлом определения добродетели как удовлетворения любого желания, однако не нового понимания, учитывающего вредность некоторых удовольствий, а избирательность требует знания, будучи своего рода искусством (*technē*). Как и другие искусные мастера, хороший оратор должен быть нацелен на создание пригодной вещи. Его материал — это человеческие души, которые, подобно корабельным шпангоутам или кирпичам здания, делаются хорошими и пригодными за счет придания им определенной формы, упорядоченного расположения деталей. Такой порядок в теле называется здоровьем, в душе — элементом закона, синонимичным справедливости и самообладанию¹. В таком случае целью оратора, который понимает свое дело, является их привитие, а не удовлетворение желаний. Как больному телу

¹ *Sophrosynē*, о которой см. выше.



предписан строгий режим, так испорченной душе требуется дисциплина.

Это заключение настолько неприемлемо для Калликла, что даже Горгий не может убедить его продолжить обсуждение, и Сократу приходится делать это самостоятельно. После краткого резюме он настаивает, что те, кому присуще самообладание, будут не только достойными во всех отношениях (вновь попутно утверждается единство добродетелей), но и счастливыми¹, а своевольные и распущенные — несчастными. Они просто разбойники, неспособные к общественной жизни. Философы говорят, что этот принцип порядка (*kosmos*), объединения, дисциплины и математической пропорции служит опорой не только для человечества, но и для космоса в целом (откуда и происходит это имя). Калликл одобряет неограниченное стяжательство, потому что игнорирует геометрию, и Сократ был прав, когда говорил, что творить зло не только подлее, но и вреднее для того, кто это делает. Человеку лучше пострадать, даже погибнуть от зла, и для того, чтобы красноречие было искусством (*technē*), требуется знание добра и зла.

Далее, чтобы не пострадать, человек нуждается в силе, приобретаемой за счет того, что он сам становится либо абсолютным властелином, либо сторонником существующей власти (на этот раз Калликл, который вновь подключился к разговору, с энтузиазмом соглашается). Чтобы быть другом диктатора, надо подстраиваться под его нравы, поскольку он будет опасаться тех, кто выше него, и презирать тех, кто ниже. Но такое уподобление подвергнет человека еще большему злу, а именно развращающей душу безнаказанности за преступления. Калликл считает это полным извраще-

¹ Снова в силу докучливого использования двусмысленного выражения *εὖ πράττειν*. У них «дела будут идти хорошо», а тот, у кого дела идут хорошо, счастлив. Двусмысленность сохраняется у Аристотеля в «Политике» (1323a14–19, b29–32).

нием, просто повторив вслед за Полом, что такой человек сможет при желании убить или ограбить любого, кто ему не по нраву, и ему приходится напомнить, что в спасении своей жизни или имущества нет ничего особенного. Плавание не относится к высоким искусствам, хотя часто спасает жизнь. Кормчие и инженеры¹ сохраняют жизни и имущество, однако довольствуются скромным общественным положением, и Калликл никогда не позволил бы своему сыну жениться на дочери инженера. Если бы добродетель заключалась в способности спасать собственную и чужие шкуры, то следовало бы очень высоко ценить таких людей.

Ради своих политических амбиций Калликл тоже должен приспосабливаться к суверенной власти. В демократических Афинах это население, предпочитающее слышать только то, что ему по душе, и он не должен забывать об уже проведенном различии между потаканием желаниям и стремлением к подлинному совершенствованию. Разве те, кого он упомянул в числе достойных государственных мужей, оставили граждан лучшими, чем приняли? Говорят, что Перикл их развратил, назначив жалованье за государственную службу. В любом случае, несмотря на то что вначале граждане его уважали, в итоге они обвинили его в расточительстве и едва не приговорили к смерти. Под его влиянием они, кажется, стали еще порочнее. Кимона и Фемистокла они изгнали, а в случае Мильтиада проголосовали так за смертную казнь. Будь это достойные люди — хоть в понимании Калликла, хоть Сократа — они бы никогда до такого не дошли. Несомненно, они превосходили своих преемников в служении потребностям населения, но на такое способны любой торговец или ремесленник. Люди говорят, что они сделали Афины великими, когда на самом деле город распух и покрылся

¹ Военные специалисты, занимающиеся оборонительными работами.



язвами, потому что они не владели подлинным искусством *замещения* нездоровых желаний здоровыми. Их можно уподобить поварам, а не врачам. Тем не менее, когда произойдет неминуемая катастрофа, люди примутся осуждать не своих прошлых правителей, а тех, кто попадет под руку: возможно, это будут Алкивиад и сам Калликл. Итак, если Калликл рекомендует Сократу заняться общественным делом, то кем он ему советует быть — лекарем или поваром? «Поваром, — говорит Калликл. — Иначе...» Сократу надоело выслушивать, что его могут убить или нанести другой вред. Это вполне возможно, так как на самом деле он единственный человек в Афинах, кто занимается подлинным искусством государственного управления. И все-таки ничего плохого не произойдет, поскольку он в собственных глазах обладает самой лучшей защитой — чистой совестью. Страшиться следует не самой смерти, но того, чтобы явиться на тот свет с отягощенной пороком душой.

Это подтверждает предание, «которое ты сочтешь выдумкой, но я считаю истиной». Некогда люди во плоти в день своей смерти представляли перед живыми судьями, решавшими, кто должен отправиться на Острова блаженных, а кто — в Тартар. Это приводило к судебным ошибкам, поскольку судей, собственные души которых были вынуждены полагаться на телесные чувства, сбивали с толку внешние признаки, такие как родовитость или богатство, а также мольбы свидетелей. Поэтому Зевс повелел, чтобы души представляли перед судом «нагими» и уже после смерти, а сами судьи также должны быть свободны от тела, чтобы не видеть ничего другого, кроме состояния самой души. Чаще всего порочными бывают души государственных мужей и правителей, потому что власть предоставляла им все возможности для нанесения своим душам вреда через совершение величайших грехов. Бывают, конечно, исключения, заслуживающие особой похвалы. Один из



таких — Аристид, но это редкость. В любом случае следует не искать мирского признания, но стремиться к истине и благу и предъявить судьям на том свете как можно более здоровую душу. Калликл может считать это бабушкиными сказками, но ни он, ни Горгий, ни Пол не смогли указать на лучший образ жизни. Только твердая решимость следовать этим путем позволяет уверенно заниматься политикой.

Комментарий

Тональность и цель. «Горгий» является выдающимся произведением благодаря не своей философии (которая представляет собой собрание уже известных сократических учений), но страстной и открытой критике афинской политики и государственных деятелей начиная с Персидских войн и заканчивая катастрофой 404 г. и казнью Сократа, состоявшейся пять лет спустя. В «Меноне» государственные мужи (двое из которых, Фемистокл и Перикл, здесь упоминаются) тоже не восхваляются: они характеризуются как достойные люди, обязанные своим успехом скорее божественной поддержке или случайности, нежели собственной мудрости, почему и оказавшиеся неспособными передать секрет успеха другим. Однако только здесь на них открыто возлагается ответственность за произошедшее в итоге падение Афин, которые они оставили больными и ослабевшими от излишеств вместо того, чтобы приложить силы к установлению здорового режима. Платон особенно негодует в адрес Перикла, и, возможно, в этом он прав. По крайней мере один современный ученый (*Peter Green. S. of P.*, 16) говорит о Перикле, что «вся его государственная деятельность была направлена на возвеличение Афин, хотя каждый предпринятый им шаг делал итоговое падение его города все более неизбежным». Именно такой вердикт выносит Платон.



При этом он пишет не с философским спокойствием, но охвачен негодованием, которое сквозит почти в каждой строке и увенчивается, вероятно, фразой, вызывавшей сильное неприятие у Грота и связавшей загнивание Афин с тем, что они перенасыщены «гаванями, верфями, стенами, податями и прочим вздором» (519а). В глазах викторианца Сократ не просто порицает непомерные и пагубные желания, но принижает и обесценивает все жизненные реалии, в частности «эффективное обеспечение государственной мощи в виде кораблей, пристаней, стен, вооружений и т. п.» (Pl., II, 130f.). Сегодня мы скорее склонны рассуждать так, что под руководством Перикла Афины использовали все это не столько для обороны, сколько для самовозвеличения ради превращения своих греческих союзников в подданных, когда значительная часть податей, предназначенных для совместной обороны греков от персов, шла на украшение и прославление самих Афин¹.

Многие видели главную идею «Горгия» в дальнейшем оправдании Сократа. Несомненно, здесь часто слышны отзвуки «Апологии», и ближе к концу сами речи Сократа звучат как его дополнительная защита. Но это уже другой Сократ. Ироничного и занимающегося самоуничижением вопрошателя (конечно, кое-где он еще проглядывает: ср. 461c–d, 486d–488b) затмевает человек, который *знает*. Смена настроения по сравнению с предыдущими сократическими диалогами происходит быстро. Сократ в своем духе начинает с вопроса, что такое *на самом деле* риторика, но теперь он не признается в незнании, прося давать определения и отвергая их одно за другим, пока неподходящими не окажутся все (или, как в «Протагоре» и «Меноне», сожалея в своем заключительном слове о том, что они все время пытались найти атрибут обсуждаемой вещи, не устано-

¹ Однако по поводу Перикла см. также более полную заметку Гамильтона в переводе изд. «Penguin», 131.



вив, что же она такое), здесь он объявляет (463c): «А я не стану отвечать ему, каким считаю красноречие, прекрасным или же безобразным, раньше чем сам не отвечу на вопрос, что это такое!»¹ — и сразу же отвечает на него. Этот Сократ — не столько человек, сколько символ философской жизни, изображенной здесь так, как больше нигде у Платона (даже в «Государстве»), — в резком и гиперболизированном контрасте с жизнью, посвященной общественным делам. Виладовиц был прав (Pl., I, 236): «Горгия» не следует читать хладнокровно («mit kaltem Herzen»), как философский трактат о риторике или отношениях между благим и приятным. В нем отражен личный кризис Платона, посередине жизни задающего себе вопрос: как я должен жить? Исторические обстоятельства, которые могли породить такой кризис, были охарактеризованы выше. В Калликла Платон вложил все, что ему не нравилось в политической жизни Афин, неприкрытое и кровавое властолюбие Крития и его соратников (в котором он теперь усматривает черту, отличающую поведение Афин с тех пор, как они заняли положение ведущего государства Греции) и причины, которые привели к казни Сократа после восстановления демократии. Он не видит никаких признаков исправления. В отличие от «Протагора», где Платон разбирает точку зрения, которую он хотя и не разделяет, но уважает, здесь начатая учтиво и цивилизованно дискуссия опускается до обмена оскорблениями и угрозами².

¹ Пер. С. П. Маркиша, с изменениями.

² Контраст подробнее описывается в т. III, 157–159. Некоторые из взглядов, приписываемых Протагору в «Протагоре», в других местах озвучивает Сократ. Примеры встречаются в «Горгии» в 525b (мотивом для наказания не должны быть воздаяние или месть, но исправление или назидание: Протагор, 324a–c) и 507e (неспособность грешников к общественной жизни, тема главной речи Протагора; см. 322d, 324e–325b и т. п.). Отношение Протагора к закону совпадает с сократовским в «Критоне».



Знакомые сократические элементы представлены неизменной аналогией с ремеслами, различием между знанием и верой (454e, ср. с «Меноном»), принципами, лежащими в основе афинской демократии (455b–c, ср.: Протагор, 319b–d), использованием *parusia* (497e, ср. с «Лисидом» и «Евтидемом»), отождествлением блага с пригодным или полезным (499d, «Менон», и «Протагор»), единством добродетелей (507b–c, аргументируемым в «Протагоре» и четко наметившимся в «Лакхете»), [идеями о том, что. — *Прим. пер.*] злодеяние плохо для того, кто его совершает, а также позорно (469b и т. д.; Апология, 29b, 30b; Критон, 49b), значением души и заботы о ней (Апология, 29e–30d; Критон, 47dff.; Лакхет, 185e) и аналогией между здоровьем тела и души (464aff., 477aff., 504bff.; Государство, 444c; Критон, 47b–48a; Хармид, 156b–157a)¹. Большинство из этих тем в «Горгии» предстают в том же виде. Остальные углубляются в более поздних работах: риторика — в «Федре», знание и мнение — в «Государстве», удовольствие — в «Филебе». С темой удовольствия мы также, кроме всего прочего, встречались в «Протагоре», и существует мнение, что отношения между этими двумя трактовками создает проблему.

Сократический метод и его цели. Мы часто видели Сократа в действии, но только в данном диалоге Платон в общем плане характеризует его цели. Не обязательно принимая его собственную оценку, мы должны знать, в чем ее суть, выраженная в нескольких цитатах². В отличие от Калликла, Горгий — человек рас-

¹ Многие из них как принадлежащие Сократу рассматриваются в т. III. Реминисценции к «Апологии» и аллюзии к суду над Сократом и его смерти слишком многочисленны и очевидны, чтобы на них указывать.

² В английском оригинале цитируется перевод Гамильтона, изданный «Penguin». Согласно цитируемому здесь русскому

судительный, заслуживающий подобного обхождения, и эти объяснения адресованы ему.

453a. Я убежден — не скрою от тебя, — что если есть на свете люди, которые ведут беседы, желая понять до конца, о чем идет речь, то я один из их числа. Полагаю, и ты тоже. Правда, мне кажется, я догадываюсь, о чем ты говоришь и что имеешь в виду, и все же я спрошу тебя, как ты понимаешь это убеждение, порожаемое красноречием, и к чему оно применимо. Чего ради, однако, спрашивать тебя, а не высказаться самому, раз уж я и так догадываюсь? Не ради тебя, но ради нашего рассуждения: пусть оно идет так, чтобы его предмет сделался для нас как можно более ясным.

454b. Я, конечно, догадывался, Горгий, что именно о таком убеждении ты говоришь и что именно так оно направлено. Но я хотел предупредить тебя, чтобы ты не удивлялся, когда немного спустя я снова спрошу тебя о том, что, казалось бы, совершенно ясно, а я все-таки спрошу: ведь, повторяю еще раз, я задаю вопросы ради последовательного развития нашей беседы, не к твоей невыгоде, а из опасения, как бы у нас не вошло в привычку перебивать друг друга и забегать вперед. Я хочу, чтобы ты довел свое рассуждение до конца, как сам найдешь нужным, по собственному замыслу (на что Горгий отвечает: «По-моему, прекрасное намерение, Сократ»).

457e. И вот я боюсь тебя опровергать — боюсь, как бы ты не решил, что я стараюсь просто-напросто переспорить тебя, а не выяснить существо дела. Если ты принадлежишь к той же породе людей, что и я, тогда я охотно продолжу свои расспросы, если же нет, я бы предпочел на этом закончить.

Что же это за люди, к которым я принадлежу? Они охотно выслушивают опровержения, если что-нибудь скажут неверно, и охотно опровергают другого, если тот скажет неверно, и притом второе доставляет им не больше удовольствия, чем первое. В самом деле, первое я считаю

большим благом, настолько же большим, насколько лучше самому избавиться от величайшего зла, чем избавить другого. Но, по-моему, нет для человека зла опаснее, чем ложное мнение о том, что стало предметом нынешней нашей беседы.¹

Можно вполне понять раздражение, вызванное этой привычкой «задавать вопросы, когда ответ вроде бы ясен», в отсутствие вежливого объяснения, которого удостоился Горгий.

Риторика и мораль. Критики потратили много чернил на вопрос о том, что же является темой «Горгия» — риторика или мораль. Так, Ж. Дюшемен выделял две темы и задавался вопросом о том, какая из них главнее, а Тэйлор отличал «мнимый» предмет (риторику) от реального. Такая дихотомия восходит к античности. Олимпиодор писал: «...некоторые говорят, что его цель — обсуждение риторики, другие — что это разговор о справедливости и несправедливости». Он отвергал обе точки зрения как неполные, и сделанный им вывод вряд ли нуждается в улучшении: «Его цель состоит в обсуждении моральных принципов, ведущих к счастью политического общества». Факт в том, разумеется, что в Греции Платона сама по себе риторика выступала огромной политической силой, и греку никогда бы не пришло в голову рассматривать ее изолированно, что означало бы заведомо незаконное отделение формы от содержания². Искусство, которое, согласно его самому знаменитому представителю, дает людям «как свободу,

¹ Ср. 470с, 505е–506а, 506b–с.

² Эту ошибку не допускали ни Сократ, ни Горгий. См.: 449е. Если т. III данной «Истории» не внес полную ясность в вопрос о моральном и политическом влиянии риторики в Афинах, значит она, несомненно, написана зря. Ссылки для вышеприведенного параграфа таковы: *Duchemin J.* // REG, 1943, 273; *Taylor A. E.* PMW, 106; *Olymp.* in *Gorg.*, Proem., 2 Norvin (цитируется Фридендером в Pl., II, 353, прим. 1).

так равно и власть над другими людьми, каждому в своем городе» (452d)¹, вряд ли может обсуждаться отдельно и от этики, и от политики. Предмет диалога лучше всего охарактеризован его автором: «...беседа у нас идет о том... как надо жить. Избрать ли путь, на который ты призываешь меня, и делать, как ты говоришь, дело достойное мужчины, — держать речи перед народом, совершенствоваться в красноречии и участвовать в управлении государством по вашему образцу, — или же посвятить жизнь философии? И в чем разница между этими двумя путями?» (500c)². Здесь превосходно выражена личная дилемма Платона в годы после 399-го. Он не мог одобрить афинский стиль демократии. Любитель Демоса, всегда держащий нос по ветру общественного мнения, противопоставляется любителю *so-phra*. Однако «тирания» (диктатура, или деспотия) выглядела еще более непривлекательно. Простой народ, как тиран, стремится удовлетворить собственные эгоистические страсти, и человек, приходящий к власти при демократии, должен потакать этим страстям. Подлинный государственный муж, в свою очередь, как любой настоящий мастер своего дела, будет гордиться тем, что превращает свой материал (в данном случае граждан) в достойное произведение, и с этой целью станет действовать, руководствуясь принципом «геометрической пропорции», а не равенством всех без разбора и относясь к каждому сообразно его заслугам. Более того, если он реально постиг искусство государственного управления, то будет способен передать его другим на основе тех же идеалов. Если это явно и не утверждает-ся в «Горгий», то известно нам из концовки «Менона», где способный на это человек появляется, как Тиресий в Аиде, единственный в своем уме среди «скачущих теней» действующих политиков. Кроме того, Горгий

¹ Пер. С. П. Маркиша.

² Пер. С. П. Маркиша.



особо подчеркивает, что оратор и практикует, и передает свое искусство (449b), а в глазах Платона риторика суть подделка под истинное, или философское, государственное управление, точно так же как в «Федре» философия суть единственно истинная риторика. Однако Платону был известен только один такой Тиресий, который «подлинно занимается искусством государственного управления»¹, — человек, не принимавший активного участия в политике и казненный в тогдашних Афинах за порчу молодежи. Он сокрушался о бреши между деятельным человеком (которого все называли *sophos*) и философом и подробно описал в «Государстве» идеальную комбинацию философа и правителя. Однако в эмоциональном кризисе, итогом которого стал «Горгий», он, кажется, не надеялся, что нечто подобное когда-либо может стать реальностью.

Математика, пропорция и порядок. Математические и близкие к математике иллюстрации, хотя и не столь специальные и сложные, как в «Меноне», все-таки встречаются и намекают на пифагорейский элемент. В 465b Сократ замечает, что ради краткости он будет говорить, «как это делают геометры»², и высказывает двойное утверждение о пропорциях в форме $a : b :: c : d$ и $e : f :: g : h$. Больше впечатляет аргумент в 503eff. Цель мастеров (художников, зодчих, корабелов) состоит в том, чтобы «вносить порядок (*taxis*) в свой материал так, чтобы части соответствовали и сочетались друг с другом, пока не возникнет целое как результат порядка и образца (*kosmos*)». Аналогично телесное здоровье является результатом надлежащего упо-

¹ Пер. С. П. Маркиша.

² «Греческие математики рассматривали пропорцию как часть геометрии, а не арифметики» (*Dodds E. R. Ad loc.*). Вспомним использование пропорции в «разделенной линии» в «Государстве VI». Короткая статья Шуля (Schuhl), посвященная этому пассажи, есть в REG, 1939.

рядочивания частей. Этот принцип универсален. Сам космос называется так в соответствии с регулярностью и порядком, который он демонстрирует. Такова же истина о человеческой душе, и порядок в душе достигается благодаря самообладанию и соблюдению закона. Идеализация Калликлом необузданного своекорыстия объясняется его пренебрежением к геометрии и непризнанием власти, которой «геометрическое равенство» подчиняет как богов, так и людей. Этот акцент на *kosmos*, тесно связанный с космическим смыслом математических законов, был, несомненно, пифагорейским¹, но к V веку до н. э. широкое применение *kosmos* стало общеизвестным и распространенным. В «Протагоре» (322с) именно Протагор описывает справедливость и моральное чувство как необходимый элемент *kosmos* в полисах и узы дружбы и единения. Более того, *kosmos* рельефно фигурирует в начале «Похвалы Елене» самого Горгия (DK, II, 288), где говорится, что в полисе он представлен добродетелью мужества, в теле — красотой, в душе — мудростью и в речи — истиной, тем самым тесно сближаясь с платоновским описанием *kosmos* в теле и душе. [Термин. — Прим. пер.] *kosmos* мог употребляться в отношении конституции или законодательства, например, данных Ликургом Спарте. Это, несомненно, созвучно по смыслу «упорядочиванию частей», но в меньшей степени это можно сказать о его использовании как наименования критских космов, соответствующих спартанским эфорам². Начиная с Гомера и далее встречается его обычное употребление в смысле украшения.

Данные соображения могут призывать к некоторой осторожности при оценке мнения, высказанного Томпсоном в его редакции (viii), что здесь мы имеем дело

¹ См. главу о пифагорейцах в т. I и указатель s. v. *kosmos*.

² О конституции Ликурга см.: Геродот, 1.65.4; Критские космы: Аристотель. Политика, 1272a5 и надписи, цитируемые в LSJ, s. v.



с новым поворотным пунктом, который, если сравнить его с чисто сократическими диалогами, отмечает «эпоху в духовном развитии Платона». Тем не менее, когда *kosmos* здесь связывается с ремеслами, добивающимися своих результатов «посредством подгонки и согласования частей друг с другом», и с *taxis*, значение которого более крепко привязано к понятию упорядоченного расположения, действительно кажется, что здесь мы встречаемся с ранним наброском учения, подробно развитого в «Государстве», о том, что душа имеет сложную природу, а праведность заключается в гармоничной упорядоченности и слаженном взаимодействии ее частей¹. Платон нащупывает свой путь за пределами простого «добродетель есть знание» из сократических диалогов, на что не мог претендовать никто, кроме самого Сократа, в направлении более глубокой психологии с определенным приближением к признанию значения воли.

Похвала «геометрическому равенству» — это ключ к политическим идеям Платона. Оно связывает вещи через *пропорциональное* равенство, тогда как «арифметическое равенство» связывает их посредством одинакового количества (см. также т. III, 228). В «Законах» он писал:

Есть два вида равенства... Из этих двух видов первому может отвести почетное место всякое государство и всякий законодатель, руководя его распределением с помощью жребия: таково равенство меры, веса, числа. Но самое истинное и наилучшее равенство не столь очевидно... Большему оно уделяет больше, меньшему — меньше, каждому дая то, что соразмерно его природе. Особенно большой почет воздает оно всегда людям наиболее добродетельным; противоположное же оно соответственно уделяет тем, кто в добродетели и воспитанности

¹ Несомненно, здесь сказалось пифагорейское влияние. Т. М. Робинсон (P.'s Psych., 15) отметил, что выражение τῆς ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμία εἰσὶ встречается в контексте учения ὁμασῆμα.



им противоположен. У нас вся сущность государственного устройства неизменно совпадает со справедливостью. Мы... уже теперь должны стремиться к этому равенству, имея в виду устроить наше растущее теперь государство¹.

По его признанию, в некоторых случаях ради отношений с публикой неизбежно придется использовать жребий, но лучше — как можно реже.

Очевидно, что Платон не мог одобрять демократию, как ее понимали в Афинах, и его главное недовольство в отношении афинских властей заключалось в том, что они потакали капризам *demos* вместо того, чтобы дисциплинировать и воспитывать его. Однако тиранию он ненавидел гораздо больше, и, несомненно, его худшие опасения относительно чрезмерной демократии и сползания свободы во вседозволенность, выраженные в «Государстве VIII», состояли в том, что она неизбежно ведет к диктатуре. Его защита геометрического равенства адресована не демократу, а Калликлу, презиравшему *demos* и просто использовавшему его для удовлетворения собственных амбиций. Неисправимые грешники в Аиде, оказывается (525d), в основном были тиранами, царями и владыками. Однако для адекватного отображения политических идеалов Платона следует подождать до «Государства»².

¹ [Пер. А. Н. Егунова, с изменениями.] Законы, 757bff. В «Государстве» (558с) демократия описывается как «равенство — уравнивающее равных и неравных» [пер. А. Н. Егунова]. По Аристотелю, это различие соответствует таковому между арифметическим равенством и равенством по достоинству (Политика, 1302а6). Ср.: Плутарх. Застольные беседы, 719а–b: «Ликург отменил в Лакедемоне арифметическую пропорциональность как демократическую и охлократическую и ввел вместо нее геометрическую, подобающую разумной олигархии и конституционной монархии: в первом, арифметическом, случае все распределяется поровну, а во втором, геометрическом, по достоинству» [пер. Я. Боровского] и т. д.

² У Властоса есть интересная заметка об этом пассаже из «Горгия» *Isoc.* пол., 27, прим. 7.



Удовольствие и благо. Отношение Платона к гедонизму. Иногда думают, что критика гедонизма (учения о тождестве удовольствия и блага) в «Горгии» находится в полном противоречии с его якобы защитой в «Протагоре». Как раз ради спасения Платона от этого «внезапного *volte face*» Салливан поддерживает ту точку зрения, что в последнем применяется аргументация *ad hominem*, и сам Сократ не верит в предпосылку, которую использует для доказательства своего основного тезиса, что добродетель есть знание; а Доддс (21) говорит о Сократе, «способном доказать, что „добродетель есть знание“, только за счет гедонистического допущения, просто несовместимого с этической позицией „Горгия“ и „Государства“». Это стоит рассмотреть подробнее.

Во-первых, какую позицию занимает Сократ в «Горгии»? В дискуссии с Полом он утверждает, что несправедливые действия не только безнравственны, низки или позорны, но и наносят больший вред тому, кто их совершает, чем жертве («плохой» (*kakon*) означает по-прежнему «наносящий человеку вред или ущерб», а «хороший» означает «полезный» (468с), как в «Меноне» или других местах). Лжеискусства доставляют удовольствие, тогда как важно благо для *psyche*. Оба эти учения мы встречали в «Апологии» и «Критоне», и, надо полагать, Платон от них не отказался, когда писал «Протагора». Болезненные или опасные опыты, продолжается в «Горгии» (467с–d, 478с), например хирургическая операция или торговое плавание, предпринимаются не ради них самих, но ради чего-то другого (здоровья, богатства) — короче говоря, ради блага, отождествляемого с полезным (468с). Вопреки расхожему мнению, злодей, в особенности оставаясь безнаказанным и тем самым нанося урон своей *psyche* (477а и т. п.), несчастен и жалок (469b), а не счастлив и блаженен (471d, 472d), каков удел достойного в моральном отношении человека (507b–d, 508b). Избежавший наказания человек подобен тому, кто нуждается в ноже хирурга,



но боится операции: он видит ее болезненность, не замечая пользы, которую она принесет, не понимая, насколько более жалкой, чем телесная болезнь, является участь того, кто привязан к больной, испорченной и нечестивой душе (479b).

Сократ показывает Калликлу, с чем не согласен, а именно с той идеей, что для правильной жизни в согласии с природой следует позволить своим желаниям буйствовать, ни в коем случае их не подавляя, но добывая средства для их удовлетворения, если и когда они появляются, поскольку подлинная добродетель и счастье состоят в наслаждении роскошью и распутством (491e–492a, 492c). Когда Калликл вынужден отказаться от своего утверждения о тождестве удовольствия и блага и признать, что существуют плохие удовольствия и хорошие страдания (499b), Сократ продолжает задавать тон. Он, конечно, не отрицает, что благо тождественно приятному, а плохое мучительному (497d, 500d), но сразу же связывает это с собственным отождествлением блага с полезным: «...хорошие удовольствия и страдания — это те, что приносят нам пользу, а плохие — те, что приносят нам вред». Приятные виды деятельности, как и все остальные, должны быть средством к благу, и, чтобы их распознать, требуется подлинное искусство (*technē*), а не практическая сноровка, которая потворствует лишь удовольствию (499d–500a, 501b).

Тезис, выдвигаемый в «Протагоре»¹, заключается в том, что удовольствие, взятое само по себе, независимо от его последствий, есть благо (351e), и наоборот, благо есть удовольствие (355a), так что они тождественны. Тем не менее можно неверно выбрать

¹ В данном случае не ставится вопрос о том, чей это тезис. Протагор вначале колеблется и выдвигает его только как логическое заключение, следующее из распространенного мнения, но Сократ нигде не предлагает альтернативу и приводит достаточно убедительные для всех присутствующих софистов доводы, чтобы они в конце концов согласились, что сами думают так же (358a).



удовольствия (357d). Несмотря на то что всякое удовольствие есть благо, такое явление, как «согрешить, не устояв перед соблазном» или «не удержаться», действительно существует, но объясняют они его неправильно. Они имеют в виду, что человек может настолько потворствовать своей жажде обычных удовольствий — еды, питья, любовных утех, что доходит до болезни, бедности или других «страданий». Если всякое удовольствие — благо, то нашей целью должно быть достижение его максимального количества на протяжении всей жизни, при этом существуют такие удовольствия, которые хороши, пока длятся, но наступающие в их результате страдания (зло) их перевешивают. В таком случае для достижения указанной цели нам следует научиться измерять или взвешивать общий итог удовольствий и страданий — как будущих, так и настоящих, приносимых нашими действиями, и к своему удовлетворению мы приходим к сократическому учению о том, что правильная жизнь не зависит от силы или слабости воли, но единственно от знания.

Должно быть ясно, что разница между вышеизложенным и этикой «Горгия» заключается в терминологии, а не в существе дела. Я уже высказывал свою точку зрения, что для публики, собравшейся в доме Каллия, Платон не излагает учение Сократа полностью, но демонстрирует (посредством как Протагора, так и Сократа) высшую этику, на которую может претендовать тот, кто верит в «человека как меру». Сократ не говорит ничего такого, от чего пожелал бы впоследствии отказаться, но просто оставляет кое-что недосказанным. Например, знание по-прежнему является предварительным условием достойной жизни, но здесь нет ни намек на то, что лучше пострадать от зла, чем причинить его, не говорится, что важнее всего «забота о *psyche*» или о переносе баланса удовольствия и страданий на следующую жизнь, а прежде всего (как отмечает в конце Сократ) не ведется поиск *сущности* добродетели, откуда



сразу последовало бы отрицание относительной этики и эпистемологии «человека как меры» ввиду признания того, что добродетель есть подлинная реальность, которая не меняется в соответствии с нашими собственными представлениями о ней в разное время, но должна быть *открыта*.

В «Горгий» говорится о хороших и плохих удовольствиях, подразумевая под этими терминами (как было сказано) удовольствия, дающие полезные или благотворные *результаты* и соответственно те, что к ним не ведут; в «Протагоре» же говорится об удовольствиях, связанных и не связанных с будущими страданиями. Только последние заслуживают предпочтения. По словам Риттера (Essence, 59), они включают в себя «все, что каким-либо образом способствует человеческому существованию», и определенно исключают поведение, превозносимое Калликлом (это не Протагор) и осуждаемое Сократом. Эвдемонизму «Горгия», где Сократ неоднократно рекомендует добродетель как единственную дорогу к подлинному счастью, в «Протагоре» соответствуют достойные выбора виды удовольствия, способные увеличить его общую сумму на протяжении всего существования человека (Сократ отождествляет «приятное» и «счастливое» в «Горгий» (494d)). Кроме того, оба диалога согласны в том, что для распознавания этих предпочтительных удовольствий (называемых в «Горгий» «хорошими») человек должен овладеть *technē*, то есть знанием (Протагор, 357b; Горгий, 500a), но в «Протагоре» Платон намерен показать лучшее из Протагоровой этики, предоставляя читателю возможность увидеть (что ему легко удастся), насколько близка она к сократической, тогда как в «Горгий» в обличительном тоне он как можно резче противопоставляет сократический идеал алчным, незаконным и своекорыстным притязаниям, так распространившимся в Афинах, что это окончательно заставило его с негодованием повернуться спиной к современной ему политической сцене.



По этой причине только здесь мы узнаем, что, ориентируясь на достижение максимального счастья, нам следует принимать во внимание жизнь будущую, ценности которой противоположны тем, что приняты в этой жизни¹, в силу чего необходимо в первую очередь заботиться о благополучии нашего бессмертного начала, и для нас будет мудрее страдать, чем совершать несправедливость, а наказание воспринимать как хирургическую операцию на душе. Во все это верил Платон, однако ни умышленная неполнота «Протагора», ни ожесточенная конфронтация «Горгия» не доносят до нас его зрелую и продуманную философию удовольствия. Для этого следует дожидаться «Филеба».

Мифический элемент. «Горгий» примечателен тем, что в нем Платон дает первый эпилог, описывающий посмертную участь души, предварительный по сравнению с более детальными эсхатологическими системами «Федона» и «Государства» (хотя суд, который вершат в Аиде Минос, Радамант и Эак, «судьи настоящие», упомянут в «Апологии» (41a)). Растущий интерес к древним преданиям как образному представлению религиозных или философских истин показан также ранее в диалоге, когда Сократ упоминает концепцию тела (*soma*) как могилы (*sema*) и вождеющей души как дырявого сосуда. Первое он узнал от «одного мудреца», а второе считает выдумкой «хитроумного слагателя

¹ Один студент-христианин однажды посетовал мне на то, что как у Платона, так и в Евангелиях моральные рекомендации вроде бы основываются на личной выгоде как обеспечивающие лучшую участь в мире ином. Это будет целесообразнее обсудить в связи с «Государством», где в книге X содержится подробный миф о посмертном суде и воздаянии, но в книге II высказывается пронизательная критика в адрес тех, кто держится за блаженство или муки загробного мира как за стимул хорошего поведения: справедливость достойна похвалы ради себя самой, вознаграждается она или нет и знают о ней или не знают бог или человек.



притч, вероятно сицилийца или италика»¹, что наводит на мысль о пифагорейском или орфическом источнике². Полигнот изображал ношение воды в разбитом кувшине как наказание для непосвященных³.

Истоки заключительного мифа взвешенно и тщательно исследовал Доддс в ходе своего «препарирования» (Gorg., 372–376). Хотелось бы только, принимая во внимание его последний параграф, чтобы орфические тексты не отбрасывались столь решительно. Трудность их идентификации как источника состоит в том, что они не столько изобретали мифологические мотивы, сколько наделяли их новым смыслом в чисто теологическом синтезе. Догадка Доддса о том, что, например, мотив носящих воду в Аиде «не был своеобразной фантазией „орфических сектантов“», несомненно, верна. У них было немного «своеобразных фантазий», и вопрос здесь более деликатный: установить, то ли Платон почерпнул их в разных местах как расхожие примеры массовых верований, то ли взял из орфических текстов, которые знал и не раз цитировал⁴. Поскольку (в чем я уверен, несмотря на «Государство» (364e)⁵) Платона впечатлили новые смыслы, которые составители [этих текстов. — Прим. пер.] извлекли из древних сказаний, данный вопрос менее тривиален, чем кажется,

¹ Пер. С. П. Маркиша.

² О σοφοί как пифагорейцах см.: Dodds E. R. Gorg., 297f. В G. and G., 311, прим. 3, я попытался отстоять вопреки Доддсу и более ранним критикам то, что выражение σοφία-σοφία приписывается именно орфикам в «Кратиле» (400c). См.: Dodds E. R. G. and I., 148, 169, прим. 87; Горгий, 300.

³ На своей картине подземного мира в Дельфах, описанной Павсанием (10.31.9 и 11). По поводу отношения этого мифа к орфизму см. мою «Orpheus and Greek Religion» (161–163), и относительно возможных изначальных значений мифа — Dodds E. R. Gorg., 298f. Платон любил сравнивать философов с посвященными (Федон, 69c–d), как здесь он их приписывает к Островам блаженных (526c).

⁴ Пассажи собраны в моей OGR, 12.

⁵ См.: OGR, 158f., 202, прим., 242f.

но кратко на него не ответишь. Я попытался это сделать в своей «Orpheus and Greek Religion»¹ и подвести итог в «The Greeks and their Gods» (гл. 11).

Наконец, мы не можем никоим образом допустить, что, поскольку известно, что определенные черты мифа были взяты из существующей традиции, в нем никак не участвовало воображение Платона. Среди идей, которые скорее всего следует приписать самому Платону, Доддс отмечает² неудачные попытки судить людей в их телах и последовавшее решение Зевса о том, что душа должна предстать перед своими судьями нагой, а также ту идею, что на ней можно найти шрамы и уродства.

По поводу характера мифа лучше не придумать, чем процитировать Доддса (Gorg., 372f.). Это «кратчайший и простейший, равно как и самый ранний из эсхатологических платоновских мифов. Он не имеет никаких квазинаучных признаков мифов из „Федона“ и „Государства“, но обладает непосредственностью и живостью народной сказки». Реинкарнация в нем не упоминается, однако неисправимые грешники, которых постигли вечные кары, служат ужасными примерами, благотворными для тех, кто их видит, и назиданием для вновь прибывших нечестивцев. По мнению Доддса, поскольку живые не могут всего этого видеть, а для мертвых может быть уже поздно, все это «имеет смысл, только если допустить, что эти умершие однажды вернутся на землю». И все же живые извлекают для себя пользу, как того хотел бы Сократ в отношении Калликла, узнавая все это от вдохновенных вероучителей или от тех, кто, как Платон, верил их слову. Один богач подумал, что его братья покаются, если кто-нибудь из умерших, видевший его муки, смог бы вернуться на землю и рассказать им (Лк. 16:30), а Эр, который рассказывает великий миф «Государства», как раз был тем,

¹ Эта эсхатология реконструирована в гл. 5.

² См. также: Jaeger W. Paideia, II, 152.



кто вернулся с того света. Кроме того, Орфей, от чьего имени распространялись эти эсхатологические истины, сам побывал в подземном мире и видел его воочию.

Калликл, как говорит Сократ (523a), сочтет этот миф просто сказкой (*mythos*), сам же он считает его правдой, вновь подтверждает свою веру в него в 524a и наконец (527a) замечает, что все это выглядело бы досужими бабьими рассказами, предложи они что-то лучшее и более истинное, «но они не в состоянии доказать, что надо жить какою-то иной жизнью, чем эта, которая, надо надеяться, будет полезна для нас и в Аиде»¹. Истина лежит не в буквальной интерпретации деталей этого рассказа, но в том преподанном им уроке, что сократическая этика не только выше Калликловой в моральном отношении, но и в итоге ведет к большому счастью для индивидуума. Здесь аргументация выходит за пределы диалектической дискуссии. Платон верит в бессмертие и даже (в «Федоне» и «Федре») в то, что его можно доказать диалектически, однако что же происходит с душой после смерти? В своем невежестве нам только и остается, что полагаться на «древние и священные предания» (Письма, 7.335a) как символическое выражение таких религиозных истин, как Божий суд. Позиция Платона здесь та же самая, что и в «Федоне» (114d): «Правда, человеку здравомыслящему не годится с упорством утверждать, будто все обстоит именно так, как я рассказал. Но что такая или примерно такая участь и такие жилища уготованы нашим душам — коль скоро мы находим душу бессмертной, — утверждать, по-моему, следует, и вполне решительно»².

Идеи в «Горгии»? В своей «Пайдейе» Йегер писал (англ. пер. II, 143, по поводу 498d): «Благо же, — как

¹ Пер. С. П. Маркиша, с изменениями.

² [Пер. С. П. Маркиша.] Использование Платоном мифа подробно рассматривается в OGR, 239–242.



безошибочно учит „Горгий“, — это „то, присутствие чего делает хорошие вещи¹ хорошими“. То есть это „Идея“, высшая форма всякой хорошей вещи». Здесь есть две ошибки. Во-первых, это люди, а не вещи (τοὺς ἀγαθοὺς муж., 498d2) делаются хорошими, и, во-вторых, они хороши не благодаря присутствию «блага», но «хороших вещей» (мн.)². Слово *parusia* (присутствие) подсказало Йегеру его использование с идеей или качеством (белые вещи белы благодаря присутствию «белого», или белизны, и т. п.; см. выше), и он мог бы усилить свою аргументацию ссылкой на предыдущий 497e: «Не зовешь ли ты хороших людей хорошими благодаря присутствию хороших вещей, так же как красивыми тех, в ком присутствует красота?» На деле, однако, аналогия ложная, поскольку «хорошие вещи» суть нечто конкретное и частное. По мнению Калликла, для которого быть «хорошим» означает быть кровожадным, смелым и решительным и вкушать удовольствия, предоставляемые богатством и абсолютной властью, человеческое достоинство действительно состоит в обладании хорошими вещами. В следующем же предложении Сократ спрашивает: «А под хорошими вещами ты понимаешь удовольствия, а под плохими вещами — страдания?» Он соглашается и в итоге приводит к поразительному, но логичному заключению, что любой, кто радуется, хорош, а кто страдает — плох (499a).

Сократ не добивается от Калликла признания, даже ненароком, существования идей — имманентных

¹ Я изменил здесь опубликованный перевод («the good»), чтобы дать понять, что Й. неверно передал ἀγαθοὺς из 498d2 средним родом. Он написал «die guten Dinge».

² На смысл множественного числа указывает Доддс по поводу 497e1. Ни он, ни Йегер, кажется, не заметили фразу μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ в 467e7, которая лучше послужила бы цели Йегера, поскольку эта фраза знакома как по учению Платона о трансцендентных идеях, так и по его аристотелевской критике.

или трансцендентных. Он пытается (успешно) выбить его с позиции крайнего и последовательного гедонизма, доводя ее до абсурда. Если бы он полагал, что «присутствие хороших вещей» играет ту же роль, что и «присутствие блага», он был бы виновен в софизме Дионисодора в «Евтидеме», когда тот сказал, что, согласно теории Сократа, присутствие быка сделало бы его быком.

Исократ и «Горгий». Большинство ученых считают, что «Горгий» как-то связан с непримиримостью позиций и идей Платона и Исократ. Пойти еще дальше и утверждать, что «Горгий» направлен против конкретного сочинения Исократ или что Исократ спорит с «Горгием», весьма рискованно. Нет никакой уверенности в относительной датировке их сочинений и даже согласия по поводу случайности или неслучайности определенного сходства высказываний. Более всего в «Горгии» на враждебную аллюзию похож раздел 463a, где Платон характеризует риторику в терминах, звучащих пародией на сочинение Исократ «Против софистов», 17¹. Кто бы сомневался, — спрашивает Томпсон (Phaedr., 174), — что Платон имеет в виду пассаж из Исократ? Однако Доддс (Gorg., 225) вслед за Редером (Raeder) и Йегером заключает, что это не так.

Осмотрительнее и интереснее будет взглянуть немного шире и показать на примере нескольких пассажей из Исократ, как именно его воззрения относились к платоновским, высказанным в «Горгии» и других местах². Оба называли свои учения *philosophia*, что сразу же указывает на их соперничество, поскольку Исократ понимал под этим термином прежде всего риторику,

¹ ἐπιτήδευμα... ψυχῆς στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας. У Исократ, чтобы стать поистине совершенным оратором, требуется ψυχῆς ἀνδρικῆς καὶ δοξαστικῆς ἔργον.

² Некоторые из них цитирует в своем очерке Томпсон: Phaedr. app. 2, 170–83.



которую он действительно сравнил с ней в «Никокле или Киприотах» (1) и «Антидосисе» (183). Излишняя склонность к дискуссиям, а также к тонкостям астрономии и геометрии, говорит он (Антидосис, 264ff.; напоминая нам Калликла в «Горгии» (484cff.)), вполне приемлемы для развития мальчиков, однако следует остерегаться слишком долго на этом задерживаться и позволить окостенеть своим талантам¹ (в «Панафинеической речи» (27) он снисходительно допускает, что даже если эти предметы не приносят никакой реальной пользы, то по крайней мере удерживают молодежь от озорства). Нельзя называть философией то, что ничем не помогает непосредственной речи или действию. Люди осуждают красноречие, говорит он (Никокл или Киприоты, 1), за то, что его целью является *pleonexia* (получать больше других или держать над ними верх, — что столь бесцеремонно защищает Калликл). Дела значат для *pleonexia* больше, чем слова, но в любом случае «мы почитаем богов, практикуем справедливость и другие добродетели не для того, чтобы в чем-то уступать остальным, но чтобы пользоваться жизненными благами». Порицайте неправильные поступки и лживую речь, но не «добродетельную заботу о собственном интересе». Здесь слышна моральная нотка, отсутствующая у Калликла. *Pleonexia* может быть хорошей или дурной (Антидосис, 281), и превосходство, достигаемое за счет грабежа, мошенничества и других преступных действий, даже не ведет к успеху: бесчестье, которое они за собой влекут, превращает жизнь

¹ Томпсон на с. 172 предполагает, что Платон согласился бы относительно математики, поскольку он предписывал ее не как самоцель, но как часть более всеобъемлющей дисциплины. Однако Исократ вряд ли одобрил бы такой курс обучения, который предусматривал десятилетние занятия математикой до тридцатилетнего возраста, и не считал бы готовность к занятию государственной должностью только еще через пять лет диалектической философии Платона.

в мучение. Истинная *pleonexia* заключается в служении богам, в поддержании добрых отношений с друзьями и согражданами и в сохранении достойной репутации. Это напоминает сократический парадокс, однако не во всем. Стрдание из-за злодеяствия связывается с внешним давлением, а не с внутренней дисгармонией, и благородное тщеславие должно вознаграждаться обществом. Именно в этом смысле он говорит (О мире, 31f.), что справедливость и добродетель не только приветствуются, но в основном являются залогом счастья. Иные (Антидосис, 84f.; предположительно люди наподобие Платона) проповедуют некоторого рода *sophrosynē* и справедливость, о которых известно им одним, он же славен проповедью добродетелей, получивших всеобщее признание, и стремится убедить не просто отдельных лиц, но весь полис так поступать, чтобы обрести счастье. Подобно софисту Протагору, он поддержал бы лучшее из существующей морали, но не стремился бы ее изменить. Он даже одобряет (несомненно, имея в виду Перикла как *bête noire* Платона; ср.: Фукидид, 2.63.2) выбор, сделанный Афинами: лучше несправедливо править другими, нежели покориться Спарте. Все здравомыслящие люди, говорит он, одобряли бы такую политику, а противились бы только немногие «доморощенные мудрецы». Когда он прямо добавляет, что из двух несовершенных линий поведения предпочтительнее та, когда страдают другие, а не ты сам, трудно поверить, что здесь он не имел в виду конкретного «умника».

Еще одно место в «Антидосисе» (252f.) вроде бы слишком напоминает «Горгия», чтобы быть совпадением, и также напрашивается вывод, что Платон писал позже и критиковал Исократу. Если люди, обученные бою, не используют свое умение против врагов, а бунтуют и убивают собственных земляков, или поднаторевшие в кулачном бою не выходят на ринг, а колотят первого встречного, следует все равно хвалить их



учителей, но осуждать тех, кто неправильно пользуется своими умениями. То же самое относится к обучению риторике (ср.: Горгий, 456с–457с).

Все это следует иметь в виду, когда в некоторых случаях Исократ звучит просто по-сократовски. Одно такое место есть в «Антидосисе» (180): «Все согласны, что мы состоим из тела и души, и в этом смысле любой скажет, что душа имеет больше влияния»¹. В древности люди, — продолжает он, — видя, что существует много искусств, но ни одно из них в отдельности не посвящено ни тому, ни другому, придумали для тела тренировку, в которую входит гимнастика, а для души — *philosophia*. Это очень похоже на «Горгия» (464b), пока не оказывается, что *philosophia* есть искусство освоения техники красноречия и его использования для достижения наилучшего результата. Также в «Ареопагитике» (21ff.) он признает два вида равенства и восхваляет то, когда ко всем относятся не одинаково, но соответственно индивидуальным достоинствам, и, в частности, он осуждает выборы по жребию. Такого принципа, по его словам, придерживались при демократии Солона и Клисфена.

Кроме этих случаев поверхностного сходства и фундаментальных отличий можно отметить еще несколько пассажей, где он вроде бы критикует Сократа и Платона, не упоминая имен. «Против софистов» (8) представляет собой тираду в адрес людей, которые кроме всего прочего учат мудрости и счастью, однако сами плохо обеспечены; претендуют на знание будущего (жизнь после смерти?), но не способны дать практический совет; утверждают, что обладают *знанием*, но совершают больше ошибок, чем те, кто полагается на *мнение* (*doxa*). На самом деле они занимаются мелоч-

¹ Как следует из слов Исократа, это было, вероятно, общим местом. О Демокрите см. т. II, 716 и указатель в ДК (III, 483); о мере оригинальности Сократа — т. III, 710.

ными придирками, а вовсе не «заботой о душе» (τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν). Обладать *знанием* по части практических вопросов речи и действия, говорит он (Антидосис, 271), если речь идет о человеке, невозможно, и поистине мудры те, кто вообще может прийти к наилучшему *мнению*. В начале «Похвалы Елене» он презрительно отзывается о тех, кто утверждает, будто мужество, мудрость и справедливость — это одно и то же и существует только знание, одно на всех. Также, вполне возможно, правы те, кто полагает, что оскорбительный термин «эристик» он применил к самому Сократу, Платону и другим последователям Сократа — например, мегарикам. В «Антидосисе» (261ff.) он со снисходительной терпимостью порицает спорщиков вкупе с астрономами и геометрами, а несколько ранее (258) сетует, что они из чистой ревности вульгарно чернят полезное искусство публичных выступлений: он мог бы легко ответить тем же, если бы не считал это ниже своего достоинства.

Этот не такой уж и поучительный экскурс призван нам напомнить, что Платон рассматривал выбор между жизнью философа и активным участием в общественных делах не только как вопрос теории или даже в целом невыносимой политической атмосферы в Афинах, но и в личном плане. Неудивительно, что выражал он это не всегда тем способом, который традиционно ожидается от философа.

Дополнительное замечание:

был ли опровергнут Пол? (474cff.)

В статье под таким названием в AJP (1967) Властос вопреки представлениям всех остальных комментаторов высказал мысль, что с тех пор, как Платон допустил, что причинять вред αἴσχιον, чем его терпеть, он упустил свой шанс (как говорит Каллик в 482d–e).

Основной упор в своем остром и тонком аргументе он делает на то, что καλόν определяется как нечто либо полезное, либо доставляющее удовольствие тому, кто ее созерцает (ἐν τῇ θεωρεῖσθαι (474d8)), то есть созерцателю зримой красоты, слушателю музыки и так далее, а αἰσχρόν есть нечто либо вредное, либо доставляющее страдание. Однако затем Сократ утверждает, что, поскольку обиженные страдают, а те, кто причинил им вред, — нет, отсюда следует, что если причинение вреда, как они согласились, αἰσχρόν, то оно должно быть κάκιον. Ему следовало бы спросить не «что доставляет больше страдания непосредственным участникам — исполнителю и потерпевшему», но (здесь я цитирую Властоса) «что доставляет больше страдания тем, кто наблюдает или созерцает оба события», и на этот вопрос, по словам Властоса, ответ останется по крайней мере неопределенным.

Для меня проблема здесь в том, что если для главных участников действие и страдание разделены, поскольку один действует, а другой страдает, то для наблюдателя это не два события, а одно, единственный акт ὁδίκη. Наш наблюдатель не может отдельно наблюдать, как кто-то кого-то грабит, не видя человека, которого грабят, так что нет смысла спрашивать, созерцание «какого из двух событий» болезненнее.

Может быть, Властос имеет в виду, что следует принимать во внимание не только акт нанесения вреда, но его более отдаленные последствия. На это может намекать его высказывание, что «большинство людей сильнее терзались бы от вида или мысли о процветающем злодействе [курсив мой], чем о невинном страдании». Если, однако, процветание и страдание оказываются прямым результатом причиненного зла (в противном случае они не имеют значения), то наблюдатель все равно не сможет сказать: «Я вижу, как злодеи процветают, нанося вред другим, но я не вижу страдания невинных». Однако можно сказать: «Я — не-



винная жертва, он — злодей». Как тут не вспомнить комментарий кембриджского карикатуриста на предложение больше платить преподавателям медицины, чем других предметов? Один разгневанный профессор говорит другому: «Меня беспокоит не то, что они будут получать больше нас, но то, что мы будем получать меньше их». В лучшем случае можно спросить, какой из аспектов единого события более непереносим для наблюдателя.

Я предлагаю данный комментарий безотносительно к достоинствам мысли Властоса в целом. Однако сдается мне, что если бы кто-то напомнил Сократу, что можно получать удовольствие от обладания прекрасным телом и от исполнения музыкального произведения, а не только от созерцания первого и слышания второго, то он бы согласился, совсем не беспокоясь о том, как это скажется на его аргументации.

5. «МЕНЕКСЕН»

Аутентичность. Первое, что непременно приходит в голову любому, кто сталкивается с этим странным произведением, — это то, что оно написано не Платоном, и в девятнадцатом столетии некоторые, включая Целлера, его отвергали. Почти все из современного поколения его признают¹, считая решающими две ссылки из Аристотеля (обе в «Риторике» и относятся к 235d. В 1367b8 он приписывает Сократу изречение «нетрудно восхвалять афинян среди афинян» и в 1415b30 «Сократу

¹ Исключением является (или был в 1930 г.) Момильяно. В своей статье в «Riv. di filol.» он пришел к выводу, что диалог противоречит «Федру» и был создан в Академии после смерти Платона под влиянием «Менексена», который приводится в списке сочинений Антисфена у Диогена Лаэртского (6.18). Это критика импровизации, упомянутой в 235d. Он ссылается на места из Аристотеля на с. 50.



в *epitaphios*»¹). Он входит во «Фрасиллов канон» и признавался всеми в античности², поэтому нам целесообразнее принять эти свидетельства его подлинности, чем в поисках простого выхода из затруднений объявить его поддельным.

Дата. Сочинение в основном состоит из речи, состоящей с публичным панегириком в честь павших в Коринфской войне, который планировалось произнести после заключения Анталкидова мира в 387 г. до н. э.³ Поэтому диалог «сам себя точно датирует» (Wilamowitz U., *von. Pl.*, I, 269), принимая во внимание то, что он не имел бы смысла, не будь обнародован ко времени⁴. Следует отметить, насколько это сближает его с «Горгием».

Драматическая дата. Она озадачивает. Речь проносит именно Сократ, хотя Анталкидов мир был заключен через двенадцать или тринадцать лет после его смерти. Маловероятно также, чтобы Аспасия, пред-

¹ См.: Менексен, 235d. Относительно того, что не фигурирует имя Платона, см.: Grote G. *Pl.*, I, 209f., прим. h. Contra, Zeller E., 2.1.461, прим. 5, 480, прим. 2. Аристотель написал своего «Менексена» (Диоген Лаэртский, 5.22), но, как и в случае Антисфена, нам известно только название.

² Procl. in Tim., I, 62 Diehl не является отрицанием со стороны Прокла, как это определяет Лёвенклау (10, прим. 3), так же как, впрочем, и чьим бы то ни было. Существует, по словам Прокла, мнение, что стиль Сократа был точным и диалектическим и он никогда не выступал с хвалебными речами: он добавляет, что, как ему кажется, тем самым они и отвергают «Менексена» (то есть они, по существу, отвергают его?), и демонстрируют невосприимчивость к красноречивости «Федра».

³ 245e. См.: Raeder H. *PPE*, 127 с прим. 3.

⁴ Единственным, кто с этим не соглашался, насколько мне известно, был Диес, считавший, что дата, которую подсказывает [Анталкидов. — Прим. пер.] мир, «*déjà plus flottante*», чем та, что обеспечивается аллюзией на диойкизм Аркадии в «Пире» (Autour de P., 246f.).



полагаемый автор речи, была еще жива. Она родила Периклу сына около 440 г. или раньше (Judeich // RE, II, 1716f.).

*Построение беседы
(прямая драматическая форма)*

Встретив юного Менексена, шедшего из зала Совета, Сократ предполагает, что тот уже решил покончить с образованием и философией¹ и пошел по стопам семьи в политику. Да, он не прочь получить должность, «с позволения и по совету Сократа», но в данный момент хотел только узнать, кто произнесет надгробную речь в честь павших в бою. На самом деле решение было отложено. Сократ полагает, что погибнуть в бою — это прекрасно. Ты можешь быть никчемной личностью, но тебя ждут пышные похороны, а выдающийся оратор в своей блестящей речи превознесет тебя за твои несуществующие достоинства, как, впрочем, и за те, которыми ты можешь обладать. Эти ораторы чаруют наши души своими неразборчивыми восхвалениями павших, государства и своих слушателей. Они заставляют нас почувствовать себя лучше и благороднее, и проходит несколько дней, прежде чем мы снова опускаемся с неба на землю.

Откровенная ирония Сократа не ускользает от Менексена: «Все-то ты вышучиваешь ораторов», — отвечает он, — но кто бы ни был избран, ему не позавидуешь. Из-за того, что церемония вот-вот состоится, ему практически придется импровизировать. «Ничего подобного», — говорит Сократ. Во-первых, речи у них уже заготовлены, а во-вторых, импровизировать такого рода вещи не составляет труда. А сам бы он смог? Несомненно, однако с его стороны было бы нечестно

¹ В этом отношении принимая совет Калликла и Исократ.



воспользоваться своим преимуществом, ведь все-таки его учила Аспасия, наставница самого выдающегося оратора из всех — Перикла. Но даже человек, подготовленный хуже меня, например Антифонт из Рамнута¹, способен восхвалить афинян среди афинян. Как бы то ни было, но на самом деле не далее, как вчера она заставила его затвердить наизусть речь, которую подготовила именно по этому случаю, отчасти импровизируя, отчасти «вставляя» куски, оставшиеся после ее надгробной речи, написанной для Перикла. Менексен сгорает от нетерпения ее услышать, «будь то речь Аспасии или кого угодно». Сократ колеблется. Она может быть против ее разглашения, а он в любом случае будет выглядеть смешно, «на старости лет предаваясь забавам». Так и быть, он все-таки сделает это ради Менексена, по требованию которого он готов даже «сплясать голышом».

Выслушав речь, Менексен высказывает недоверие, что ее написала хорошо знакомая ему Аспасия, но кто бы это ни сделал, он ему благодарен, и особенно самому Сократу. Сократ обещает прочесть наизусть еще больше несравненных политических речей Аспасии, если Менексен будет хранить его тайну.

*Построение беседы
(резюме и комментарий)*

Презрение Платона к риторике здесь столь же очевидно, как и в «Горгии». Она подвергается критике и открыто, и посредством сарказма; при этом не предполагается (как часто у Платона бывает), что слушатель сарказма не ощущает. Риторика лжива (преследуя цель

¹ Юмор заключается в том, что Антифонт, — возможно, лучший оратор того времени (Фукидид, 8.68), — как учитель риторики поставлен значительно ниже Аспасии.



убеждения, а не наставления: Горгий, 454e), примитивна (это не искусство, а практическая сноровка: Горгий, 462b–c) и соблазняет душу. В «Федре» (261a) она именуется *psychagogia*, что говорит само за себя, и одной из основных тем «Горгия» является ее пагубное воздействие на *psyche*. Когда сверх того нам говорится, что самую знаменитую речь во всей греческой литературе за Перикла сочинила его премудрая супруга и, более того, что нам предстоит услышать еще одну речь, скроенную из остатков первой¹, мы вряд ли настроены воспринимать ее всерьез. То, к чему нас готовит Платон, — это сборная солянка, содержащая все штампы, формальные разделы, фигуры речи и другие специальные риторические средства, перечисленные в «Федре» (266d–267d), и по содержанию полная *topoi* и банальностей трибуны. Это мы в итоге и получаем. В то же время некоторые из выраженных чувств, особенно в последней части, таковы, что, по мнению многих исследователей, они должны принадлежать самому Платону и высказаны со всей серьезностью. Фактически согласование введения с содержанием речи оказалось основной интерпретационной проблемой и привело к бесконечным спорам².

¹ Связь между Сократом и Аспасией проводится также в «Аспасии» Эскина Сократика. О ее содержании см.: *Field G. C. P. and Contemps.*, 150f. и дальнейшее исследование: *Dittmar H. Aisch.*, 17–59. Диттмар был убежден, что «Менексен» написан для высмеивания (40f., 52, 56) или критики (55) Эскина.

² Момильяно в «*Riv. di fil.*» (1930), верно называет это «la maggiore difficoltà» и «il vero problema». Сторонники сатирической и серьезной интерпретации речи перечислены Гертером в примечаниях, соответственно 3 и 2, к его статье в «*Paling.*» (1969). (См. также: *Loewenclau I., von. D. plat. Menex.*, 10–13, «*Gesch. der Deutung*»). Однако последние, по его словам, хотя и видели «более глубокую платоническую подоплеку», заметно расходились в плане ее пределов и характера. Она не входит в число пяти загадок Кана, которые ждут своего решения (CP, 1963, 220). Ближе всего к ней стоит вопрос, почему, если это шутка, пародия или сатира, Цицерон утверждает, что в его время она



Речь (резюме и комментарий)

Речь начинается с восхваления павших. Их доблесть связана, во-первых, с их благородным происхождением, которое свойственно всем афинянам как автохтонам. Эта земля в буквальном смысле их мать¹. Так мы переходим к восхвалению Афин. Даже боги боролись за обладание Афинами, единственным местом на земле, не произведшим на свет ни одной низшей твари, но только человека, носителя разума, справедливости и веры; единственной почвой, родившей хлеб и оливы, человеческую пищу, которой они потом поделились с остальными. Как у первых людей у афинян были свои боги, обучившие их всем необходимым ремеслам. Их форма правления, которая никогда не менялась, есть власть лучших (*aristokratia*), хотя иногда ее называют демократией. Она уважает свободу и относится ко всем, как к братьям и равным, каковыми они и являются. После краткого упоминания мифических достижений Афин нас проводят по их историческим свершениям со времен Персидских войн через войны с другими греческими государствами (вызванные завистью последних к величию Афин) до настоящего времени. Как часто отмечалось, в этом разделе содер-

ежегодно воспроизводилась в Афинах, и он не дает на это вразумительного ответа (229). Гертер сильно недооценивает насмешливость пролога, когда просто говорит (I. c., 110), что из-за нее значимость речи (которая, по его мнению, вполне серьезна) «in Frage gestellt wird». В этом не может быть никаких сомнений.

¹ О вере афинян в свою автохтонность см.: Guthrie W. K. C. In the B., 23f. В риторике самая близкая параллель этому *plus ultra* национализму (или расизму) — это Isocr. Paneg., 24ff. и Panath., 124f. Заявив об автохтонности, он говорит нам, что исключительно от афинских щедрот у остального человечества есть зерно для поддержания жизни и таинства, гарантирующие им счастье после смерти, — Деметра наделила этими дарами только Афины.



жится множество искажений и умолчаний, направленных исключительно на то, чтобы показать афинян доблестными и героическими в войне, которую они вели только из честнейших побуждений, милосердными победителями, а если и побежденными, то никогда по причине превосходства врага. Ужасные деяния Тридцати и месть, в дальнейшем уготованная им, мельком упоминаются как проявление «сдержанности» и следствие «неудачного стечения обстоятельств», а не ненависти. Превосходство афинян вновь связывается с чистотой их крови: другие греческие государства таковы лишь по названию, будучи основаны варварами — Пелопом, Кадмом, Египтом или Данаем. Так же тенденциозно рассказывается о только что завершившейся Коринфской войне¹.

После хвалы павшим и их родине следует обращение к живым. От имени павших оратор закликает их сыновей отличиться в *aretē*, а их родителей — не поддаваться горю. Небо услышало их молитвы о том, чтобы дети их были не бессмертными, но доблестными и славными. «Если мертвые способны как-то чувствовать живых», то им будет не по нраву видеть своих родителей горящими о сыновьях, которым было даровано достойное завершение жизни. Им будет всего приятнее оттого, что родители позаботятся об их женах и детях и сами будут жить лучше. Наконец, от собственного лица оратор напоминает слушателям, что общество в согласии с законом взяло на себя ответственность как за престарелых родителей, так и за детей павших. Оно даст им воспитание и проводит во взрослую жизнь вооруженными бесстрашием их отцов, о котором не позволит им позабыть. Более того, оно будет неизменно чествовать погибших, сочетая ежегодные ритуалы с атлетическими и мусическими состязаниями. Оно будет

¹ Перечень фальсификаций истории у Платона см. в: *Méridier L. Ménex.* (Budé ed.), 59–64.

преемником для павших, отцом для их детей, опекуном — для их родителей. Теперь пусть все отдадут законный долг скорби и разойдутся¹.

Комментарий

Рассказ Фукидида (2.34) о том, как проводились эти публичные похороны, впечатляет, если не сказать волнует. За два дня до церемонии останки павших (тела, согласно Яcobу // JHS, 1944, 37, прим. 1, сжигались после битвы) помещались во временные постройки, где люди делали приношения своим погибшим родственникам. В погребальной процессии на колесницах везли саркофаги из кипарисового дерева, по одному для останков каждой филы и пустой для «пропавших без вести», чьи тела было невозможно вернуть домой. Родственницы погибших их оплакивали, и все желающие, будь то граждане или чужеземцы, могли присоединиться к процессии, направлявшейся на государственное кладбище, расположенное в «самом живописном предместье полиса», где хоронились останки. После похорон избранный полисом заслуженный человек произносил речь, которой и завершалась церемония.

Возможно, нам будет не по душе мысль, что Платон высмеивает речи, произносимые по такому печальному для общества поводу, однако пролог не оставляет в этом сомнения. Я бы назвал это последствием того

¹ Заключительные слова, κατὰ τὸν νόμον τοὺς τετελευτηκότας ἀπολοφύραμενοι ἄλτε, можно сравнить с таковыми Надгробной речи Перикла (Фукидид, 2.46): ἀπολοφύραμενοι δὲ προσηκαί ἐκάστω ἄλτε. Другое поразительное сходство между ними — это восхваление афинского уклада как демократии по названию, но на самом деле «правления лучших» с одобрения народа (Менексен, 238c–d) или в интересах большинства (Фукидид, 2.37.1). См.: Vlastos G. Ison., 28 с прим. 3.



же чувства горького разочарования в Афинах, которое легло в основу «Горгия» и вновь прозвучало в Седьмом письме, и это предположение подкрепляется вероятными датами этих двух диалогов. Их отношение неоднократно сравнивалось с таковым трагической трилогии и сатирической драмы¹. Я уверен также, что данное небольшое произведение мотивировалось, по крайней мере отчасти, непосредственными обстоятельствами, о которых мы не знаем. Отношения Сократа с Аспасией нам неведомы, но они, очевидно, представляли интерес для его последователей, и Эсхин написал «Аспасию», где Сократ советует Каллию взять ее в воспитатели своему сыну. Диттмар был настолько убежден, что «Менексен» задумывался как насмешка и критика в адрес Эскина, что вполне допускал возможность датировать по нему «Аспасию»².

Что бы мы ни думали о содержании речи, ее дух изобличается в прологе, а именно, что это показательный образчик современной риторики, не-искусства, охарактеризованного в «Горгии» как угодничество, преподносящее людям то, что им хочется слышать, а не то, что было бы для них благом. Это не обязательно карикатура. Можно сравнить с «Протагором», где во вступительной сцене Сократ очень нелестно изображает софистов, но главная коллизия рисует честный и довольно симпатичный портрет Протагора и его учения. Отметив данный момент, читатель уже подготовлен к тому, чтобы учесть разницу между идеалами, с одной стороны, софиста и с другой — Сократа и Платона. Таким образом, принимая во внимание, что замысел речи неотвратимо обусловлен введением, весь необходимый материал для того, чтобы вынести о ней суждение,

¹ См.: *Dümmeler F. Ak.*, 26; *Méridier L. Ménex.*, 77; *Dodds E. R. Gorg.*, 24.

² Антифен написал свою «Аспасию» (*Dittmar H.*, 10ff.), но в сохранившихся фрагментах Сократ не упоминается.



я черпаю из сообщения Меридье¹. После краткой классификации поднимаемых в ней тем он показывает, что они детально воспроизводят традиционную структуру и содержание таких *pièces d'occasion* и соответствуют плану, изложенному в *technai*². Если здесь присутствует пародия, то заключается она в преувеличенной строгости, с которой Платон соблюдает правила. Меридье также отмечает (64–66), как много вещей, высказанных в панегирике, противоречат действительным представлениям Платона, отраженным в других местах. Обращаясь к стилю (69–71), он перечисляет использованные искусственные средства, диапазон которых настолько всеохватен, «что на основе „Менексена“ можно предпринять полное исследование ухищрений тогдашней риторики».

Следуя обычной, без сомнения, обязательной практике, речь состоит из двух основных разделов — панегирика павшим и Афинам, а также утешения и напутствия живым. Многие исследователи допускали, что первая часть — это просто сборная солянка, но на них производила впечатление очевидная серьезность второй. Если не предполагать, что Платон насмешлив в первой части и серьезен во второй (причем, некоторых это даже не покорило), то возникает необходимость обнаружить серьезный подтекст Платона во всем объеме сочинения. Здесь Меридье также, по-видимому (если мы по-прежнему учитываем пролог), дал адекват-

¹ Mépex., 53–82. Эту речь ранее проанализировал Поленц (APW, 264–292), и аналогично по ней нас сопровождает фон Лёвенклау, отмечая параллели с псевдо-Лисием и другими, хотя и делает совершенно иные выводы.

² Учебники риторики (т. III, 67). Помимо ссылок в остальной греческой литературе, Фукидидовой версии Надгробной речи Перикла, а также «Панегирика» и «Панафинейской речи» Исократ, у нас есть *epitaphioi* под именами Лисия и Демосфена и одна сочиненная Гиперидом в 323 г. в честь павших в Ламийской войне.

ный ответ (71–73). Он отметил черты, которые вновь повторяются по меньшей мере однажды у Фукидида, псевдо-Лисия, псевдо-Демосфена и Гиперида. Сюда относится забота полиса о павших в войне, родительская молитва за храбрых, а не бессмертных детей, сознание умерших в Аиде, упоминание о траурных играх и заключительная формула. Некоторые из так называемых платонических настроений — не более, чем банальности¹, и *consolatio* стилистически предлагает столь же богатую сокровищницу риторических оборотов. То, что общий тон выдержан степенным и торжественным, вряд ли удивительно, учитывая повод и образцы, которые копирует Платон.

Сократ, заключает Меридье, ясно дал понять, что речь будет представлять собой *badinage*, и, заведомо не намереваясь создать образец для ораторов, он говорил *comme n'importe lequel entre eux*; с самого начала речь соответствует заявленной цели. Он добавляет несколько красноречивых цитат из «Горгия»: «К какому же служению ты меня призываешь? Чтобы я противостоял афинянам ради их же блага или же заискивал перед ними, чтобы доставить им удовольствие? (521a). <...> Я никогда не веду разговоров ради того, чтобы угодить собеседнику, но всегда, о чем бы ни говорил, ради высшего блага, — не ради особого удовольствия, — раз не хочу следовать твоему совету и прибегать к хитрым уловкам, мне невозможно будет защищаться в суде (521d)².

¹ Например, 246е: «Все знание, отдельное от справедливости и остальной *aretē*, есть жульничество, а не *sophia*». Как указывает Меридье (72), сам Горгий признавал, что оратор должен служить целям справедливости, и к этому можно добавить взгляды, приписываемые Протагору в одноименном диалоге, 324е. Разве Сократ или Платон, считавшие, что знание неотделимо от добродетели, сформулировали бы это именно так? Впечатление, скорее, такое же, как от оксюморона из «Вакханок», τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία.

² Пер. С. П. Маркиша.



<...> А всякого угодничества... — и самому себе, и другим людям... — должно остерегаться» (527с)¹. Автор лести афинянам в «Менексене» не закончил бы жизнь как человек, который назвал себя их оводом и «будит, уговаривает, упрекает» (Апология Сократа, 30е)².

Серьезность, с которой речь воспринималась в античности, вроде бы противоречит такому видению. «Нас призывают, — говорит Хьюби (Phron., 1957, 104), — считать Дионисия Галикарнасского³ и Гермогена глупцами... и в итоге признать, что сатира Платона столь тонка, что переплетается со многими отнюдь не сатирическими пассажами». Хорошо, но, во-первых, Платон высмеивает не в смысле карикатурного представления⁴. Он создает «точную» копию этих стилизованных речей, что нетрудно сделать, следуя общепринятым правилам, всегда говоря нечто ожидаемое, являющееся в значительной мере неправдой, а в целом в его глазах — «угодничеством» (κολακεία). Прочитанные в свете «Горгия» — непреодолимой пропасти между риторикой и сократической философией, поварским искусством и медициной, они обречены. Сократ действительно иногда решает строить доводы на основаниях своих оппонентов, но невозможно, чтобы Платон, придерживаясь именно указанного мнения о риторике, использовал бы ее как средство, привнося свою собственную

¹ Пер. С. П. Маркиша.

² Пер. М. С. Соловьева.

³ Меридье отмечает (71), что Дионисий Галикарнасский строго критиковал первую часть, но выражал огромное восхищение по поводу второй. Это восхваление со стороны литературного и риторического критика — сомнительная подмога сторонникам подлинно платонической интерпретации; при этом даже он не одобрял постоянное использование заезженных риторических оборотов.

⁴ По словам Меридье (75), будь это действительно карикатура, она бы не вызвала противоречивых мнений, высказываемых в наше время: «Здесь техника школы применяется с уверенностью и филигранностью, которая может вводить в заблуждение».



мораль в ее «угодничество» и фальсификацию истории, в которой полновесно участвует «Менексен». Эта речь, несомненно, не является «истинной риторикой» «Федра», которая есть философия. Я не вижу лучшего объяснения этому небольшому озадачивающему произведению (которое, надо отметить, представляет интерес только в качестве иллюстрации платоновской разносторонности), чем то, что в дополнение к аргументации в «Горгии» здесь он посредством примера, верно следуя духу и методу традиционных *epitaphios*, указал на опасности красноречия, отравляющего душу лестью, вместо того чтобы стараться ее просветить, и осудил афинян, самодовольно заглатывающих его лживые посулы.

В этой связи именно Меридье способен объяснить пресловутый анахронизм, который другие приняли за уведомление о том, что Платон говорит от собственного имени с позитивной идеей относительно современной ему обстановки. По его словам, невероятная ситуация, когда живой Сократ говорит в 386 г. до н. э., используется для того, чтобы подчеркнуть насмешливый настрой автора.

Огромное разнообразие интерпретаций, предложенных компетентными и рассудительными учеными, в каждой из которых отмечаются недостатки иных точек зрения, свидетельствует о том, что ни одно заключение не бывает свободным от возражений. Для некоторых вердикт античности будет камнем преткновения в отношении высказанного (несомненно, не впервые) здесь взгляда, по поводу чего следует вспомнить еще одно странное свидетельство из более позднего времени. Цицерон, рассуждая о хиатусе (Or., 44.151), говорит, что его допускал не только Фукидид, но и Платон, более великий писатель, и «не только в диалогах, где оно соответствовало замыслу, но и в публичной речи, в которой по афинскому обычаю на общем собрании прославлялись павшие в бою; она была так хорошо составлена, что, как известно, ее следовало повторять



в тот день ежегодно». Неудивительно, что некоторые ученые сочли последнее предложение вставкой¹, и они могут быть правы. В противном случае все равно можно согласиться с Якоби, который хотя и допускал, что обычай ежегодных ритуалов и речи был восстановлен во втором столетии, но добавил, что «труднее решить, как быть с Цицероном»². Он может (как подсказывает замечание Якоби) неверно излагать факты. Иначе же я могу только предположить, снова вслед за Меридье, что афинская публика оставалась в основном той же, что и при Платоне (и после падения ее государства она, возможно, даже сильнее тосковала по своей былой славе). Всегда жадная до похвалы, она не была склонна к излишней критичности и, можно добавить, была столь же готова игнорировать или принижать значение пролога, как и многие современные ученые. Затруднения останутся, но одно из них, непреодолимо препятствующее поиску какой-либо позитивной идеи в речи «Аспасии», — это четкое предупреждение, данное самим Сократом. На этот критерий в сочетании с «Горгием» и следует опираться при вынесении суждения.

*Дополнительное замечание:
некоторые современные воззрения*

Было бы нецелесообразно добиваться какой-либо полноты в перечислении противоречащих

¹ Их имена см.: Méridier L., 77; Huby P. M. Phron., 1957, 105. По поводу небрежности *illo die* см. следующее примечание.

² JHS, 1944, 65 с прим. 137: «Здесь возможна — продолжает он, — путаница с ежегодной лекцией для эфэбов. Лекция могла быть учреждена пунктом указа, *допущенным выше*». Вряд ли это что-то объясняет. *Illo die*, по всей видимости, не означает, что афиняне продолжали праздновать годовщину Анталкидова мира, но относится к общему Дню Памяти. Тем не менее для такого ответственного стилиста, как Цицерон, оно странно звучит в предложении, не имея выраженного antecedenta.



друг другу вердиктов ученых, но, чтобы дать читателю общее представление об их разнообразии и вооружить его средствами для оценки альтернативных точек зрения по отношению к выраженной здесь, я добавляю краткое изложение нескольких последних интерпретаций (которые должны, разумеется, оцениваться в контексте полной аргументации их авторов). Обилие других ссылок можно найти в цитируемых здесь работах.

Поппер. Вся речь — это пародия на Перикла с политическим подтекстом («этот издевательский ответ на Надгробную речь Перикла»). Платон как ненавистник афинской демократии *не мог не быть* ироничным, когда характеризовал ее как подлинное правление лучших, а правовое равенство — как основанное на естественном равенстве. Однако он себя выдает: на него произвело основательное впечатление кредо открытого общества, и ему приходилось бороться, чтобы напомнить себе, что на самом деле он находился в рядах его врагов (См.: *The Open Society*, vol. I, 5th ed., 1966, 96, 255f.)¹.

Памела Хьюби (Phron., 1957). Главный интерес Платона становится понятен, когда он начинает говорить об обязанности государства по отношению к военным сиротам. Существовала опасность, что в стесненных обстоятельствах государство могло рассчитывать на этом сэкономить, и Платон как гуманный человек был решительным противником такого курса.

¹ Левинсон опубликовал ответ Попперу в «Defense», App. IX, «The Political Import of the M.». Я собирался привести эти взгляды без комментариев, но должен указать на ошибку у Поппера на с. 256. Платон не «говорит о Сократе, что он был учеником Антифонта». Он говорит, что как ученик Аспасии он был лучше подготовлен, чем любой из учеников Антифонта (236a).



Н. Шолль (Der plat. Menex., 1959). Речь в некоторых важных моментах отступает от традиционных *epitaphioi* и не является (курсив его, 68) типичным риторическим *epideixis*. Несмотря на сходство в деталях, ей чужд риторический дух, и она демонстрирует безошибочные связи с сократической философией.

И. фон Лёвенклау (Der plat. Menex., 1961). Прославление Афин не следует расценивать как фальсификацию истории, поскольку то, что имеет в виду Платон, — это не исторические Афины, но их «идеальный архетип» (90). Они суть «истинный дом философского человека, чистая внутренняя сущность Афин, взятых как Идея» (57).

Ч. Г. Кан (СР, 1963). «В сущности, почти демосфеновское воззвание к афинянам 386 г. до н. э., чтобы они показали себя достойными благороднейших традиций своего полиса» (226)¹. Своего рода политический памфлет, написанный из глубокой лояльности к благороднейшим традициям Афин, но под сильным влиянием горя, стыда и гнева, вызванных теперешней политикой государства».

Г. Властос в 1964 г. (Isonomia, 22–32) вернулся на те позиции, что «Платон пародирует прославление Афин в патриотической риторике» (24–25). На основании любой другой гипотезы данное представление было бы необъяснимым.

Г. Гертер (Palingenesia, 1969, 110f.) считает, что фон Лёвенклау слишком далеко зашла с ее «Идеей

¹ Кан был особенно впечатлен «несомненной серьезностью заключительных пассажей», которые Виламовиц (Pl., I, 267) назвал «примечательно холодными и условными»: Фукидид, по его мнению, высказывался гораздо более проникновенно.



Афин», однако была на правильном пути. Речь задумана всерьез, и Афины идеализированы «насколько это возможно в сфере *doxa*, к которой они относятся». «Так Платон сотворил свои первоизданные Афины (*Urathen*), надо сказать, за счет преподнесения нам в качестве истины того, что обладало только внутренней истинностью, а не исторической реальностью».

▣ VI. «ФЕДОН», «ПИР», «ФЕДР»

ВВЕДЕНИЕ

Каждый диалог Платона представляет собой самостоятельную органичную единицу, однако каждый связан с остальными из своей группы тонкой сетью переплетенных нитей. О «Федре» можно сказать, что он сближается с «Горгием» и «Менексеном», так как, по общему признанию, посвящен риторике и в него включены две речи, составленные самим Сократом, решившим состязаться с Лисием. В нем также содержится несколько замечаний по поводу философского метода, которые иногда считаются наметками для «Софиста». Но, как сказал бы Сократ, речь должна быть о чем-то, и речи в «Федре» посвящены той же самой теме, что и в «Пире», а именно любви. При этом атмосфера «Федона» радикально отличается от атмосферы «Пира», поскольку в одном Сократ показан в свои последние часы на земле обсуждающим с близкими друзьями бессмертие, а в другом мы видим его примерно семнадцатью годами раньше, не по-сократовски нарядным на праздничной пирушке, где много веселья, а раз-

говор идет не только о философии. То, что объединяет все три диалога друг с другом более тесно, чем с любыми другими, кроме, возможно, «Государства», и заставляет меня объединить их здесь, — это погружение в вечный мир трансцендентного бытия и восхождение души от приземленных желаний и стремлений, а также мнений, производных от телесной чувственности, к истинному и долговечному счастью, которое заключается в том, что мы познаем одним умом и лицезрим или обретаем не хорошие или красивые вещи и людей, но неизменную сущность самого блага и красоты. В этом все достигает завершения, хотя каждое остается уникальным. Наряду с рассуждением Диотимы о красоте и благе нас ожидают реалистические портреты Сократа и его друзей навеселе, причем дальше сразу же следует появление хмельного Алкивиада со съехавшим на глаза венком; в свою очередь в «Федре» мы с непринужденностью двух друзей, беседующих у ручья знойным греческим летним днем, переходим от полета души в занебесные Чертоги Истины к техническим деталям риторики и метода диалектического исследования.

1. «ФЕДОН»

Дата. Разнообразие мнений об относительной датировке «Федона», «Пира» и «Государства» показывает, как трудно отделить их друг от друга, хотя «Федр» теперь, по общему признанию, считается самым поздним. О близости «Федона» и «Пира» существует мнение, что невозможно установить очередность их написания. Из пяти списков, приведенных Россом (PTI, 2), только один ставит «Федона» раньше, однако в последнее время мнение изменилось¹. Его абсолютная датировка

¹ Вилламовиц (Pl., I, 320) и Робен в «Phaedo» (Budé ed., 1926, vii) полагали, что они слишком тесно связаны, чтобы можно



даже более неопределенна. Большинство склонно ставить его после первого путешествия Платона на запад, и если (в чем вряд ли приходится сомневаться) он был написан позже «Горгия», то не сразу после него, однако даже это вызывает сомнения¹. Относительно выводов из стилометрических данных см.: *Hackforth R. Phaedo*, 8.

Сцена и персонажи. Присутствующие перечислены в т. III, 740². Некоторые из них — уже старые знакомые. Критон проявил себя в «Критоне» и «Евтидеме», Ктесипп — в «Лисиде» и «Евтидеме», а с Менексеном мы встречались в «Менексене» и «Лисиде». Гермогена мы услышим в «Кратиле», Евклид будет рассказчиком в «Теэтете», а эмоциональный Аполлодор — в «Пире». Симмий и Кебет, ученики пифагорейца Филолая³, пред-

было что-то утверждать, хотя в своем «Symp.» (1929, viii) Робен, руководствуясь упоминаниями Аполлодора, делает вывод, что «Пир» появился первым. Лейзеганг (RE, 2431) цитирует Виламовица, но считает, что Й. Хиршбергер «показал», что «Федон» более ранний. Из последних изданий Хэкфорт (7) и Блак (144f.) осторожно предполагают, что вначале идет «Федон».

¹ Причина, разумеется, в его пифагорейском привкусе, однако Моррисон в CQ (1958) поставил его до путешествия на запад, утверждая, что пифагорейство все равно доходило до Платона через Флиунт и Фивы; в «Государстве» и «Федре» оно отличается в деталях, поскольку изучалось в прямом контакте с Италией. Он может быть прав, и верно, что пифагорейцы, перечисленные в «Федоне», все с материка; однако странно звучит предположение, что если Платон только что вернулся с головой, полной итальянских идей, то мог выбрать местом действия запад Греции. Какими бы еще ни были его цели, он прежде всего хотел описать последние часы и смерть своего героя в афинской тюрьме.

² Относительно некоторых мыслей по поводу отсутствия Платона см.: Т. III, с. 741, прим. 1; *Wilamowitz U., von. Pl., I*, 235; *Jowett B., I*, 403, *Friedländer P. Pl., III*, 36.

³ См.: 61d–e. Грубе (P.'s Th., 294) утверждает, что они не были пифагорейцами. Они, несомненно, были еще чего-то не понявшими учениками и говорили иногда скорее о народной, чем пифагорейской концепции души. Однако по поводу того, что Симмий высказывает принцип $\psi\upsilon\chi\eta\text{-}\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ в качестве возражения против жизни после смерти, см. т. I, 520ff.



ложили деньги, чтобы помочь Сократу бежать (Критон, 45b) и здесь играют главную роль в дискуссии. Симмий также упомянут в «Федре» (242b). О рассказчике Федоне сообщается как об основателе школы философии в Элиде и авторе по крайней мере одного сократического диалога¹. Побочная сцена с его волосами (89a–b) изображает его отношения с Сократом в привлекательном свете. Его слушатель Эхекрат также был пифагорейцем².

Место действия рассказа — явно не Афины (57a–b), и, возможно, Федон навещает Эхекрата во Флиунте. Пересказываемый разговор состоялся в афинской тюрьме в день казни Сократа и, как обычно у Платона, некоторые яркие штрихи напоминают нам о том, где мы находимся и кого слушаем, — например, портрет Сократа, подогнувшего и растирающего свою ногу, только что освобожденную от оков, и высказывающегося о парадоксально тесной связи между наслаждением и болью (60b). Другие примечательные штрихи — это собравшиеся у стен тюрьмы друзья, общение Ксантиппы с Сократом, вмешательство палача в 63d, эпизод с волосами Федона и последовавший далее разговор; прежде всего финальная сцена: Сократ принимает ванну, чтобы избавить женщин от хлопот, когда превратится в труп, эмоциональное прощание тюремщика и, разумеется, неизменное хладнокровие неунывающего Сократа. Блак предостерегал против отношения к «Федону» как к литературе в ущерб его философии, но самая недавняя критика демонстрирует скорее обратную тенденцию. Углубляясь в хитросплетения попыток Платона доказать бессмертие души рациональными аргументами,

¹ Страбон, 9.8 (393), Диоген Лаэртский, Прооem., 19. О его «Зопире» см. т. III, 600 с прим. 1.

² См. т. I, 273, 310. Хотя он считается флиунтцем, Цицерон упоминает его среди пифагорейцев, которых Платон навещал в Локрах (De fin., 5.29.87). В единственной главе своего V. P. (267, DK, i, 446f.) Ямвлих называет его флиунтцем и тарентцем.



в учение об идеях или в метод гипотез, мы никогда не должны забывать о том, что являемся свидетелями последних часов на земле наилучшего и наимудрейшего, по его мнению, человека из всех, кого он когда-либо знал (см. заключительные слова), и того, кто (в отличие большинства сегодняшних философов) считал, что правильно заниматься философией означает упражняться в «подготовке к смерти» (64a).

*Диалог (основной диалог представлен
пересказом со вступлением
в прямой драматической форме,
о котором нам напоминают
две короткие интерлюдии в 88с и 102a)*

Федон объясняет Эхекрату причину отсрочки казни Сократа (т. III, 580f.) и описывает собственные необычайно смешанные чувства от смерти человека, выглядевшего столь радостным от сознания ожидающей его лучшей участи. Перечислив остальных присутствующих, он передает разговор.

При упоминании басен Эзопа Кебет вспомнил, что надо спросить Сократа, почему он взялся сочинять поэзию, включая стихотворное переложение Эзопа и гимн Аполлону. Оказалось, в ответ на повторяющийся сон, в котором Сократу было велено «заняться музыкой». Он предположил, что имеется в виду философия¹, но, учитывая, что божественное предписание могло иметь более узкий смысл, решил скоротать время перед смертью таким способом. Его последнее напутствие Евену (от чьего имени говорил Кебет) таково, что если тот — философ, то должен поскорее отправиться вслед за ним

¹ Ср.: Апология, 33с (ἐξ ἐνυπνίων), 28е. Греческое *musikē*, разумеется, включает в себя поэзию. По этому поводу заслуживает внимания Мерлан в JHI (1947, 425).



умерев, разве что не налагать на себя руки, что, «говорят», грешно. На просьбу объяснить тот парадокс, что смерть благословенна, а самоубийство грешно, он удивляется, что Симмий и Кебет не знают об этом от Филолая. Он может только повторить то, что слышал, но для человека в его положении достаточно будет осмыслять наше переселение «отсюда» «туда» и «рассказывать об этом предания (μυθολογεῖν)». Идея заключается в том, что мы находимся под стражей богов, поместивших нас сюда, и не следует пытаться избежать участи, которую они нам уготовили. Ведь если бог — наш хозяин, о нас заботящийся, то как может разумный человек *хотеть* сбежать? Симмий добавляет, что это камень в огород самого Сократа, который, кажется, слишком легкомысленно относится к тому, что покидает своих друзей и своих хозяев-богов.

Хорошо, он попытается защитить себя убедительнее, чем сделал это в суде. Его позиция основана на непоколебимой вере в то, что он так и останется с богами, и надежде на то, что встретит хороших людей; что есть жизнь после смерти, причем лучшая для хороших, чем для плохих. На самом деле правильные занятия философией — это подготовка к смерти (то, что это совпало с расхожим представлением о философах, заставляет Симмия рассмеяться, несмотря на печаль).

Дело в том, что смерть (они соглашаются) есть отделение *psyche*¹ от тела. Но забота философа — это

¹ Обычно переводится как «душа», как здесь в основном и дается; но для Сократа (и Платона, коль скоро он рассматривал ее в единстве) это скорее был ум, или интеллект. См.: Т. III, 711 с прим. 2, и ср. 100, где для того, что в других местах называется ψυχή, используется διάνοια. Это, однако, не подходит для регулярного перевода, потому что при обсуждении ее бессмертия Сократ и его друзья не упускают из виду также то, что она, как правило, обозначает жизнь или то, что оживляет тело. То, что ее ассоциация с чувственным восприятием, физическими желаниями и т. д. объясняется исключительно ее воплощением, — это их собственная своеобразная концепция.



psyche, которую даже в этой жизни он делает, насколько это возможно, независимой от тела, удовольствия и потребности которого он презирает. Так как его цель — мудрость и истина, он смотрит поверх обманчивых свидетельств, доставляемых чувствами, и отвлекающего воздействия эмоций, доверяя размышлению, которое работает лучше всего в отсутствие беспокойства со стороны слуха или зрения, удовольствия или страдания, — одним словом, тела. Далее, «справедливое само по себе» и аналогично прекрасное и благое реальны. Точно так же величина, здоровье, сила и другие вещи обладают бытием — тем, что каждое истинно; при этом истину о них нельзя воспринять посредством телесных чувств, не отказавшись от них самым решительным образом в пользу чистой мысли. Полное знание не может быть достигнуто в этой жизни, но если мы предприняли все возможное, чтобы очистить душу от телесных загрязнений, то максимально к нему приблизимся и будем готовы, когда Бог выпустит нас на волю, к ее полноценному открытию. В таком случае для философа, цель всей жизни которого заключалась в максимальном освобождении своей *psyche* от загрязнения телом, не имеет смысла сетовать, когда ему даруется полная свобода.

Любой, кто ропщет на смерть, является любителем тела, исполненного мирских желаний и тщеславных стремлений. Такие люди обладают лишь видимостью добродетелей — мужества, *sophrosynē* и всего остального, — которыми философ обладает реально. Они противостоят опасностям из-за страха перед еще худшими и сдерживают свой аппетит только чтобы не лишиться какого-то еще большего удовольствия. Этот гедонистический расчет игнорирует единственный истинный критерий ценности, а именно мудрость, которая не сводится к выбору между земными страданиями и удовольствиями, но все их отмечает.



Прекрасно, — говорит Кебет, — *при условии*, что *psyche* переживает тело и не уничтожается смертью; но попробуй убеди людей в том, что, когда человек умирает, его *psyche* не только остается, но и сохраняет некоторые способности и интеллект. С этого начинаются доводы в пользу бессмертия.

(i) *Аргумент от взаимопереходов (70c–72e)*. Разумно ли разделять древнее религиозное учение о реинкарнации, согласно которому наши души действительно существуют в мире ином и надлежащим образом рождаются заново в этом? Хорошо, есть всеобщий принцип, что противоположное возникает из противоположного: то, что *становится* справедливым или прекрасным, должно было быть несправедливым или безобразным, то, что становится больше, должно было быть меньшим, и так далее. В таком случае идут два противоположных процесса: рост и уменьшение, нагревание и охлаждение, засыпание и пробуждение. Жизнь и смерть можно сравнить с состояниями бодрствования и сна¹. Процесс перехода от жизни к смерти столь же знаком, как засыпание, и разве в таком случае не должен существовать противоположный процесс, соответствующий пробуждению? Если это так и живые возникают из мертвых, как мертвые из живых, тогда мертвые должны продолжать существовать. Более того, если бы было умирание, но не было возрождения, то жизнь в итоге прекратилась бы, подобно тому как за погружением в сон не следовало бы пробуждение: участь Эндимиона постигла бы все человечество.

(ii) *Аргумент от припоминания (72e–77e)*. На этом Кебет вспоминает утверждение Сократа о том, что

¹ Критику этого аргумента см.: Wolfe J. A Note on P.'s «Cyclical Argument» // *Dialogue*, 1966, 237f, и Robinson T. M. в том же журнале (1969–1970), 124f.



обучение на самом деле есть припоминание вещей, которые были прежде известны. Об этом свидетельствует то, что если человеку правильно задавать вопросы, особенно по части геометрии, то он будет сам формулировать правильные ответы. Сократ уточняет. Когда нечто напоминает нам о чем-то другом по причине сходства (например, портрет Симмия вызывает у нас в уме воспоминание о Симмии), то мы улавливаем в подобии любые несовершенства (потому что знаем оригинал). Теперь возьмите две вещи, например палки или камни, называемые равными. Мы знаем, что равенство¹ существует в себе и само по себе — не просто в своих физических проявлениях, и мы не считаем, что так называемые равные предметы ему тождественны. Мы можем спорить, действительно ли они равны, и мы знаем, что они никогда не равны совершенно, тогда как никому не придет в голову, что равенство может быть неравенством. Тем не менее именно на основе этих физических объектов мы приобретаем свое понятие равенства. Если, однако, мы признаем, что некоторые вещи «стремятся» быть такими, как что-то другое, но только приближаются к этому, то, должно быть, мы обладали предварительным знанием об этом другом; и поскольку наше знакомство с отдельными копиями, посредством которых мы вновь обрели представление о нем, зависит от чувств, активных с момента рождения, то свое предварительное знание о совершенном равенстве мы должны были приобрести до рождения.

В ответе на возражение, что это доказывает существование до, но не после смерти, Сократ предлагает объединить данный аргумент с предыдущим, от чередования или циклического характера жизни и смерти (этот аргумент был дополнен тем, что душа не только

¹ Здесь букв. «равное» (τὸ ἴσον), а через несколько строк ниже существительное «равенство» (ἰσότης). Для Платона эти выражения были эквивалентными. Ср. выше.



продолжает жить, но и сохраняет некоторые способности и разумность). Однако он подозревает, что они еще не избавились от ребяческих опасений, что душа — это своего рода пар, который ветер подхватывает и рассеивает, когда она оставляет тело, особенно если человеку случится умереть во время бури! Теперь он готов развить тему дальше.

(iii) Аргумент от родства души с незримыми реальностями: паломничество философа (78b–84b). То, что подвержено разрушению посредством рассеяния, является сложным. Простому же такая участь не грозит. Реальности, о которых мы говорили — равное само по себе, прекрасное само по себе и т. п., — существуют сами по себе, единообразны и совершенно неизменны, резко контрастируют со своими отдельными проявлениями (красивыми людьми, конями, одеждой и т. п.). Кроме того, они не воспринимаются зрением или другим чувством. Далее, наши тела принадлежат к зримой сфере, души — к незримой. Когда душе, вместо того чтобы изучать изменчивые объекты посредством телесных чувств, позволяется созерцать, как чистому интеллекту, неизменное и бессмертное бытие, то в этой чистой области она оказывается в своей среде и сама обретает постоянство в своих отношениях с ней. Кроме того, природа требует, чтобы в этой жизни тело управлялось душой¹, что вновь подразумевает подобие души бессмертному и божественному, а тела — смертному².

¹ Это сократический момент. См.: Т. III, 714f. (Алкивиад I). Сам я не сомневаюсь, что Сократ тоже сделал вывод о бессмертии души. Воспользовался ли Исократ его учением или оно было достаточно широко распространено? В «Антидосисе» (180) душа как размышляющая сила есть *ἡγεμονικώτερα*, а функция тела заключается в послушании решениям души. Об этом отношении между душой и телом подробнее см.: Patterson P. L. P. and I., 76f.

² Отметим, что противоположность существует между *θεῖον* (*θεῖον καὶ ἀθάνατον*, через несколько строк, ниже) и *θνητόν*. Важно не забывать, что это нормальное греческое словоупотребление.



Хотя даже подверженное распаду тело сразу не разрушается и может сохраняться практически бесконечно.

Так душа философа, жизнь которого была «подготовкой к смерти», добившись максимальной независимости от тела и покинув его, достигнет той чистой и незримой области и будет жить с богами, свободная от невзгод человеческого существования. С другой стороны, те, кто потакал телу с его вожделениями и сторонился незримого и умопостигаемого, отходят настолько загрязненными и отягощенными телесным, что им приходится часто посещать видимую область (возможно, даже в зримом облике, если правдивы истории о призраках), пока не найдут себе тело по нраву для реинкарнации. Философия, обнаружив душу взирающей на мир сквозь прутья тюрьмы, устроенной так хитроумно, что собственные желания пленника заставляют его действовать своему заточению, помогает освободить ее, демонстрируя обманчивость чувств и всех желаний и эмоций, которые заставляют человека принимать за реальность и истину то, что ими не является. Удовольствия и страдания подобны гвоздям, которыми душа приколочена к телу и лишена общения с божественным, чистым и простым. Именно поэтому философы противятся телесным соблазнам — не так, как остальные из страха перед нищетой или позором¹.

Два возражения (84c–88b). Следует долгая тишина, затем Сократ, видя, как Симмий и Кебет перешептываются, просит их высказаться, если у них остались вопросы: несомненно, здесь есть некоторые слабые места. Приободрившись поэтому и не опасаясь, что тема может быть неприемлема для Сократа в его теперешних обстоятельствах, они по очереди высказывают

Быть бессмертным — значит быть божественным. Ср.: Guthrie W. K. C. G. and G., 115f.

¹ Ср.: Протагор, 353d–e, и выше.



свои сомнения. Симметрия смущает теория, утверждающая, что душа (жизнь) есть просто результат смешивания в определенной, присущей составным частям тела пропорции (*harmonia*) физических свойств — горячего и холодного, сухого и влажного. Поэтому она не может пережить распад тела — не более, чем мелодия, сыгранная на лире, может пережить струны и корпус, хотя по сравнению с ними ее можно назвать незримой, бестелесной, прекрасной и божественной. Кебет напоминает им, что тело всегда обновляется, так что в некотором роде душа действительно переживает множество тел при нормальной продолжительности жизни¹. На самом деле именно душа и сильнее, и долговечнее тела, которое восстанавливает изношенные ткани, как ткач тклет полотно для нового платья, когда обветшало старое; и было бы абсурдно утверждать, что поскольку человек долговечнее платья, то сохранность его последнего одеяния свидетельствует о том, что сам человек не погиб. Отсюда следует вывод, что окончательное разложение тела *причиняется* тем, что исчезла душа, скреплявшая его воедино. Даже допуская реинкарнацию и подразумевая, что у души достаточно силы, чтобы пережить ряд рождений и смертей, можно ли допустить, что эти опыты не повлияли на нее так, что одна последняя смерть приведет к ее исчезновению? А будет ли это та, которая нам теперь предстоит, никто сказать не может. Требуется показать именно то, что душа не только долговечнее тела, но *по своей сути бессмертна и неуничтожима*.

Интерлюдия и предостережение относительно мизологии (88с–91с). На этом слушатель Эхекрат прерывает основной рассказ, чтобы выразить свое сочувствие замешательству, в которое впали собеседники

¹ Данная мысль о периодическом обновлении тела в этой жизни высказана Диотимой-Сократом в «Пире» (207d), однако применительна также к самой *psyche*. См. ниже.

Сократа, услышав эти возражения. Его самого привлекала концепция души как некоторого рода *harmonia*, и он жаждет узнать, может ли она пережить смерть. Федон продолжает. Он еще никогда не восхищался Сократом, как в тот момент, — тем уважением, с которым он отнесся к доводам молодых людей, мгновенно проникшись их огорчением, и тем способом, которым он поправил дело. Во-первых, погладив Федона по длинным волосам, он посоветовал ему остричь их сразу же в знак скорби не по нему, но по дискуссии, если им не удастся ее оживить. Нельзя становиться «мизологом» из-за одного-двух неудачных аргументов, подобно тому, как горькое разочарование в друзьях может сделать человека мизантропом, ополчившимся на все человечество. Прежде чем отбрасывать все обоснованные доводы, давайте возложим вину на собственный недостаток умения (*technē*) и прежде всего нацелимся на истину, а не на посрамление оппонента.

Ответ Симмию (91c–95a). Кратко обобщив высказанные возражения, Сократ указывает Симмию, во-первых, что теория о душе как всего лишь «гармонии» телесных частей или элементов несовместима с учением об *anamnesis*, и ему следует выбрать что-то одно. Гармония не может существовать прежде элементов, гармонией которых она является. Симмий выбирает *anamnesis*, объявив оставшееся правдоподобным, но недоказанным, тогда как учение о том, что обучение есть припоминание, покоится на предпосылке, достойной признания. Во-вторых, если струны лиры можно настроить более или менее точно, то в результате мы получим большую или меньшую гармонию, тогда как любая душа есть в равной и полной мере душа. Как же тогда можно объяснить добродетель и порок в душе? Утверждая, что добродетель есть еще одна гармония, а порок — дисгармония в пределах основной гармонии, конституирующей саму душу? Если душа есть гармо-



ния, тогда, по логике вещей, каждая душа должна быть доброй. В-третьих, гармония, буквальная или фигуральная, будучи эпифеноменом, может только отражать свойства и способности ее частей: мелодия лиры зависит от физического натяжения струн. Однако душа берет на себя инициативу, контролируя тело и его желания, а иногда противостоя им.

Ответ Кебету: аргумент от идей (95a–107a). Сократ, обобщив аргумент Кебета, надолго погрузился в раздумья. Наконец он сказал, что требование Кебета показать, что душа по своей сути неуничтожима, открывает очень широкий горизонт, поскольку предполагает исследование всеобщей причины становления и разрушения. Здесь было бы кстати вспомнить кое-что из его собственной духовной истории. В юности он сильно увлекался естествознанием, претендовавшим на познание конечных причин, увлеченно сравнивая соперничающие материалистические теории происхождения жизни и разума или природу земли и неба. Единственный результат, к которому он пришел, — это ощущение, что он больше не понимает того, что, по его мнению, знал в самом начале, например, что человек растет по той причине, что потребляет пищу и воду и преобразует их в плоть и кости, или что два получается в результате приближения одного к другому и в то же время разделение одного дает тот же самый результат.

Когда Сократ услышал о том, что Анаксагор в качестве первопричины поставил Ум, он подумал, что это как раз то, что ему нужно, а именно телеологическое объяснение. Не приходится сомневаться, что Ум упорядочил вещи наилучшим образом, так что если кому-нибудь потребуется найти, например, форму и местоположение Земли, то для этого достаточно будет просто спросить, как и где ей лучше всего находиться. Однако он обнаружил, что далее в своей работе Анаксагор игнорировал Ум и признавал кроме него только



материальные факторы, путая необходимые условия с причинами, как если утверждать, что Сократ приводится в действие умом и затем объяснять положение, в котором он в данный момент находится, скорее физиологическим механизмом сидения, нежели его решением ждать своей участи, а не отправляться в изгнание.

В конце концов он решил, что, рассматривая сами феномены¹, подвергал себя риску ослепнуть, как те, кто пытается смотреть на затмение Солнца. Подобно тому как они должны смотреть на его отражение в какой-то среде, так и он должен видеть предметы отраженными в осмыслении², хотя аналогия может быть и неточной, так как он не допускает, что исследовать реальность таким способом означает в большей степени довольствоваться отражениями или образами, чем при рассмотрении самих предметов. Его метод состоит в том, чтобы принимать в каждом случае — причинности или чего-либо другого — утверждение (*logos*), которое он сочтет наименее уязвимым, и полагать истиной все, что с ним согласуется, а ложным — все, что не согласуется³. Если выразиться яснее, то его гипотеза заключается в независимом существовании «благого» (красивого, большого и т. д.) «самого по себе», и на основе этого понятного

¹ Я солидарен с большинством, принимая, что τὰ ὄντα в 99d5 относится к природным объектам, не в его платоническом смысле. Τὸν ὄντων в 97d7, на которое ссылается Бёрнет, — это сомнительная параллель, поскольку, находясь в том состоянии ума, Сократ действительно верил, что благодаря Анаксагору постигнет причины того, что реально существует. Арчер-Хайнд понимал это платонически: «...„реальности“ — писал он, — то есть истинные, с точки зрения Платона, причины, τὰ αἰτίων καὶ δέον»; но, по словам Бёрнета, дело в том, что Сократ отказался от изучения природы, и его «запасным вариантом» стала теория идей. Вопрос представляется решенным, когда о тех же вещах сразу же далее говорится как о воспринимаемых чувствами.

² Относительно значения *logoi* см. ниже.

³ По поводу объяснения συμφωνεῖν и оправдания данной процедуры с учетом того, что «гипотеза» используется в ее специальном геометрическом смысле, см.: Sayre K. M. Р.АМ, 20–28.



и согласованного учения он надеется показать причину бессмертия души. Он будет утверждать, возможно наивно, однако надежно, только то, что вещи становятся красивыми посредством красивого¹ самого по себе [абсолютной красоты или как еще можно назвать это по-английски], каким бы ни был способ его действия, и то же самое относится к большому и т. д. Если пойти дальше и сказать, что вещь делается красивой благодаря цвету и очертаниям или что *x* на голову выше *y*, можно только запутаться: например, обнаружится, что одна и та же вещь делает *x* выше, а *y* ниже. Аналогично, если одна вещь становится двумя, или восемь — десятью, или полтора ярда — двумя, то причина не в делении или прибавлении, но просто в причастности двойственности, количеству или длине. Любое сомнение в самой гипотезе должно игнорировать, пока не изучено взаимное соответствие ее следствий (обсуждение предпосылки одновременно с ее следствиями вносит путаницу и является признаком спорщика). Тогда это может быть подтверждено тем же методом, подбором все лучших гипотез, пока не найдется подходящая.

Далее: (1) Единичное может обладать противоположными качествами: например, быть высоким или низким, смотря с чем его сравнивать; однако идея, сама по себе или в частном проявлении, может определяться только сама собой (более ранний тезис из 70е, что вещи рождаются из своих противоположностей, применим, как нам напоминают, к частным проявлениям). При «наступлении» своей противоположности она должна либо отступить, либо погибнуть². (2) Существуют другие вещи, которые должны всегда характеризоваться

¹ В 102b слово εἶδος, «идея» используется впервые (Федон) для обозначения абсолютных, независимо существующих качеств, на которые до сих пор указывали такие фразы, как αὐτὸ τὸ καλόν.

² Об этом как о военной метафоре и ее влиянии на аргументацию см.: Hackforth R., 155f.



определенной идеей, хотя и не тождественны ей. Так, снег, несмотря на то что не тождественен холодности, должен всегда быть холодным, а при приближении жара либо отступит, либо погибнет, как огонь при приближении холодного. Опять-таки три и пять, не будучи противоположностями двух и четырех, должны обладать идеей нечетности: они не могут стать четными, оставаясь собой. В таком случае помимо противоположных идей есть вещи, которые всегда несут в себе одну из пары противоположностей и потому не терпят присутствия другой.

Теперь мы можем вместо предыдущего «надежного» ответа взять более «умный». Если нас спросят, что делает какую-то вещь горячей, мы скажем не «жар», но «огонь». Исходя из этого мы говорим, что тело делает живым не жизнь, но душа. Во что бы ни вошла душа, она приносит с собою жизнь и потому не может поддерживать ее противоположность, смерть. Как мы говорили, любое, к чему приближается противоположность, которой оно не может принять, должно либо отступить, либо погибнуть; но то, что не принимает смерти, не допускает уничтожения, так что остается только одна альтернатива. Душа как бессмертна, так и неуничтожима. При наступлении смерти смертная часть умирает, но бессмертная часть отступает целой и неведимой в мир иной.

Кебет удовлетворен. Симмий не находит в доводах никакой ошибки, но признается, что величие предмета и сознание им слабости человека заставляют его испытывать в глубине души некоторые сомнения. Сократ одобряет его позицию и советует глубже исследовать все предпосылки. Их надлежащий анализ будет лучшим способом рассмотрения вопроса и завершения поиска.

Миф. Если душа бессмертна, мы должны о ней заботиться с перспективой не только на эту жизнь, но и на все времена. Говорят, что умерших приводят на



место суда и затем в Аид, где они получают по заслугам и по прошествии множества долгих временных циклов возвращаются сюда. Путь в Аид непрост, и есть провожатые, за которыми следуют благоразумные души, однако те из них, что испорчены телом, приходится силой вытаскивать из их привычных мест. Добрые души сопровождают боги, и каждая попадает в подобающее ей место.

Эти места находятся в разных областях земли, природа которой не такова, как принято считать. Это огромных размеров сфера¹, покоящаяся без опоры в центре небес² и имеющая множество населенных впадин, в которых собираются вода и воздух, и Средиземноморская область — только одна из них. Мы никогда не видим ее реальной поверхности, но этим мы подобны созданиям, живущим в море и глядящим сквозь него вверх, воображая, что это небо. На истинной поверхности земли краски более яркие, деревья, цветы, камни и самоцветы более красивые, ведь наши разъедены воздушными загрязнениями, подобно тому, как соль портит вещи в море. Там наверху живут люди, которые дышат *aither*, как мы дышим воздухом, живут они долго, не страдая от болезней и превосходя нас чувствами и умом, непосредственно общаются с богами, которые самолично обитают в построенных для них храмах.

¹ Такое значение *περίφερής* до последнего времени не оспаривалось. Возражения против него см.: *Rosenmeyer T. G.* // *CQ*, 1956, и *Morrison J. S.* // *Phron.*, 1959 (использующих разную аргументацию). Розенмейеру ответил Колдер (*Calder W. M.*) в *Phron.* (1958) и короткий ответ в *Phron.* (1959). Относительно земли см. также: *Frank E. P.* и *sog. P.*, 184ff., *Heath T. L.* *Aristarchus*, 144–148; и относительно даты открытия ее сферичности — т. I, 496–500. Сам Платон коснулся вопроса круглой или плоской земли в 97d, но, к сожалению, использовал другое прилагательное (*στρογγύλη*, которое может означать или круглое, или сферическое в соответствии с контекстом).

² См.: Т. I, 215. Само по себе это не обязательно означает ее сферичность.



Впадины соединены подземными каналами, наполненными холодной и горячей водой, грязью, лавой или огнем¹, соответственно роду земли, сквозь которую они текут. Одна пропасть, Тартар, пронизывает землю насквозь, и все потоки вытекают из нее и впадают в нее, где за неимением дна, на котором можно успокоиться, они постоянно вздымаются и опадают, что сопровождается буйными ветрами. Двигаясь в одном направлении, они уходят из нашего полушария в то, что зовется нижним², и наоборот, создавая и там, и там моря, озера, реки и ключи³. Снова исчезая под землей, они стекаются в Тартар более или менее извилистыми путями, всегда ближе к центру земли, чем его покидая.

Таких потоков множество, но важнейших четыре: Океан, Ахеронт, Пирифлегетонт и Кокит⁴. Океан — наибольший и самый внешний. Ахеронт течет по пустынным местам, затем под землей к озеру Ахерусиаде, где

¹ Здесь Платон сравнивает потоки лавы в Сицилии, напоминая нам об истории, что первоначальной целью его путешествия на запад было желание увидеть Этно.

² καλοῦμενον (112с) предположительно потому, что Платон не считает строго корректным говорить о «верхнем» и «нижнем» применительно к сферическому телу. Ср.: Тимей, 62с-d. Моррисон (Phron., 1959, 113–115) пытается объяснить это в терминах диска и утверждает, что пассаж из «Тимея» не имеет значения, так как относится ко всей Вселенной. Это вряд ли верно. Аргументация, примененная там ко Вселенной, имеет тот же общий смысл, что термины «верхнее» и «нижнее», неприменимые к точкам на сфере.

³ Мне непонятно, почему при таком объяснении наши реки, моря и т. п. периодически не пересыхают. Ни одного комментатора это не волновало, даже Робена, хотя он подтверждает, что обсуждаются именно *ces sources, ces fleuves, ces lacs, ces mers que nous voyons* (Budé ed., lxxiii). Платон мог иметь в виду сезонные перемены, более заметные в стране, где реки, ключи и озера летом полностью пересыхают, но причина тому кажется слишком очевидной, и это неприменимо к морю. Аристотель критикует данный пассаж как несерьезный с точки зрения геофизики (Meteor., 355b33ff.).

⁴ Все названия взяты у Гомера. См.: Одиссея, 10.511–514.



множество душ переживает положенное время, прежде чем родиться вновь. Пирифлегетонт протекает через огненную область, образует огромное кипящее озеро, и, сделав множество кругов¹ под землей, впадает обратно в Тартар. Потоки лавы, вырывающиеся из него наружу, образуют вулканы. Кокит вначале течет в зловещее, дикое место, называемое Стигией, и образует озеро Стикс. Вместе с Пирифлегетонтом они окаймляют Ахерусиадское озеро, но не сливаются с ним.

После суда обычные души направляются к озеру Ахерусиаде понести наказание, очиститься от своих грехов и получить награду за свои заслуги. Неисправимые грешники навсегда низвергаются в Тартар. Злые, но поддающиеся исправлению души там проводят год, затем извергаются через Пирифлегетонт и Кокит, и если, проходя мимо озера, они получают прощение от тех, кого они убили или обидели при жизни, то смогут к ним присоединиться. До тех пор они обречены повторять все сначала. Исключительные праведники отпускаются и пребывают на истинной поверхности земли, а ежели между ними есть души, очистившиеся философией, то эти оказываются в обителях еще более прекрасных, которые непросто описать в двух словах.

Не ручаясь за каждую деталь, можно сказать, что поскольку было показано, что душа бессмертна, то примерно такой и должна быть истина о ее участи. Поверить в это будет по меньшей мере хорошим началом, призванным утешить любого, кто отрекся от тела и облачил душу в подобающие ей наряды — самообладание, справедливость, мужество, свободу и истину. Теперь же ему (заключает Сократ) надо помыться. Далее следуют финальные сцены и прием цикуты, что мы оставляем Платону.

¹ 113b. Робен предположил (lxxvi), что этими кругами должен объясняться тот факт, что (как требует теория) он сбрасывает в Тартар только воду, — по сути, это своего рода охлаждающая система.



Комментарий

Платон и мистерии. Из описания жизни и идеалов практического политика в «Горгии» должно быть ясно, что философ не имеет к ним никакого отношения. В «Федоне» картина дополняется изображением уже не той жизни, которую философ отвергает, но той, которую он выбирает. Контраст между ними абсолютен, как и раньше. Аскетизм и презрение к телу не поддерживаются ни в одном другом диалоге столь твердо и бескомпромиссно. Вся жизнь философа — это подготовка к смерти, он презирает тело и все его заботы. Все это — просто помеха для ума, который должен научиться возвращаться в себя свободным и чистым. Полагаясь на чувства, он теряется, путается и сбивается с толку, втянутый в общение с тем, что пребывает в непрерывном изменении¹. Только сам по себе он может достичь чистого, вечного, бессмертного и неизменного — того, что для него родное. И так далее. Всем этим Платон показывает, что испытал глубокое влияние со стороны мистериальных религий с их *teletai*² и, в частности, орфических текстов и принципов, которые он применил к философии. Влияние признается в 69c–d:

И быть может, те, кому мы обязаны учреждением *teletai*, были не так уж просты, но на самом деле... их учение приоткрывает в намеке, что сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвящение... поселятся среди богов. Да, ибо, как говорят те, кто сведущ в *teletai*, «много тирсоносцев, да

¹ Интересно, что угождение телу, помимо того, что затрудняет познание, осуждается также как причина войны (66c). Войны ведутся за богатство, которое нам требуется только по причине нашей рабской покорности телу.

² Обычно переводимое как «посвящения», но это периодический, не «раз и навсегда», обряд. Английского эквивалента нет. Относительно смысла см.: Guthrie W. K. C. OGR, 201f.



мало Вакхов»¹, и последние здесь, на мой взгляд, не кто иной, как только истинные философы².

Он только что назвал мудрость (φρόνησις) *katharmos*, очистительным ритуалом, или полномочием на его проведение³; при этом постоянно повторяются слова, означающие чистое, чистоту и очищение. О лежании в грязи говорится у орфиков. То же относится к представлению о теле как темнице для души, приведенному здесь (62b) как объяснение (*logos*), даваемое в мистериях (ἐν ἁπορρήτοις). В мифе, кроме гомеровских черт, мы находим развилки и ответвления дороги в Аид, а в описании Тартара — словесные параллели с орфической поэмой. Учение о реинкарнации приписывается «древнему *logos*», как в «Меноне» (81a) оно исходит от жрецов, которые «представляют *logos*» в своих действиях⁴.

¹ Это гексаметрическая строка с одним изменением в порядке слов. Не каждый из толпы снаряженных жезлами последователей Вакха достигает священного экстаза, когда исполненный духом этого бога может назвать себя его именем. Βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθεῖς говорит μύστις в «Критянах» Еврипида (фр. 472 N.), и его «освящение» предполагает ритуальную чистоту жизни, а также участие в актах богослужения. О конкретно орфических ассоциациях данной строки см.: Guthrie W. K. C. G. and G., 312.

² Пер. С. П. Маркиша, с изменениями.

³ О значении *katharmos* см.: Т. II, 411f.

⁴ О грязи ср.: Государство, 363d; Guthrie W. K. C. OGR, 160, 194. О теле как тюрьме см.: Кратил, 400c (OGR, 156; G. and G., 311, прим. 3). О распутьях по дороге в Аид упоминается также в «Горгии» (524a), «Государстве» (614c). О повторении этого в представлениях, погребаемых с умершим посвященным, см. OGR, 176; о Тартаре и Kern O. Orph. Fr., 66 — OGR, 168f., и о реинкарнации как орфической идее — ib., 164ff. В OGR я попытался показать, что все эти принципы были представлены в орфической литературе и заповедях, но сейчас важен тот момент, что Платон был глубоко впечатлен мистериальными религиями с общим для них заверением, что «умерших ждет некое будущее и что оно, как гласят и старинные предания, неизмеримо лучше для добрых, чем для дурных» (пер. С. П. Маркиша) (63c). Насколько он обязан Элевсину, орфикам или друзьям-пифагорейцам, — не столь важно.



Получается, что Платон спокойно переносит на философов преимущества, обещанные мистериями тем, кто в них посвящен, из чего, однако, не следует, что он относился к ним с иронией или презрением. Здесь и в других местах его текст насыщен их языком о чистоте, святости и посвящении, а его концепция философа окрашена их концепцией посвященных. Следует признать их значительное влияние на его мысль, особенно это касается орфиков, столь подчеркнуто проявлявших враждебность к телу. С вашего позволения, процитирую самого себя¹:

Некоторые из самых замечательных мест в диалогах не производят впечатления, что он презирал тело, но подразумевают то, что, хотя душа и является высшим принципом и должна сохранять ведущую роль, душа и тело могут гармонично работать вместе. Тем не менее «Федон» пронизан неестественным орфическим дуализмом, столь категорично их разделяющим и видящим в теле одну лишь обузу, источник зла, очиститься от которого должна стремиться душа... Я бы даже назвал орфиков по крайней мере одним из факторов, обусловивших наиболее характерную часть платонизма — резкое отделение нижнего мира *sempsa* от высшего мира идей. Иногда приходишь в замешательство, видя, что это учение, которое само по себе естественным образом ведет к потере интереса к чувственному миру и к сосредоточению на высшем, вроде бы конфликтует с врожденным стремлением Платона эффективно вмешиваться в практические дела. На самом деле я убежден, что именно учение *hieroi logoi* направило стопы философа по пути восхождения из Пещеры к Свету дня, тогда как голос сердца самого Платона неотступно призывал его вернуться и помочь товарищам по заточению, по-прежнему скованным во мраке пещеры.

Вопрос о том, насколько верил в бессмертие сам Сократ, который здесь изображен столь страстным его

¹ OGR, 157. Об отношении Платона к орфизму см. также 238–244.

проповедником, относится к предыдущему тому (см. с. 721–728). Тем не менее можно вспомнить о примечательных языковых совпадениях с «Апологией», отмеченных на с. 730, вплоть до признания той возможности, что бессмертие есть иллюзия (Федон, 91b). Он не верит в него, как, по моему мнению, не верил и Сократ в «Апологии»¹.

Первое знакомство с идеями. Утверждению, что целью философа является избавление души от тела в этой жизни, сопутствует первое упоминание идей в таких выражениях (65d): «Утверждаем мы или нет, что существует „справедливое само по себе“, и прекрасное, и благое?» Симмий сразу соглашается, как и в том случае, когда Сократ описывает их как незримые и совершенно не воспринимаемые чувствами. Это применимо, продолжает он, к «величине, здоровью, силе и, одним словом, к *бытию* всего — что оно действительно есть». Чтобы попытаться установить об этом истину, мы должны быть готовы использовать чистый разум и только его. Вопрос о пределах и содержании мира идей возникнет позже. Здесь язык неясный, но примеры подсказывают, что это *качества*, существующие каждое в изоляции от всех остальных. Это существование в отдельности от их же частных проявлений подтверждается тем, что на вопрос, могут ли величина или здоровье восприниматься чувствами, мы должны, вероятно, столь же определенно ответить «да», как Симмий соглашается с противоположным. Также мы замечаем,

¹ Описание смерти в 64с как «отделения души от тела» (которое также встречается в «Горгии» (524b)) может отражать общепринятый взгляд, как говорит Хэкфорт (44, прим. 1). Оно может быть даже применимо к гомеровской душе, которая рассеивалась, как дым, или «унеслась с воплем». Но нужно ли говорить, что это не то, что подразумевали под бессмертием Сократ и Платон.



что их диапазон теперь выходит за пределы моральной и эстетической сфер¹.

Народная, или политическая, добродетель. В 69а–с есть высказывание об общепринятой концепции добродетели, которое уже я цитировал (с. 234), чтобы подчеркнуть контраст между конвенциональной, признаваемой софистами, и сократической моралью. Здесь она описывается как быть «храбрым из трусости и умеренным из невоздержности» (68d–e). Она не порок и не ведет к дурной жизни. Позже она характеризуется как «народная и политическая добродетель, которую они называют»²

¹ По поводу 74a9–b1 («Мы говорим, что существует такая вещь, как равное само по себе», наряду со справедливостью, красотой и благом самими по себе в 65d) и того, что следует далее, Экрилл (Ackrill J. L. Exegesis, 191f.) испытывает затруднение, поскольку «важно знать, „мы“ и „вы“ относятся к людям вообще или к тем, кто верит в идеи». Его разбор данного пассажа полезен, однако, хотя говорящие действительно верят в идеи, вряд ли правомерно задавать этот вопрос Платону, ведь его теория постепенно развивалась из того, во что вообще верят люди, и с этим связано совпадение терминологии в обоих случаях. Я уже отмечал (с. 115, 223 с примечаниями), что большинство людей ответили бы «да» на вопрос, «существует ли такая вещь, как справедливость». Аналогично, если спросить обычного человека, не философа (что могло бы случиться в ходе политической или экономической дискуссии): «Хорошо, верите ли вы, что *есть* такая вещь, как равенство?», — то он бы ответил: «Конечно верю: в противном случае я не мог бы даже утверждать, что две палки равны между собой». Платон взял эти явно житейские высказывания, следствия из которых никогда не продумывались теми, кто их делает, и хотел узнать, поскольку они, без сомнения, не бессмысленны, в каком смысле могут существовать справедливость или равенство, и, будучи Платоном, он заключил, что это должны быть метафизические сущности такого рода, как он здесь описывает. Другой философ в подобной ситуации мог бы решить, что эти утверждения только показывают, что существует правильное в силу общепринятости использование данных слов.

² Выделение курсивом кажется единственным способом передачи ἢν δὴ καλοῦσιν, поскольку слово «воистину (forsooth)» вышло из употребления, не оставив замены.



справедливостью и самообладанием, приобретенными посредством привычки и обучения не в духе философии»¹, и в своих фантазиях² о перевоплощениях тех, кто, не став совершенным благодаря философии, должен примириться со следующими жизнями на земле, Сократ видит ее последователей более удачливыми, чем остальные: «...они рождаются в виде общественных и безобидных тварей, пчел, ос или, может быть, муравьев, а впоследствии снова присоединятся к роду человеческому как воздержные люди» (82a–b). Это добродетель тех, кого презирал Калликл. Он и ему подобные за их упрямство и вожделения перерождаются в ослов, тираны же, которыми они восхищаются и кому завидуют, окажутся в телах волков и стервятников.

Аргумент от чередования (70cff., на который часто ссылаются по его греческому термину *antapodosis*), утверждающий, что «наши души существуют в других местах и возвращаются вновь сюда, рождаясь из умерших», в неизменном виде не удовлетворил бы Сократа, понимавшего бессмертие как бегство из тела, а не бесконечное повторное заточение в нем. Но затем он развивает наставления мистериальных религий. Душа философа, «как говорится о посвященных» (81a), очистившись в этой жизни, в момент смерти не оставляет при себе ничего телесного, но сразу отправляется «к незримому, божественному, бессмертному и мудрому» и навсегда освобождается из круга рождений, обретая покой от скитаний и злоключений. Подобно посвященному на табличке, погребаемой с ним в качестве пропуска к богам нижнего мира, он может теперь объявить: «Я вырвался из круга горести

¹ Подобно σωφροσύνη ἄνευ νοῦ из «Менона», 88b.

² Повторяющиеся εἰκός (81d5 и 6, e2, 82a 1 и 2, b5) могут оправдать такое ее название.



и скорби»¹. Схема детализируется в «Федре», где окончательное освобождение даруется душам, избравшим философскую жизнь три раза подряд (249а, с)².

Равенство и равные. Как уже упоминалось в связи с «Меноном» (с. 253f.), учение о припоминании зависит от существования идей, о которых здесь впервые говорится, что каждая существует как «особая вещь, отдельная от своих проявлений» (74а–с). В качестве примера предлагается равенство, что породило много трудностей. Обычно, не делая различия, на него ссылаются как на «равное само по себе» и «равенство» и противопоставляют равным физическим объектам, таким как палки и камни, потому что (а) оно всегда и с любой точки зрения равное, хотя палки, называемые равными, с другой точки зрения выглядят неравными³; (б) оно проявляет свой собственный характер в совершенстве, тогда как палки и т. п. всегда не дотягивают

¹ Относительно орфических связей *kúklos γενέσεως* и средств освобождения из него см.: OGR, 166. Цитата с золотой таблички, найденной в захоронении в Фуриях в Южной Италии (Kern O. Orph. Fr., 106, перевод OGR, 173).

² Фридлендер (Pl., III, 45) возражает, что *antapodosis* подходит к соотносительным понятиям, таким как больше или меньше, лучше или хуже, но не к прекрасному и безобразному, справедливому или несправедливому, которые являются абсолютными. Очевидно, что меньшая вещь может стать большей, но безобразная вещь не может стать прекрасной (вот вам и гадкий утенок). Как представляется, он перепутал частные проявления с идеями, и его ссылка на анонимное возражение в 103а–с доказывает противоположное тому, что он хочет. Философам будет интересна статья об *antapodosis* («Умирание») К. Дж. Ф. Вильямса в «Philosophy» (1969).

³ Мёрфи (Rep., 111, прим. 1) и Оуэн (SPM, 306, прим. 2) принимают τῷ... τῷ как средний род, управляемый ἴσα «равное одной вещи, но неравное другой». Существует также альтернативное прочтение τότε μὲν... τότε δέ, относительно которого см.: Tarrant D. // JHS, 1957, Pt. 1, 125.

до совершенного равенства¹. Пока все хорошо, однако равенство не есть свойство одной вещи, но отношение между двумя и более². Поэтому Платон говорит не только о «равенстве» и «равном самом по себе», но через несколько строк по-прежнему, в отличие от равных палок, о «равных самих по себе». Проблема заключается в том, постулирует ли Платон третий класс сущностей помимо идей и чувственных проявлений, отличающихся от идеи равенства тем, что их существует больше одного, а от равных чувственных вещей — своим абсолютным совершенством. Фактически Аристотель приписывает ему как раз такой взгляд (Метафизика, 987b14–18): «...помимо чувственно воспринимаемого и идей существуют как нечто промежуточное математические предметы, отличающиеся от чувственно воспринимаемых тем, что они вечны и неподвижны, а от идей — тем, что имеется много одинаковых таких предметов, в то время как каждая идея сама по себе только одна»³. Также в 997b1 мы читаем об «идеях и промежуточных предметах, рассматриваемых, по их словам, математическими науками»⁴. У геометров есть необходимость

¹ Хотя Платон и говорит, что равные предметы «желают» быть, как Равенство само по себе, но не дотягивают и не могут быть (*εἶναι*), как оно, будучи (*ἔστιν*) хуже, Дортер хотел бы нас убедить в том, что он имел в виду только то, что они выглядят не вполне равными (Phron., 1972, 204–207). Боюсь, я не могу с этим согласиться, как и не думаю, что это полезно для аргументации Платона.

² Это правда, как говорит Оуэн (SPM, 306, прим. 1), что *ἰσόν* используется в нереляционном смысле, фактически существует несколько вариантов. Сам я не обнаружил, чтобы оно использовалось для обозначения «средней величины», но оно также может означать «честный», «беспристрастный» или ровный (о грунте). Однако Платон так не использует его в «Федоне» (74aff.), говоря о палках и камнях.

³ Этот и следующий пассаж цит. (с изменениями.) по: Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. — Прим. пер.

⁴ Эти и другие пассажи из Аристотеля собраны Боницем в Rep., II, 160.



говорить об одинаковых треугольниках, о двух пересекающихся окружностях и так далее, и они не подразумевают зримые фигуры — начерченные или смоделированные; также и мы, когда говорим $2 + 2 = 4$, то не имеем в виду, что две коровы в точности равны двум другим коровам¹. Однако идея, «посредством которой», как он сказал бы, «все круги есть круги» и которую можно назвать «крутом самим по себе» или круглостью, очевидно, может быть только одна.

С опорой на свидетельство Аристотеля показалось бы естественным взять «равные сами по себе» именно так, как нечто промежуточное, хотя фактически их статус привел к дискуссии о «едва ли поддающихся исследованию пропорциях»². Чернис писал, что полное отсутствие промежуточного класса во всех диалогах «неоднократно было надежно доказано»³. Альтернатива, изначально предложенная Хайндорфом (ум. 1816) и оживленная в последнее время, состоит в том, что в особом случае равенства как по своей сути отношения между двумя или более вещами, «когда Платон спрашивает, „выглядит ли идея равенства равной или неравной“, подразумеваемое сравнение заставляет его поневоле использовать множественное число; не то чтобы он допускал существование не одной идеи равенства, но просто спрашивать, равна или неравна одна вещь, было бы чистой бессмыслицей»⁴. Когда он говорит:

¹ Ср. ниже.

² «zu einer kaum mehr übersehbaren Diskussion» (*Mittelstrass J. Mögl. v. Wiss.*, 428f.). И это было в 1965 г.

³ Riddle, 76. Он ссылается на две более краткие и более догматичные трактовки (Shorey P. *Unity*, 83–85 и Robinson R. *PED*, 2f., 192, 197) и считает подробную и хорошо продуманную аргументацию Харди (Study, VI), который всесторонне и тщательно разбирается со своими оппонентами, «неудачей» (эти исследователи рассматривают вопрос в том виде, как он ставится в «Государстве», а не в данном пассаже).

⁴ Арчер-Хайнд (ad loc.) в продолжение Хайндорфа, которого он цитирует дословно. Это по крайней мере так же ясно, как более



«Казались ли когда-нибудь тебе равные сами по себе неравными или равенство — неравенством?» (74c1), — то последние три слова только повторяют, объясняя первую часть предложения.

Защитники промежуточного класса на удивление нерешительны. Равные «могут быть только математическими объектами», но в то же время «очень непохоже», чтобы Платон сформулировал учение о математических объектах как промежуточных между идеями и чувственными проявлениями! Равные сами по себе, «поскольку они существуют во множественном числе, не могут быть идеей равного», и «логика сравнения», приводимого в «Государстве», требует наличия промежуточных сущностей; тем не менее в этих пассажах Платон «на грани» их признания, но так и не признает¹. Это выглядит, по сути, неопределенностью. Сильнейший аргумент относительно тождественности «равных самих по себе» идее «равенства» приводит Властос (SPM, 288): исходя из предпосылки, что *равные сами по себе* никогда не бывают неравными, а равные чувственные объекты иногда бывают, Платон заключает, что чувственно воспринимаемые равные — не одно и то же, что *равное само по себе*. Поэтому он должен был

поздние утверждения Кромби (EPD, 302f.) и Ведберга (PPM, 94–99). Гич кратко высказывает это в SPM (270) Аллена, а Оуэн подкрепляет тот же вывод другим аргументом в *Ar. on Dial.* (114f.). Решение Властоса (SPM, 289, с дополнительным примечанием на с. 291), что множественное число может быть использовано в таких случаях *в общем смысле (generally)*, например, что τὰ δίκαια = τὸ δίκαιον = δίκαιοσύνη, не подкрепляется примерами, которые он цитирует. Так, «Государство» (520c5–6), очевидно, означает «мы узрели истину о справедливых и несправедливых действиях», а именно, что они — несовершенные воплощения идеи. (Блак это понимал: Phron., 1957, 118, прим. 1.)

¹ Hackforth R. Ph., 69, прим. 2 (и аналогично Bluck R. S., 67, прим. 3), Ross W. D. *Metaph.*, 1, 167f.; PТИ, 22, 25 (с. 60 вряд ли с ними согласуется). По поводу Росса см. комментарии Харди в *Study*, 52. Большинство ученых отсылают к явно похожему примеру αὐτὰ τὰ δμοία в «Пармениде» (129b).



считать «равные» и «равное» не более чем вариантами выражения одного и того же. Разумеется, это не окончательный вывод. Чувственно воспринимаемые вещи, как мы знаем (74d), пытаются, но не могут достичь совершенства идеи¹. Если существуют совершенные случаи идеи, то скопировать их совершенство означало бы скопировать идею. Не следует также игнорировать ту особенность *mathematica*, что существует бесконечное разнообразие умопостигаемых случаев (скажем, кругов) каждой идеи (круга самого по себе). Это не так в отношении «твердого» или «красивого». Есть их идеи, но нет совершенных случаев, которые в то же самое время не были бы причастны противоположному². Изучив противоречащие друг другу взгляды, я не думаю, что вопрос может быть окончательно решен, и, возможно, сам Платон не знал ответа, когда это писал. Если бы пришлось выбирать, тогда, принимая во внимание, что равенство здесь используется только как пример идей вообще (75c–d), весы склонились бы немного в пользу того заключения, что, упоминая «равные сами по себе», Платон здесь не имел в виду какой-либо «промежуточный» класс между идеями и чувственными вещами³. Это, конечно, не решает вопроса о том, следует ли их вообще искать в диалогах, поскольку спор даже в большей степени сосредоточен на сравнении с разделенной линией в «Государстве»⁴.

¹ Статья Гослинга «Similarity in Phaedo 73bff.» (Phron., 1965) не убедила меня в обратном.

² Ср.: Гиппий больший, 289c (см. выше), Государство, 479 a–b; и по поводу пифагорейских ассоциаций этих идей — с. 373–374. Блак (Phron., 1957, 117) оппонирует Властосу на других основаниях.

³ См. также серию статей Милса, Блака, Хейнса и Риста в Phron., 1957, 1959, 1964, и Таррант в JHS, 1957 (I). Это заключение (предварительное) Ведберга (PPM, 98).

⁴ См. ниже. Ценный вклад в проблему равенства в «Федоне» — это превосходная статья М. Брауна «The Idea of Equality in the Phaedo» (AGPh, 1972). Он предлагает убедительное



Anamnesis и чувства. С теорией познания как припоминания мы встретились в «Меноне», на которого есть вполне очевидная ссылка при упоминании «правильной постановки вопросов» в 73а. Второй аргумент в пользу этого — новый¹, а именно, что мы получаем свое знание идей в этой жизни посредством знакомства с чувственными проявлениями, которые их напоминают, но что сходство никогда не бывает полным. По мере того, как в сознании заново возникает знание идеи, мы признаем чувственный объект ее несовершенной копией, причем нельзя сказать «х есть несовершенная копия у», если человек заранее не был знаком с у (74d–e). Я нигде не нахожу того, что Корнфорд называет «тем утверждением, что мы выносим такие суждения, подразумевающие знакомство с совершенным равенством, как только начинаем пользоваться нашими чувствами», то есть во младенчестве (Princ. Sap., 52). Напротив, в 75e Сократ говорит, что при рождении мы потеряли то, что сохраняли до него, и что позже, используя свои чувства, мы восстанавливаем знание, которым некогда обладали, в процессе, справедливо называемом припоминанием. Это процесс, и он требует времени, причем многие люди его так и не завершают (Государство, 476bff.).

объяснение в терминах современной математики со специальной ссылкой на определение равенства, принадлежащее Брайсону (τὰ τοῦ αὐτοῦ μεῖζονα καὶ ἐλάττωνα ἴσα ἐστί), и его попытку найти квадратуру круга методом исчерпания, строя одну серию многоугольников внутри него и другую серию снаружи. Многоугольники всегда приближаются к равенству с кругом, и «равное» определяется заключением его между двумя пределами — большим и меньшим.

¹ Однако согласуется, как я полагаю, с другим или согласован внутренне, как утверждает Галли (CQ, 1954, 197f.). В «Меноне» не только именно чувственный опыт рассматривания чертежей позволил мальчику давать правильные ответы; без чертежей даже не могли бы быть заданы вопросы. Также «Федон» и не подразумевает, «что чувствам надо всегда доверять». См.: Hackforth R. Ph., 75f.



Такой была последовательная точка зрения¹ Платона, к которой в «Тимее» (43cff.) он добавил полунаучное объяснение в терминах турбулентных движений души, когда ее вновь увлекает телесный поток.

В таком случае чувства, пока мы заключены в тела, направляют наши первые шаги в сторону восстановления идей, при условии, что, обладая философским умом, мы используем их правильно и, о чем нами уже говорилось, отбрасываем как можно скорее, чтобы дать возможность уму действовать самостоятельно. В отличие от других, я не вижу никакой предосудительной непоследовательности по сравнению с предыдущей дискредитацией тела и его чувств. Философ будет «по возможности» (64e5) покидать тело, он будет «по возможности» (66a3) освобождаться от глаз и ушей и искать истину одним только умом, зная, что чувства обманчивы и что реальность никак нельзя увидеть глазами; но, зная также, что душа не может быть полностью очищена от тела в этой жизни², он должен начинать с ограничений всего воплощенного. Дети не могут быть философами, философами не рождаются, но становятся благодаря собственным усилиям. Они пребывают на противоположном полюсе относительно обычного чувственного человека, прислуживающего телу вместо того, чтобы его сдерживать, и чувства которого его обманывают, если он верит в реальность того, что они ему преподносят.

Простая, а не сложная psyche. В 78bff., приводя доводы в пользу того, что душа не рассеивается в момент

¹ Ср.: Теэтет, 186b–c: «...людям и животным от природы присуще с самого рождения получать впечатления, которые через тело передаются душе, а вот размышления о сущности и пользе всего этого появляются с трудом, долгое время спустя, после многих стараний и учения, если вообще это приходит» (пер. Т. В. Васильевой).

² Вот почему истинно судить ее можно после смерти судей и подсудимых: Горгий, 523d.



смерти, Сократ утверждает, что скорее рассеивается сложное, а не простое. Это недостаточно убедительный аргумент, и на самом деле слова «сложный» и «простой» никогда не используются при попытке показать, что душа принадлежит к незримому и неизменному миру. Я обращаю здесь на это внимание потому, что вопрос о том, является ли *psyche*, с точки зрения Платона, простой или сложной, еще будет повторяться в других диалогах, где он вроде бы делит ее на «части». Возможно, он даже делает это в «Горгии» и, несомненно, в «Государстве». Нам понадобится рассмотреть «Федр», «Тимей» и «Законы», прежде чем можно будет судить о том, придерживался ли он всю жизнь одной и той же психологии. Тем временем можно взять на заметку, что в «Федоне» *psyche* проста и элементарна, синонимична интеллекту, а эмоции и желания (66с), равно как и чувственное восприятие, приписываются телу. Это хорошо показано в 94b, где как пример сопротивления души телу приводится испытывающий жажду человек, сдерживающий позыв ее утолить, тогда как в «Государстве» (439с) то же самое служит примером противостояния одного элемента души другому.

Душа и гармония (85eff.). Возражение Симмия, что, возможно, душа есть *harmonia* телесных частей и потому не способна пережить распад тела, и связь этой идеи с пифагорейством обсуждались в т. I (518–521)¹. Приводя в качестве аналогии *harmonia* лиры, то есть прибегая к сравнению не только с формулой или пропорцией, объединяющей материальные элементы, но и с *мелодией* (причем оба смысла *harmonia* были вполне устоявшимися), Симмий подводит себя под ответ, которым Сократ не воспользовался. По словам Симмия, он мог бы сказать, что *harmonia* незрима, бестелесна

¹ Э. Франк приписал это учение Демокриту, но по этому поводу см.: Bernhardt J. P. et le Mat. Anc., App. III, 212–214.



и божественна и потому должна пережить сложное, земное тело лиры (85e–86a). Несомненно, так сказать можно, потому что она действительно бестелесна, божественна и невидима, как душа, и может получить новую жизнь в человеческом голосе, свирели или другой лире. Аналогию с мелодией вполне мог использовать сам Сократ.

Этический аргумент против Симмия, высказавшего необычную идею гармонии внутри гармонии, проанализирован Хэкфортом¹. Роковой шаг сделан в 94a: каждая душа в такой же мере душа, как и любая другая, то есть если душа есть *harmonia*, то она не терпит никакой дисгармонии, поэтому каждая душа должна быть в равной мере *хорошей*, не допускающей никакого зла, что не соответствует истине. В таком случае Симмий, по существу, воспроизвел учение Алкмеона и авторов медицинских трактатов, что душа (жизнь) зависит от равновесия в теле физических противоположностей (влажного и сухого, холодного и горячего и т. п.). При этом, как говорил Алкмеон, нарушение этого равновесия приводит к болезни, а не к пороку. Аргумент Симмия покоится на том же допущении². Платон, наверное, бессознательно, здесь и в других местах³ достигает своей цели за счет принятого без возражений отождествления *psyche* как квазимеханической оживляющей силы — той, которая (как он говорит в «Федре»), будучи самодвижущейся, передает способность к движению

¹ 92e–94b; Hackforth R. Ph., 118–120. См. также: Hicken W. F. // CQ, 1954.

² Относительно Алкмеона см.: Т. I, 408. Есть поразительные лингвистические совпадения. И там, и там упоминается горячее, холодное, влажное и сухое, и ср.: Федон, 86b–c: *κράσις... αὐτῶν τούτων... ἐπειδὴν... μετρίως κράθῃ, с Alcм. фр. 4 (via Aëtius) ἦν δὲ ὕγειαν τὴν σύμμετρον τῶν ποικίλων κράσις.*

³ Особенно в аргументе, выводящем бессмертие из «особого зла» каждой вещи — Государство, 608eff. Хотя в «Горгии» (477b) проводится различие между «злом тела» как болезнью и злом *ψυχῇ* как порочностью.



другим, и душой как тем, чем она была для Сократа: моральной и разумной личностью¹. Вряд ли более убедительно согласие в 92е–93а с тем, что *harmonia* или любая другая композиция не может быть определена или вести себя иначе, чем элементы, из которых она состоит, и что в силу этого, поскольку душа (или ум) проявляет определенную независимость от тела, она не является результатом комбинации телесных частей. В физическом мире существует много структур, производящих в соответствии с пропорцией, в которой соединены их компоненты, результаты, невозможные для компонентов по отдельности или скомбинированных по-другому.

Возражение Кебета и необходимость телеологического объяснения. Сократ дважды резюмирует возражение Кебета после того, как тот его высказал, чтобы обеспечить его доскональное понимание (86е–88b, 91d, 95b–d), и здесь наступает кульминация всей диалектической части диалога, создавая необходимость, как сказано, предпринять «общее исследование причины возникновения и исчезновения» (95е). Это побуждает Сократа вначале затронуть свою интеллектуальную автобиографию, описав собственное паломничество в поиске истинных причин². Разочарованный в натурфилософах³, даже Анаксагоре, потому что они только сообщали ему, как возникают вещи, но не почему, он отвернулся от природы, чтобы найти истину в *logoi*. Как он поясняет на примерах, его удовлетворило бы только телеологическое объяснение, и, возможно, его самая поразительная гипотеза (хотя никогда не признанная

¹ Об этом см.: Crombie I. M. EPD, I, 316–318.

² Вопрос о ее исторической достоверности обсуждается в т. III, 635–640.

³ Авторы различных научных теорий, о которых идет речь, в основном известны, и можно легко их найти в комментариях Арчер-Хайнда, Бёрнета или Блака.



таковой) заключается в том, что все возникает с определенной целью и направлено на достижение абсолютного блага как реально существующего образца. Автобиография вновь обращается к отношениям между знанием и мнением (96b). Одна из отброшенных Сократом проблем эмпириков состояла в том, возникает ли знание из чувственного восприятия, через промежуточные стадии памяти и убеждений, когда убеждения приобретают твердость. Это звучит как учение, изложенное в «Меноне» (97e–98a), но там память «обеспечивалась» пониманием «причины», приравненным к припоминанию идей и их каузальной функции. Если мы не используем чувства просто как указатели на идеи, наши мнения остаются неподтвержденными мнениями, а не знанием (ср.: Филеб, 38b). Поскольку Аристотель отверг платонические идеи, то закономерно обнаруживается, что его рассуждения о происхождении знания в основном совпадают с теми, которые здесь отвергаются (см.: Аналитика вторая, 100a3–8; Метафизика А, гл. 1.).

Причина и aitia. Учитывая, что весь раздел посвящен причинности, важно понимать значение существительного *aitia* с его прилагательным *aitios*¹. Мы переводим его как «причина», но спектр значений был шире. Довольно часто это означало человека, который был виновен или достоин осуждения за преступление, и вообще все, что в любом случае несло *ответственность* за существование некоторой вещи или за совершение действия. Аристотель подразделил данную концепцию на четыре (использовав также средний род *aition*), ко-

¹ См. также: Vlastos G. Pl., I, 134–137, которому я, однако, полностью не следую. Например, я считаю значительным преувеличением говорить, что «сам по себе факт, что в нашем пассаже Платон говорит об идеях как *aitiai*, никак не свидетельствует — не будучи даже свидетельством *prima facie* — о его желании, чтобы они были причинами».



торые все необходимы, если нечто должно возникнуть (в отличие от *быть* вечно). Во-первых, есть «то, из чего» это возникает, его материал: не может быть статуи без бронзы, глины или мрамора. Во-вторых, деятель: нам нужен ваятель. В-третьих, форма, или образец, дальше всего отстоящий от нашего представления о «причине». У скульптора есть модель, будь то натурщик или внешний предмет, или по крайней мере мысленный образ того, что он хочет создать. Причем модель предшествует процессу создания. В природе (которая как раз и интересует Аристотеля), чтобы произвести на свет ребенка, должен существовать взрослый человек: курица раньше яйца¹. В-четвертых, есть «конечная причина» или поставленная цель. Творение мотивировано. Может иметься вдоволь древесины и плотник с идеей стола в голове, но если он его не захочет, будь то для собственного использования или на продажу, то стола не будет. Таким образом, есть четыре вида причинности: материальная, действующая, формальная и целевая (для Аристотеля — телеолога, как и для Платона, — конечная причина существовала и в искусстве, и в природе). Одна и та же вещь может быть причиной или следствием в зависимости от модели, на которую мы ориентируемся. Если человек совершает прогулки по предписанию врача, значит они есть причина (действующая) здоровья, полученного в результате; но равным образом здоровье, которое он надеется приобрести, есть причина (конечная) его прогулок. Было бы естественнее сказать «их резон», однако нельзя отрицать, что поставленная цель есть причина действия.

¹ Метафизика, 1049b19–27 и т. д. Актуальность во временном отношении, равно как и логически, первична по отношению к потенциальности во всеобщем смысле, однако не в индивидуальном. Поскольку Аристотель верил в то, что мир существовал всегда и виды не эволюционировали, то загадка курицы и яйца его не волновала.



Идеи как причины. Платон признавал, что его предшественники отстаивали тот или иной аспект причинности, но, не обладая аристотелевской страстью к классификации, он лишь принимал что-то как «реальную» *aitia* и просто отклонял остальные как «то, без чего причина не может быть причиной». Сократ не мог бы сидеть на своем тюремном ложе без костей и сухожилий, но не они были причиной, по которой он там сидел (99b)¹. Натурфилософы (то есть, в частности, милетцы) довольствовались, с точки зрения Аристотеля, только материальной причиной. Несмотря на то что, возможно, было бы нечестно обвинять их в игнорировании причины действующей (т. I, 162f.), их, несомненно, не интересовала никакая формальная или конечная причина. Даже Анаксагор использовал «Ум» как только действующую причину (т. II, 458f.). Для Сократа подлинная причина должна быть «конечной», *telos*, или представляемой целью, и, согласно Платону, он обнаруживает ее в идеях, которые соединяют в себе формальную и конечную причины. В его собственном случае причиной (мотивом) его смирения с приговором было, разумеется, его следование *tò dikaion*, справедливости (ср.: Критон, 48с–49а). С обычной добродушной иронией он характеризует свои действия как «второстепенный курс»² — выражение, которое Платон никогда не

¹ Нашим современникам снова и снова приходилось делать это различие между необходимыми условиями и причинами. Это есть в выдержках из Бенна, Петерса и Броуда в *Edwards P., Pap A. Mod. Introd.* 196f., 208. Они, однако, не упоминают телеологию и еще менее вероятно, что усматривали ее в природе помимо человека.

² Точный смысл фразы *δεύτερος πλοῦς* вызывает сомнения. Согласно Менандру (фр. 241, Koch), это означало братья за весла, когда стихал ветер, — более медленный и трудоемкий способ достижения цели. Альтернативно это могло значить промахнуться и довольствоваться второсортным, и именно это оно и означает в других местах у Платона и Аристотеля (*Платон. Политик*, 300с; *Филеб*, 19с; *Аристотель. Никомахова этика*, 1109а34; По-



позволил бы ему всерьез применить к учению об идеях. Это становится ясно, когда он возражает против собственной аналогии между *logoi* и отражениями на том основании, что тот, кто изучает реальность с помощью мыслительных процессов, видит ее не менее непосредственно, чем эмпирический наблюдатель. То, что идеи есть формальные причины, отвечающие за характер порожденной вещи, заложено в их имени и бесконечно повторяется в диалогах, а то, что они суть конечные причины или предполагаемые цели, совершенное Бытие, к которому все становящееся стремится изо всех сил, но никогда не достигает, было показано в 74d–e¹.

литика, 1284b19). Я склоняюсь к первой интерпретации (вместе с *Matthews G. P.'s E.*, 59f.). Этот вопрос теряет смысл, если считать, подобно мне, что фраза здесь используется иронически, однако это вызвало массу дискуссий. Для начала см.: *Goodrich W. J.* // CR, 1903 и 1904; *Murphy N. R.* // CQ, 1936; *Bluck R. S. Ph.*, suppl. прим. 11 и 16 и там же ссылки. Среди тех, кто утверждает, что «второстепенный» — это не ирония, — *Murphy N. R.* (42), *Archer-Hind R. D.* (Ph., App. II), *Ritter C.* (Essence, 370), *Ross W. D.* (PTI, 234f.), *Cherniss H.* (ACPA, 451, прим. 395), *Hackforth R.* (Ph., 137, 146). Некоторые из них полагаются на 99c8–9, который, однако, я понимаю просто как то, что раньше Сократ отрицал телеологическую причину, пока придерживался методов натурфилософов и Анаксагора. Глаголы стоят в аористе, но ученые продолжают переводить (как Властос в Pl., I, 138, прим. 15) «I have been denied... and have failed» (как будто ἐστέρηται... οὐδὲ τέ εἰμι). Бёрнет (ad loc.) был одним из тех, кто утверждал, что «Сократ ни минуты не верит, что метод, который он собрался описать, есть *pis aller*». Я согласен.

¹ То, что, с точки зрения Платона, идеи не должны обеспечивать телеологическую причину, как недавно писали Властос (Pl., I, 138, прим. 15, 141f.) и Бёрдж (*Burge E. L. Phron.*, 1971, 1, прим. 2), вероятно. Ср. также с доводами Кромби (EPD, II, 165–169). Роуз в «Monist» (1966) говорит о них как о формальных, но не конечных причинах, словно Платон уже держал в уме аристотелевский систематический анализ. В любом случае Аристотель сам учил, что в природном порождении формальная и финальная причины объединяются (см. т. I, 413): его главная критика в адрес идей заключалась в том, что им недоставало действительно элемента (Метафизика, 991a8–11).



Сократ у Платона продлил свои размышления в область математики. Когда 8 становится 10, происходит ли это *потому, что* (διὰ τὸ) к ним прибавляется 2? Длиннее ли двухфутовый предмет футового *потому, что* превосходит его на половину своей длины? Является ли причиной того, что 1 становится 2, то, что одно *сближается* с другим? Здесь мы далеки от чего-либо такого, что назвали бы причиной *мы сами*, и Властос (I. с., 131, пользуясь примером, взятым не у Платона) горячо протестует против использования в переводах «причины». Однако *aitia* на самом деле по-прежнему означает то, что ответственно за ситуацию, и Платон вспоминает о временах, не столь давних, когда математика была таинством и достаточно глубокие умы еще испытывали затруднения при отделении математического числа от физических объектов¹. На этой стадии не выглядел абсурдным вопрос о том, что заставило одну корову стать двумя, когда в поле к ней подошла другая. Ничего нового не возникло, и фактически именно потому, что они сблизились, мы можем теперь называть их двумя. Многие, кроме Сократа, должны были этому удивляться. «Пока каждая из них стояла отдельно от другой, она оставалась единицей и двух тогда не существовало, но вот они сблизились, и я спрашиваю себя: было ли их сближение ответственным (*aitia*) за возникновение двух?»² (97a). Он собирается выйти за пределы этих несколько простоватых воззрений.

От физических объектов к *logoi*. То, что он принял, соотносится с наставлением Парменида оставить зрение, слух и другие чувства и «судить посредством *logos*», разума³. Его метод состоял в том, чтобы

¹ Относительно этой черты раннего пифагорейства см. т. I, 379f., 397f., 403–413; и о путанице физических *aitiai* с логическими: *Vlastos G. Pl.*, I, 152–156.

² Пер. С. П. Маркиша, с изменениями.

³ Парменид, фр. 7.4f. Это наилучший ключ к смыслу данного слова в 99e5, противопоставленного, в данном случае, наблюде-



«положить» (100a3, b5) в качестве предпосылки то, что выглядело бы самой несомненной всеобщей истиной, и посмотреть, что из нее следует, и этой выбранной предпосылкой было существование идей и их каузальная функция в качестве того, «посредством чего» чувственные объекты приобретают свои свойства¹. В этом он убежден, хотя и не готов утверждать то, как это происходит, следует ли описывать это как присутствие, связь или что-то другое². Поскольку Сократ находится среди друзей, полностью разделяющих данную предпосылку (65d), ему нет необходимости проводить исследования, которые полноты ради он также описывает (101d3–102a2)³. Простейшее определение этого

нию естественных феноменов. Поскольку мы не можем использовать «причины» в том же самом смысле [англ. *reason* означает как «ум» и т. п., так и «причину», «резон». — Прим. пер.], то, что Платон применил множественное число, привело к разнообразию переводов: «утверждения (propositions)» (R. Hackforth, K. M. Sayre), «определения (definitions)» (R. S. Bluck), и то и другое или «суждения (judgements)» (J. Burnet), «объяснений, определений или понятий (accounts, definitions or concepts)» (I. M. Crombie). Не «определения (definitions)» или «аргументы (arguments)», но «высказывания (statements)» или «утверждения (propositions)» (Ross W. D. PTI, 27). «Теории» в противовес «фактам» (Murphy N. R. Rose Tredennick) — довольно удачно. Лучший вариант — «сфера разума (the domain of reason)» (B. Jowett). То, что то же самое слово немногим далее используется в другом из его многих смыслов, не волновало бы грека и не должно беспокоить нас (Арчер-Хайнд полагал, что смысл можно понять только после изучения «Государства» (506–518)).

¹ 100d: τῶ καλῶ πάντα τὰ καλὰ καλὰ. Так уже в «Гиппии большем» (287c): ἀρ' οὐν οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῶ καλῶ ἐστὶ καλὰ; показывая преемственность между сократической и платонической мыслью. О дательном падеже см. выше.

² В «Метафизике» (991b3) и «О возникновении и уничтожении» (335b9) Аристотель прямо ссылается на это место, критикуя Платона за игнорирование действующей причины, и, как и Платон здесь, он связывает теорию идей с ἡ ἐν τοῖς λόγοις σκέψις (987b31).

³ Современных сочинений о «гипотетическом методе» в «Федоне» очень много. В качестве введения см. следующие: Robinson R. PED, ch. IX; Hackforth R. Ph., 136–146; Bluck R. S. // Phron.,



«гипотетического метода» заключается в его дедуктивности: отвергнутые же «Сократом» эмпирические методы были индуктивными. Однако Аристотель приписывал реальному Сократу как раз индуктивную аргументацию. Противоречит ли ему здесь Платон? В смысле акцента — возможно, однако (а) хотя в диалогах, которые вполне обоснованно можно называть сократическими, нам и преподаются уроки по выведению универсального из большого количества частных случаев (или, скорее, рода из конкретных видов), все же принимается, что общая идея существует, и как раз *посредством нее* частные случаи есть то, что они есть: мы хотим ее определить, а не доказать, что она существует; (б) индукция и дедукция не исключают друг друга, но выступают двумя сторонами единого процесса. Исходная предпосылка выбирается не случайным образом, но в силу веры человека в ее обоснованность, однако где взять основания, если не из опыта, независимо от того, выдвинут или нет ясно и формально индуктивный аргумент? Собственные индуктивные умозаключения Сократа относились к элементарному типу, возможно, лучше всего определяемому как аргументы по аналогии¹, и восходящий процесс от частных проявлений к идеям полностью развернут в «Пире». Акцент Платона на дедукции, как предположил Бёрнет (по поводу

1957; Huby P. M. // Phron., 1959; Sayre K. M. PAM, 3—40; Matthews G. P.'s E., 29—33. Трудно сделать выбор между интерпретациями, но я нахожу ясным рассказ Хэкфорта и полезным его сравнение с «Меноном» (более кратким у других). Хьюби делает ценный вклад, связывая его с более ранней рекомендацией Симмия (85c—d) «изучить или открыть вещи, как они есть, или, если это невозможно (как сказал Сократ, что методами натурфилософов он не смог ни открыть причины, ни узнать их от другого, 99c—d), — выбрать лучший и наименее спорный из человеческих *logoi*, использовать его как плот и не покидать его всю свою жизнь» (однако см. также: Patterson P. L. P. on I., 91—106.)

¹ О сократической индукции или аналогии см. т. III, 642—650, особенно вторую цитату из Росса на с. 646.



100a3), может объясняться его интересом к геометрии и продолжением его методов за пределами математической сферы¹.

Имманентные идеи. В 102d нам говорится, что помимо трансцендентной идеи («высоты самой по себе») есть «высота в нас», которая, подобно своему внешнему аналогу, не может быть не чем иным, как высокой (102d–e), хотя высокие индивидуумы также могут быть низкими² (это относительные термины), приняв противоположную идею. Являются ли эти имманентные идеи отдельным онтологическим классом или просто известные идеи проникают в частные проявления? Даже если оба взгляда связаны с трудностями, вряд ли можно сомневаться в том, что верно второе³. Уже в «Лисиде» (217d, с. 151) за качества частных проявлений отвечало *присутствие* идей и *обладание* ими. Хэкфорт выделял их как отдельные сущности, применяя прописную букву для внешних Идей и строчную — для имманентных, хотя он определяет имманентные как «признаки, которые... могут [sic] *приближаться* к конкретным предметам и пребывать в них» (Ph., 150, прим. 1). Курсив его, но если идеи могут (очевидно, им нет в этом необходимости!) *приближаться* к конкретному предмету, то они должны существовать вне его. Блак, также отличавший имманентные качества как *копии* (курсив его) идей, выдвинул более серьезное возражение против их тождественности, указав, что Платон

¹ Об этом интересе см. выше.

² Эта мысль об индивидууме, демонстрирующем противоположные качества, также высказывалась в сократических диалогах и принадлежала, вероятно, Сократу. Ср.: Гиппий больший, 289c, и выше.

³ Как O'Brien D. // CQ, 1967, 201f. Он считает, что термин «имманентная идея» вводит в заблуждение и сбивает с толку, однако трудно дать иное имя тому, что сам Платон называет τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος и т. д. На с. 201, прим. 1, он приводит список ученых, рассматривавших имманентные идеи как отдельный класс.



говорит о них как о «или отступающих, или гибнущих», а идея погибнуть не может¹. Если это отступление от нормы, то умножение сущностей (еще один класс «промежуточных») без дальнейшего объяснения было бы еще страннее. Утверждение о «присутствии или связи» идеи как наделяющей частное проявление своим качеством (100d) может быть неопределенным, но оказалось бы совершенно бессмысленным, если не предположить, что идея сама присутствует в вещи. Двойственность «идей самих по себе» (или «в природе», 104d5) и «идей в нас» (или других конкретных объектах) приобретает значение в дальнейшей дискуссии, но не повторяется в других диалогах.

В «Пармениде» (130b) (часто цитируется как параллельное место), просто делается уже известное различие между идеями и частными проявлениями: «...различение, о котором вы толкуете, — говорит Парменид, — что есть, с одной стороны, сами идеи, а с другой стороны, вещи, которые им причастны». Объяснение, которое дальше следует, может быть только объяснением этой двойной классификации, и «подобие,

¹ Bluck R. S. Pl., 17f., 192. В. Вердениус (Mnem., 1958, 232f), аргументируя против Хэкфорта и Блака, этого не учитывает. Властос также убежден, что идеи и имманентные свойства «онтологически различаются» (Pl., I, 139–141). Сам же я думаю (вопреки многим комментаторам), что Платон, руководствуясь своей военной метафорой, включает все логические возможности, не склоняя нас к тому предположению, что идея когда-либо гибнет. Более того, упоминание обеих альтернатив имеет то преимущество, что обе применимы в случае физической субстанции, такой как снег, который будет введен потом. Кстати, я должен исправить ложное впечатление, созданное Властосом, когда на с. 142 он полагает, что идею не требуется иллюстрировать примером. Говорить об «идее идеального полиса» — это, с платонической точки зрения, нонсенс. Есть идея полиса, которая как раз иллюстрируется (несовершенным способом, как любая иллюстрация какой-либо идеи) каждым полисом. Что же касается идеи *chiliagon*, то нет резона полагать, что такая вещь когда-либо вообще приходила Платону в голову.



которым мы располагаем», соответствует примерному равенству двух одинаковых на вид палок, где никто не заподозрил третий онтологический уровень. Здесь «высота в нас» чисто высока, не допуская никакой примеси своей противоположности, и поэтому (можно подумать) никоим образом не является несовершенной. Росс, однако, предположил, что имманентные качества сами являются несовершенными копиями, и уже недавно Рист писал, что величина в частном проявлении «онтологически ущербна». Позже он добавил, что «белизна есть причина белого в частных проявлениях белого. Это не сама белизна в частных проявлениях»¹. Хотя в «Федоне» говорится, что благодаря своему присутствию в частных проявлениях идея может действовать как причина.

Принимая во внимание, что самому Платону еще не вполне мог быть ясен этот момент, максимальное приближение к его мысли на данной стадии представляется следующим. Белизна есть умопостигаемая (незримая) идея². Когда она входит в материальный объект (например, лицо) ее комбинация с телом производит видимую белизну, несовершенную имитацию трансцендентной идеи в единственной среде, в которой материальные объекты могут ее отразить. Лицо, никогда не бывшее совершенно белым, может стать красным, «приняв» (Федон, 102d–e) красноту вместо белизны, но

¹ Ross W. D. PTI, 30; Rist J. M. // Philol., 1964, 221, 223. Аналогично Корнфорд говорит (P. and P., 78), что высота в человеке «не свободна от каких-либо изменений», что прямо противоречит тому, что Сократ говорит в «Федоне». Это ее обладатель не свободен от изменений.

² Ср. с противопоставлением цвета или очертаний [предметов. — Прим. пер.] их οὐσία в «Кратиле» (423d–e). Учредитель имен не будет имитировать их чувственно воспринимаемый вид — это занятие художника, но попытается выразить недоступную для чувств сущность. Подобные вещи характеризуются в «Тезтете» (186b) как постигаемые одним умом, а не чувствами.



белизна, «сама по себе» или в нас, будет всегда сама собой и ничем другим.

Вполне может быть, что Платон сам еще не вполне уяснил себе следствия «присутствия или связи» идеи с частным проявлением. Данную позицию он сам критикует в «Пармениде», и нелишним будет вспомнить, что в данном случае Сократ в последний день своей жизни общается с группой сопереживающих друзей. Его веру не следует подвергать суровой проверке со стороны гостя из Элеи или отца самого элейского учения. Как верно понимал¹ Аристотель, теорию идей в том виде, как она использована в «Федоне», нельзя выразить, не прибегая к поэтической метафоре. Говорить о ее «методологической стерильности для естествознания» (Vlastos G. Pl., I, 164) неуместно. Сократ пытается не оказать помощь ученым, но поддержать в себе и своих друзьях веру в бессмертие души. Несмотря на то что Аристотель, возможно, больше взял от Платона, чем хотел бы признать, здесь — зародыш его учения о материи, форме и конкретном (или составном, σύνθετον) объекте, с той оговоркой, что он вернулся к сократическим воззрениям на форму как только имманентную. В частности, это становится ясно из ответа кому-то, задавшему вопрос в 103a–с, где проводится различие между самими противоположностями и вещами, которые их содержат². Именно противоположности не могут превращаться друг в друга. Так что для Аристотеля конкретные вещи должны со-

¹ Метафизика, 991a20. Военная метафора идей — наступающих, «удерживающих свои позиции» или отступающих — часто комментировалась, и можно согласиться с Таррант, когда она говорит о «самых грубых пространственных концепциях», которые она привносит (H. Maj., lvii).

² Отметим, что в вещах присутствуют сами противоположности, а не их копии (103b4–6). Невозможно предположить, что ἐκεῖνα αὐτά и αὐτὰ ἐκεῖνα в b8 и c1 есть что-то другое, нежели они сами.



стоять из *substratum*, определяемого в каждый данный момент той или иной из двух противоположных форм, или промежуточным состоянием: «Сущность, воспринимаемая чувствами, подвержена изменению. Если же изменение исходит от противолежащего одно другому или от промежуточного... то должен быть какой-то субстрат, который изменяется в противоположное состояние, ибо противоположное не подвержено изменению. Этот субстрат остается, но противоположное — нет. Значит, существует нечто третье помимо противоположностей, а именно материя»¹. Этот третий фактор и есть его ответ на дилемму Парменида. Нечто *может* возникнуть из «не-сущего» — не абсолютным образом, но *per accidens*, когда «акцидент» — это отсутствие формы, которую оно может приобрести (Метафизика, 1069b18).

Противоположности и несовместимости. Заключительный этап дискуссии вскрывает дальнейшие сложности, и я, например, не готов с уверенностью утверждать, когда Платон говорит об идеях, а когда нет, или даже что сам он отдавал в этом ясный отчет. Несомненно, его современные интерпретаторы основательно расходятся, и совсем недавно один из них заключил, что «самая предусмотрительная политика — это воздержаться от суждения касательно точного онтологического статуса разных аналогов души в данном споре»². То, что снег и огонь, о которых в 103d говорится как о том, что не допускает противоположное идее, которой они по сути своей обладают, — это физические вещества,

¹ Метафизика, 1069b3–9 [цит. по: Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, с изменениями.], ср. GC, 329a24ff. Интересно сравнить греческое словоупотребление с тем, как им пользуется Платон, например, *ύπομένει* с *ύπομένον* в «Федоне» (102e2).

² Robinson T. M. P's Psych., 29. Ср. с тем, что думает Бёрнет относительно 104d1: «...именно эта неопределенность и создает все трудности в данном пассаже».



кажется несомненным¹, и столь же несомненным выглядит то, что, подводя итог в общих терминах, Платон говорит об идеях этих веществ. На языке идей (101a1–5, как это перефразировал Росс (32)), если некоторая идея [например, Снег] привносит с собой одну из двух противоположных идей [Холод или Жар] во все, куда бы она ни проникала [в данном случае в видимый, осязаемый снег], то она никогда не принимает противоположности той идеи. Здесь нет несоответствия², и если бы Платон от этой аналогии перешел прямо к душе (также субстанции с атрибутами, хотя не физической), то все было бы проще. К сожалению, он думает, что сделает смысл яснее (103e5–6), добавив пример чисел, в котором фигурируют «три» (сущ., мн.), «триада» и «идея Трех», что вызывает путаницу у его комментаторов³. В любом случае вывод из этой аналогии таков, что, помимо таких случайных свойств (идей), как низкий рост Симмия, есть существенные — холод снега, жар огня, которые их обладатели не могут потерять, не поплатившись своей идентичностью⁴. Снег как снег, сам не будучи противоположен жару, исчезнет при его при-

¹ Это очевидное следствие 103e4–5 ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκεῖνου μορφήν αἰεί, ὅταντερ ᾗ. Ср.: τὰ ἔχοντα τὰ ἐναντία в 103b6. (Contra Keyt // Phron., 1963, 168, прим. 2).

² Комментаторы регулярно задают вопрос: «Является ли снег идеей?» Не будет ли более платоническим вопрос «Существует ли идея снега?», как в «Пармениде» (130c2), Парменид спрашивает, существует ли αὐτό τι εἶδος... πρὸς ἣ καὶ ὕδατος?

³ Например, τὰ τρία означает три объекта, согласно Т. М. Робинсону (P.'s Psych, 28) и, ранее, Арчер-Хайнду; свойство «троичности» — согласно Хэкфорту (Ph., 156); также ср.: Schiller J. Phron., 1967, 57. Мнения и их авторы перечислены в: O'Brien D. // CQ, 1967, 219. На с. 221 сам он говорит, что, «возможно, огонь теперь мыслится в некоторой степени как идея». Что может означать «в некоторой степени»? Относительно всей дискуссии в 102–106 отметьте обсуждение Кромби в EPD, I, 318–323; II, 311–319.

⁴ На логическом языке одно «влечет» другое, но для Платона проблема была скорее онтологической, нежели логической. Несомненно, это и создает трудности в его аргументации.

ближении, если не уйдет с дороги. Душа по определению есть то, что наделяет жизнью тело. Жизнь *всегда* ее сопровождает, выступает ее существенным свойством. Поэтому душа не может лишиться жизни, принять ее противоположность, смерть, оставаясь душой. Она по своей сути бессмертна, как снег лишен тепла и три, будучи по своей сути нечетным, «лишено четности». В соответствии с аналогией, при наступлении смерти она либо отступит, либо погибнет. Однако аналогия неполная, так как, хотя нет причины для того, чтобы нечто, по существу, не обладающее жаром, было бы неуничтожимым, нечто, по существу, бессмертное могло бы быть уничтожено, поскольку умереть — значит быть уничтоженным. Поэтому душа, будучи бессмертной, неуничтожима, и оговорка «пока оно существует» (103e) уже неприменима¹.

Современный читатель, которого все это не вполне убеждает в собственном бессмертии², может успокоиться

¹ Перипатетик Стратон в часто цитируемом пассаже (напр.: *Hackforth R. Ph.*, 163), аргументировал, что это действительно применимо к душе: «Точно так же, как огонь, пока он существует, неохладим (к сожалению, ἄψυκτος двусмысленно, как между неохлажденным и неохладимым), так и душа, пока она существует, бессмертна». Я так и не смог оценить силу этого аргумента. Как только человека заставили допустить, справедливо или нет, что душа является ἄθνατος — бессмертной, не приемлющей смерти, он допустил, что она должна существовать всегда. Это то, что означает данное слово. Было бы противоречием говорить, что огонь, пока он существует, может быть холодным, но в связи с этим мы не называем огонь неугасимым. Не сбив ли Стратон с толку двусмысленностью ἄψυκτος, которая не присуща ἄθνατος? (Относительно аргумента Стратона см. также: *Erbse H. // Phron.*, 1969, 98ff.) Аргументы Платона наиболее ясно обобщены в: *Archer-Hin R. D. Phaedo*, 116 (по поводу 105d–106d).

² Возможно, он может даже сказать вслед за Цицероном (Тускуланские беседы, 1.11.24): «Так получается, что, пока я читаю, я соглашаюсь, но, когда я откладываю книгу и начинаю думать о бессмертии души для себя, все это согласие улетучивается».



тем, что даже этот заключительный аргумент от «общей причины зарождения и прекращения» трактуется Платоном как в некотором смысле предварительный. Сократ одобряет скептицизм Симмия и рекомендует впредь более тщательно рассмотреть предпосылки, на которых он основан. Вот тогда они изучат вопрос, «насколько это возможно человеку». Собственный совет Симмия состоял в том, что лучше всего (85c–d), если невозможно добиться уверенности, принять самое надежное с человеческой точки зрения учение и на нем, как на плоту, отправиться в жизненное путешествие¹. Повторяющаяся фраза «поскольку выяснилось, что душа бессмертна» (107c, 114d), должна означать не более того, что Сократ так и поступает. Важнее всего нравственность: «Ради всего, о чем мы сейчас говорили... мы должны употребить все усилия, чтобы приобщиться, пока мы живы, к добродетели и разуму, ибо прекрасна награда и надежда велика!»² (114c). Это подытоживается в простом сократовском наставлении «заботиться о *psyche*» (107c).

Идеи в «Федоне». Идеи в себе и их связь с частными проявлениям во многих отношениях те же, что и в диалогах, называемых сократическими. Они существуют и являются неизменными, они в вещах и являются тем, посредством чего частные проявления приобретают признаки, (Евтифрон, см. выше) или тем, что «заставляет» вещи их иметь (Гиппий больший, 300a9), то есть посредством их присутствия (Лисид, 217d–e, см. выше; Гиппий больший, 294a, c) или связи (Гиппий больший, 300a10). Вещи «имеют» их (Лисид, 217e; Гиппий боль-

¹ По этому поводу см.: Diès A. A. de P., 443. Несмотря на более уверенные утверждения, лейтмотивом диалога выступает надежда: ἐλπίς, εἰκότως εὐελπίς εἶναι, πολλὴ ἐλπίς, ἐλπίς ἔσθιν (l. c. для ссылок). Блак принял более позитивную точку зрения: Ph., 23 и App. ix со с. 189, прим. 1.

² Пер. С. П. Маркиша.



ший, 300a9) или «участвуют» в них (Горгий, 467c), или они «добавлены» к вещам (Гиппий больший, 292d). Слово *paradeigma* не используется, но идеи являются образцами не в ограниченном смысле критерия узнавания, которым они наделяются в «Евтифроне», но как совершенные модели, воспроизвести которые безуспешно стремятся в этом мире частные проявления. Здесь есть роковая новизна, которая с тех пор вызывала столько возражений у Аристотеля и многих других. Идеи не только есть в вещах, наделяя своим характером в силу своего присутствия, связи или «чего бы то ни было»; они существуют также отдельно и «сами по себе»¹. Сущее делится на две категории: зримое-преходящее, отличное от незримого-вечного, также называемого божественным (79a, 80a). Идеи относятся к последнему, постигаются умом, а не чувствами, они вечные и неизменные, простые и единообразные, и только их сферу поистине характеризует термин «бытие» (78d).

Относительно границ мира идей Платон по-прежнему не определился, и трудно сказать, был ли он готов утверждать, как делает это в «Государстве», что «мы привыкли постулировать» идею для каждой группы вещей, называемых одним и тем же именем (но ср. ниже). В «Федоне» идеи чувственно воспринимаемых или моральных качеств, отношений и чисел — величины, равенства, жизни (106d), здоровья, силы, справедливости, благочестия и трех — четко признаются и обобщаются как «все, на чем мы ставим печать „реальность сама по себе“» (75d) и «реальность, с которой

¹ Утверждение Аристотеля о том, что Платон и его школа «отделяли» идеи от частных проявлений (Метафизика, 1078b31), оспаривалось (последний раз в: Ebert *Th. Mein. u. Wiss.*), но оно подтверждается не только в «Федоне», «Федре» и «Пире», *passim*, но и в «Пармениде» (130b), где Сократ признает и верит в то, что есть *χωρίς μὲν εἶδη αὐτὰ ἄττα, χωρίς δὲ τὰ τούτων αὐ μετέχοντα*.



мы соотносим все, что доставляется чувствами» (76d)¹. Последнее, несомненно, звучит как учение, изложенное в «Государстве», но здесь нет полной уверенности. Впоследствии Платон осознал, что стоит лишь серьезно попытаться определить диапазон, как начинаются трудности. В «Пармениде» (130b–c) Сократ сомневается в том, существуют ли отдельные идеи огня и воды, и, хотя я убежден, что аргументация здесь допускает идеи, а также физические примеры снега и огня, это не та проблема, которой Платон уже уделяет внимание. Важным является то, что должна быть «идея, именно сама по себе, красоты, блага и всех подобных вещей» (Парменид, там же). Это учение никогда не теряло признаков своего сократического происхождения.

Идея, манифестированная ли в частных проявлениях или в своем независимом существовании, сама определяется признаком, которым она наделяет (102d–e) понятие, с которым мы уже встречались². Взятые как есть, слова Платона, несомненно, озадачивают, особенно в применении к относительным эпитетам: когда говорится «величина велика», возникает соблазн спросить, «насколько велика», и трудно представить себе совершенную Величину — до тех пор, пока, возможно, не вспомнится, что ее вообще нельзя причислять к чувственно воспринимаемым качествам, но к незримым реальностям божественного и неизменного мира. То, что говорится об этом мире в «Пире» и «Федре», может помочь нам понять, как их мыслил Платон, и трудности «самопредикации» можно отложить до тех пор, пока он сам их не осознает.

¹ См.: 65d, 74a, 75c–d, 76d, 100b, 104d5–6. Росс говорит (РТИ, 24), что «идеи сущностей (таких как животное само по себе) в „Федоне“ не упоминаются». Тем самым допускается, что нет упоминания идей снега и огня, хотя его цитирование 105a1–5 на с. 32 вроде бы заставляет в этом сомневаться.

² См. выше.



*Является ли душа идеей?*¹ Это еще одна широко обсуждаемая тема. По предположению Хэкфорта, Платон понимал ее как имманентную идею в плане только данного обсуждения и в конце диалога вернулся к ее концепции как предмета, обладающего идеей. Кейт говорит, что Платон трактует душу, как будто она является имманентной идеей (нам нет необходимости более сильно акцентировать, что он признает, что душа *есть* идея). Бёрнет ранее говорил: «Нет ни слова о том, что душа сама по себе есть идея... впрочем, такое допущение и не требуется», — но не подкрепил свой тезис никаким доводом. Я не считаю, что Платон когда-либо рассматривал душу, индивидуально или совокупно, как идею. Прежде всего душа знает. Идеи — это знакомое, они не знают². Позже, в «Софисте», он будет настаивать (или по крайней мере это я интерпретирую его так), что ум и потому жизнь и душа должны быть частью реальности, равно как и недвижимые идеи, и хотя его мысли на эту тему в «Федоне» выглядят только зачаточными, они с этим вполне совместимы. В своем резюме я стремлюсь это показать, и если требуются аргументы, то думаю, их убедительно предоставляет Дж. Шиллер³. Мы должны довольствоваться тем, что нам говорит Платон: идеи являются незримыми, вечными, постоянными,

¹ Опять-таки вопрос обычно задается таким способом — довольно странно, что не «существует ли идея души?» Арчер-Хайнд (Ph., 116), однако, полагал, что она должна существовать, хотя это «метафизическое безобразие». Он не говорит почему, но предположительно потому, что сама душа принадлежит к тому же вечному миру, что и идеи. В любом случае я уверен, что Платон никогда не верил в такую идею.

² Идея, подсказанная мне чтением Landmann M. Z. f. Phil Forsch., 1956, 13. Знать — это быть похожим (Эмпедокл, и у Платона в «Государстве» (500c) и «Тимее» (47c)), что согласуется с «родством» *psyche* с идеями.

³ См. его статью в Phron., 1967. Другие ссылки для этого параграфа: Hackforth R. Ph., 162, 165; Keyt D. // Phron., 1963, 169; Burnet J. P., 123; Платон. Софист, 248e.



божественными. Душа незрима и становится поистине собой, оставляя тело и посредством своей собственной (умственной) деятельности входя с ними в контакт. Поэтому она также принадлежит к сфере истинного Бытия, она «подобна» идеям и «родственна им» (78c–80b).

Миф. Большинство редакторов уделяют очень мало внимания этому превосходному образцу художественного слова, хотя Робен дает его всесторонний анализ¹. Комбинируя традиционные элементы из Гомера, учителей *teletai* и народных верований, а также ионийской и пифагорейской научных теорий, Платон создал потрясающую картину не только подземного мира, но и всего внешнего и внутреннего строения земли. Своеобразный способ, которым он заставляет реки подземного мира появляться на поверхности земли², учитывает тот факт, что некоторые из них обладали действительным, а не только мифическим существованием. Ахеронт, его приток Кокит и озеро Ахерусиада, через которое он протекал, находились в Эпире, Стикс — в Аркадии. Кроме того, в смешении народных суеверий Стикс, являвшийся водопадом, дополнительно играл мифическую роль реки, через которую Харон перевозил души умерших. Только Океан и Пирифлегетонт³ (первый был, согласно общепринятым верованиям, рекой, окаймляющей земной диск) являются целиком мифическими, при этом

¹ По этой причине я достаточно полно суммировал это в нескольких заметках. Даже Фрютиже, когда писал книгу о мифах Платона, не проявил интереса к его содержанию. Но Робена можно сильно порекомендовать.

² Robin L., lxxv: «Il n'y a aucun fleuve qui soit entièrement intérieur ou extérieur [фр.: «Ни одна река не является полностью внешней или внутренней». — Прим. пер.]». Хэкфорт искажил описание Ахеронта в 112e8–113a1, проигнорировав слова ἄλλων καὶ δὴ καί. «Он протекает по пустынным местам и также под землей».

³ «Пылающий огнем». Мильтон (PL, II, 577–581) точно приводит значение названий.



даже Пирифлегетонту приписывается природная функция, связанная с вулканическими извержениями.

В 109b Платон вводит неземную стихию как «то, что обычно называлось *aither*», которым дышат счастливые существа, обитающие на истинной поверхности земли. С одной стороны, это связано с широко распространенными верованиями относительно *aither* как божественной субстанции, так и субстанции человеческой души, воссоединяющихся после смерти; и, с другой стороны, с тем, что стало научной теорией о пятой стихии, возможно, принятой Платоном на склоне лет и прочно закрепленной Аристотелем¹. Здесь комментаторы встают на скользкий путь, когда задают вопрос, был ли миф задуман как фантазия или как факт. Во-первых, он не является целостным и, во-вторых, во времена Платона невозможно было провести четкую линию между мифом (или религиозным верованием) и тем, в чем видели научный факт. Мы не должны принимать это за поэтическую фантазию, писал Робен: «...c'est au contraire une tentative très sérieuse pour donner d'un problème physique une solution autre que celle des cosmologies naturalistes et pour dépasser d'autre part les travaux de la géographie purement descriptive»²; но его соотечественник Фрютиже сказал несколькими годами позже: «Il est à peine croyable que le caractère mythique de ce passage puisse être contesté».

Можно по крайней мере сказать, что Платон вывел детализацию далеко за пределы потребностей своего

¹ Относительно свидетельств о текущих верованиях относительно *aither* см.: Т. I, 758 с прим. 1, 761f., 778, а относительно пятой стихии у Платона — 462–467.

² Фр.: «...напротив, это очень серьезная попытка решить физическую проблему иначе, нежели это делалось в натуралистических космологиях, и, с другой стороны, превзойти достижения чисто описательной географии». И далее: «Едва ли можно усомниться в мифическом характере данного пассажа». — Прим. пер.



эсхатологического нравоучения. Буйные ветры из 112b, пути рек и места их впадения в Тартар и вытекания из него не имеют значения для понимания уготованной душам судьбы¹. Для этого было бы достаточно повторить рассказанное в «Горгии»: суд после смерти, перепутья и разную участь, уготованную исправимым и не-исправимым, а также добрым людям или философам. Более того, Аристотель критически рассмотрел рассказ Платона о реках и морях как серьезную научную теорию (Метеорологика, 355b33ff.). Можно вслед за Фрютиже уличить его в невосприимчивости и поверхностности, но это будет неправильно². Фридлендер (Pl., I, 273), в той мере, в какой это серьезно, видит здесь попытку адаптировать ионийскую концепцию Земли как диска с вогнутой поверхностью (т. I, 498) к более поздней гипотезе ее сферичности³. Почему бы Платону и не использовать идею о том, что мы живем во впадине, чтобы отметить чисто платонический контраст между нашим смутным и иллюзорным восприятием в этой жизни и вышней областью, где отделенные от тела души могут видеть реальность непосредственно — то есть между неустойчивыми чувственно воспринимаемыми вещами и мнениями и неизменными идеями, которые выступают предметами знания?⁴ Платонический

¹ Разумеется, как говорит Фридлендер (I, 261), по крайней мере на первый взгляд, суд и участь душ выглядят как приложения.

² См.: *Frutiger P. M. de P.*, 61f. Например, Фридлендер, в Pl., I, 267: «Точно так же, как Аристотель в своей метеорологике считал теорию достаточно важной, чтобы ее опровергнуть, мы должны найти ей место в Платоновой науке о природе». Утверждать, подобно Хэкфорту (Ph., 180), что если Тартар — имя, взятое из мифологии, то ни он, ни реки, которые в него впадают и из него вытекают, не являются «реальными», значит напроситься на вопрос. По крайней мере в первом приближении то, что делает Платон, подводит научное основание под древнюю мифологию.

³ О мнениях о ее несферичности см. выше.

⁴ «Если убрать этот слой, привнесенный одержимым идеями воображением Платона, у нас останется самосогласованная



миф — это нежная ткань, которую можно повредить любой попыткой расплести ее на нити. Фридлендер, вероятно, сделал все, что можно, и, несомненно, добился значительного успеха в прояснении двух основных линий мысли, физической и эсхатологической, которые предстают перед нами.

Ход мысли самого Платона можно интерпретировать в соответствии с индивидуальными пристрастиями. Сократ не может *доказать*, что он выяснил относительно земли, но опишет это в соответствии со своим «убеждением» (πέπεισμαι, 108d–e). В понимании Фридлендера (I, 265) Платон здесь и в других местах «настаивает» на научной природе первой части своего рассказа, тогда как другие критики сосредоточиваются на невозможности доказательства. Вероятно, резюме всего мифа, хотя и, к сожалению, синтаксически неуклюжее, обеспечит лучшее понимание (114d):

Конечно, настаивать на том, что все обстоит именно так, как я описал, не подобало бы здравомыслящему человеку; но вера в истинность этого или чего-то подобного касательно наших душ и их обитателей, поскольку было показано, что душа бессмертна, правильна или заслуживает того, чтобы ее держались (κινδυνεύσαι) все наши единомышленники¹. Это столь замечательный почин, что следует, так сказать, напевать все это себе как заклинание. Вот почему я так долго рассказывал эту историю.

Мораль всего сказанного, как он отмечает дальше, состоит в том, что человеку нечего бояться за свою душу, если на протяжении жизни он избегал телесных

космологическая картина» (мой перевод *Friedländer P. Pl., I, 246, Eng. ed., I, 264*).

¹ οἰόμενῳ ὁτῶς ἔχειν, что буквально ведет к закономерному утверждению, что верить в это правильно для того, кто с этим согласен. Робен считает это указанием на бессмертие души, которое, наверное, просто возможно. В целом переводчики склонны обходить эти слова, а редакторы — их пропускать, хотя Блак это учитывает.



удовольствий и нарядов, украшая душу тем, что ей подобает: самообладанием, справедливостью, мужеством, свободой и истиной. Метафора «отворотного заклипания» против собственных страхов уже использовалась (77e) и сопровождается религиозной лексикой, играющей весьма существенную роль в диалоге.

Заключение. Что бы ни говорилось¹, «Федон» — о бессмертии души и посмертном блаженстве мудрых и добрых. Само учение о вечных идеях (никак не оспариваемое, но принимаемое как должное, 65d) и теории припоминания являются дополнительными темами, и потребность сделать заботу о душе нашим первостепенным делом есть не более чем важное следствие (107c). Чтобы убедить нас в этом, Платон использует любые возможные подходы, в частности, два, как говорит Олимпиодор²: «...один мифический и орфический, а второй — диалектический и философский». Неадекватность (с современной точки зрения) и «чужеродность» рассуждения не может не препятствовать определенной интерпретации. Чтение литературы показывает лишь то, как в равной степени достойные ученые могут не сходиться во мнениях по причине чуждости друг другу наших образов мысли. Для Платона характерно, что логика и философский метод, по-прежнему находящиеся на ранней стадии, нигде не трактуются ради самих себя, но должны извлекаться из амальгамы онтологии, теории причинности, убеждения и утешения.

¹ Hackforth R. Ph., 3: цель «не в том, конечно же [!], чтобы доказать бессмертие человеческой души... и не в том, чтобы отдать дань восхищения любимому другу и наставнику или объяснить и распространить метафизическую учение». Archer-Hind R. D.-X: «...демонстрация бессмертия не является ни выраженной целью, ни самым главным философским результатом». Для Дж. П. Энтона (Arethusa, 1968) «важнейшая тема» — не бессмертие, не идеи, но «экзистенциальная демонстрация платонического идеала достойной жизни».

² В Ph., 1, 17 Norvin. См.: Frank E. P. u. sog. Pyth., 293.



Вряд ли какая-либо другая философская работа подвергалась столь изнурительной пословной инквизиции¹, хотя это полезно для того, чтобы прочувствовать ту нерешительность, которую чувствовали друзья Сократа, выдавливая из себя возражения в такой сложной обстановке (84d). Для Платона одним из самых действенных ингредиентов «заклинания» была несомненная спокойная и веселая уверенность, с которой в тот день покидал этот мир Сократ. «Хорони меня, как угодно, Кебет², если сможешь меня поймать... Боюсь, Кебет остался глух к тому, что я говорил, дабы утешить вас и самого себя: когда я выпью яд, то не останусь с вами [в виде тела], но буду уже далеко отсюда радоваться вместе с блаженными».

Можно попробовать двинуться дальше. Мы теперь знаем, как тщательно Платон выбирает обстоятельства и персонажей диалога, чтобы они соответствовали той аргументации, которую он намерен развернуть. Если на этот раз у него Сократ в день смерти излагает учение об идеях и концепцию души понимающим его с полуслова и сочувствующим друзьям, а не по-отечески занимается майевтикой с юношей или спорит с софистом, то это объясняется тем, что это были для него предметы полурелигиозной веры: он убежден в их истинности, но еще не готов предоставить полное диалектическое доказательство. Оба этих основополагающих учения появляются позже в измененной форме, учитывающей некоторые продуманные возражения, для которых они здесь открыты. По мере развития диалектики поле

¹ В качестве примера можно привести 38 ½ с. в *Mills K. W. // Phron.*, 1957 и 1958, посвященных 74b7–сб. X. Эрбсе в своей добродетельной статье (*Erbse H. // Phron.*, 1969) иллюстрирует ошибку тех, кто «выносит приговор Платону, не основываясь, со своей стороны, на фундаменте его собственных допущений» (с. 101).

² Возможно, автор цитирует по памяти, так как у Платона Сократ в данном случае обращается к Критону. — *Прим. пер.*



мифического выражения сокращается, и цель философа заключается в том, чтобы максимально его редуцировать; однако, в отличие своего величайшего ученика, он никогда не стал бы отрицать, что существуют такие истины — и они самые важные, — которые никак не могут быть продемонстрированы методами диалектического рассуждения. Ни на каком этапе он не называл бы мифы «софизмами», отбрасывая их как «не заслуживающие серьезного внимания»¹.

2. «ПИР»²

Дата. Общепризнано, что на *terminus post quem* указывают слова «как аркадцы были рассеяны спартанцами» (193a), считающиеся анахронической ссылкой на рассеяние мантинейцев в 385 г. до н. э. Его написание вскоре после этого согласуется с другим общим впечатлением, что атмосферой он напоминает «Федона». Здесь, однако, необходимо учитывать отношение Платона к бессмертию в «Пире». Содержательно он ближе всего к «Федру» и почти наверняка более ранний. «Пир» Ксенофонта — совсем другое сочинение, и нет особого смысла продолжать спор о том, какое было написано первым³.

¹ Аристотель. Метафизика, 1000a18. Эти замечания относительно отношения Платона к мифу в большем числе приводятся в моей OGR (239f.).

² Обширную библиографию можно найти в переработанном и исправленном Капелле (Capelle) издании под редакцией Апелты (Apelt) (1960, сост. Wilpert) и у Розена (Rosen S., 1968).

³ Виламовиц (Pl., I, 372, прим. 1; II, 176–178) возражал против общепринятого анахронического допущения, что 193a указывает на события 418 г. Эта точка зрения, пересмотренная Мэттингли в 1958 г., снова оспаривалась в деталях Довером (Dover K. J. // Phron., 1965). Относительно более ранних мнений см.: Robin L. TPA, 55–63. Полагая, что «Пир» исключает бессмертие, Моррисон (CQ, 1964, 43–46) даже ставил его раньше «Горгия», «Менона»



Драматическая дата. Сцена основного повествования — это званый ужин для друзей, устроенный поэтом-трагиком Агафоном по случаю получения им награды за свою первую трагедию в 416 г. до н. э.¹ Обстоятельства его повествования весьма запутанны. Непоименованная группа (не философов, но богатых дельцов, 173с) попросила Аполлодора (эмоциональный персонаж из «Федона» (59а и 117d)) рассказать историю о вечеринке у Агафона. Он уже оказался к этому готов, недавно удовлетворив такую же просьбу некоего Главкона². Главкон был о ней наслышан благодаря некоему Фениксу, который сам, однако, путался и создавал впечатление, что событие было недавним, хотя на самом деле состоялось, когда Аполлодор был еще ребенком. Этот и другие моменты (упомянутые Бэри (Bury R. G., lxvi)) датируют рассказ примерно 400 г. или немного раньше. Аполлодору все это передал незваный гость Аристодем, но некоторые пункты подтвердил сам Сократ.

Сцена и персонажи. Запутанное введение, несомненно, дает понять, что сам Платон не присутствовал

и первой поездки в Италию, что я нахожу невозможным. О его отношении к «Федру» (Robin L. TPA, 63–109) Бэри изменил свое мнение во втором издании по сравнению с первым. Помимо их общей темы он отметил более дюжины более или менее схожих коротких пассажей в обоих диалогах (lxvii, прим. 2). Следует также кое-что сказать в поддержку мнения, высказанного Бернардом, что «Je Banquet prélude au Phédon» (Bernhardt J. P. et Mat. Apс., 211). Треденник (Tredennick H. Xens. Mem. and Symp., 19) полагает, что Довер в Phron. (1965, 9–16) установил приоритет Платона над Ксенофонтom (см. также т. III, 516 с прим. 1). Это могло бы разрешить спор, длившийся (по собственному утверждению Довера) более 160 лет, о котором, например, Робен (Budé ed., CIX–CXV) мог сказать только *non liquet*. О «Пире» Ксенофонта в целом см. т. III, 523–526.

¹ Athen., 5.217a (архонтство Евфема). В то время Платону, добавляет он, было четырнадцать лет.

² Больше о нем нигде не говорится; это не брат Платона, фигурирующий в «Государстве» (Taylor A. E. Parm., 3).



при событиях, о которых рассказывается, и, как сказал Тэйлор (PMW, 210), «поэтому не претендует на то, чтобы гарантировать историческую точность рассказа в деталях»¹. Такова, по мнению Тейлора, и была его настоящая цель, но, чтобы ее достичь, было достаточно даты встречи (когда Платону было около одиннадцати лет), как в случае с «Протагором», где рассказчиком выступает сам Сократ. Я думаю, что по крайней мере Платон был столь же заинтересован, как и в «Пармениде» и «Теэтете», в том, чтобы придать истории драматическое правдоподобие. В пользу обеих целей свидетельствует та информация, что ни Аристодем не помнил всех речей, ни Аполлодор всего, что ему было рассказано (178a, 180c), а в конце Аристодем засыпает и пропускает многое из того, что Сократ сказал Агафону и Аристофану (223b–d).

Кроме «Федона» Аполлодор упоминается в «Апологии» (34a) среди друзей, поддерживающих Сократа в суде, в «Протагоре» как отец застенчивого Гиппократ и у Ксенофонта (Воспоминания, 3.11.17) как верный последователь Сократа. Другой последователь, «маленький» Аристодем, как он назван и здесь, и у Ксенофонта (Воспоминания, 1.4.2), описывается Ксенофонтом как нерелигиозный человек, которого Сократ обратил с помощью аргумента от замысла. Он «всегда ходил босой», наверное, одобряя «киническую» сторону Сократа. Агафон, призёр и хозяин, был представлен в «Протагоре» как просто мальчик, фаворит Павсания, кем он до сих пор и остается (193b; также у Ксенофонта (Пир, 8.32)). Вроде бы есть перерыв примерно в 17 лет между драматическими датами двух диалогов, и теперь следует считать, что ему около тридцати. Тем не менее он называется «юным» и почти «мальчиком» (νέος и νεανί-

¹ Сопоставьте с Bury R. G., xvi: «Манера, в которой описываются Аристодем, первичный источник, и Аполлодор, вторичный источник, явно служат для создания впечатления, что в их лице мы имеем надежных свидетелей».



скос, 175е и 198а). Если Платону необходимо, чтобы кто-то был «самым красивым в компании» (213с), он не особенно разборчив в отношении таких эпитетов. Учтивость, такт и другие черты Агафона были хорошо описаны на основании самого диалога Робеном (lхv) и Бэри (xxxivf.). Через пять лет после описанной здесь победы Агафона его женоподобие было высмеяно Аристофаном в «Женщинах на празднике Фесмофорий». Федр — единственный собеседник Сократа в «Федре», а также он изображен в «Протагоре» сидящим в ногах у Гиппия. Его характер великолепно описан и здесь, и в «Федре» (об этом см.: *Robin L.*, xxxvi–xxxviii, и упоминания у Лисия и Алексиды). Врач Эриксимах — один из тех, кто слушает Гиппия в «Протагоре» (315с), и здесь, и в «Федре» (268а) появляется как друг Федра, но известен только со страниц Платона¹. Об Аристофане и Алкивиаде говорить здесь нет необходимости². Все ораторы, кроме Аристофана, присутствовали как заинтересованные слушатели на собрании софистов в «Протагоре», и, хотя иногда этому придавалось слишком большое значение³, мы, разумеется, будем об этом помнить, читая их речи, которые определенно демонстрируют софистическое влияние.

¹ Однако Ксенофонт рассказывает историю о его отце Акумене (Воспоминания, 3.13.2). Тому, кто пожаловался на то, что не получает никакого удовольствия от еды, Сократ отвечает, что у Акумена есть хороший рецепт против этого. «Какой же?» «Перестать есть».

² Однако о присутствии Аристофана на вечеринке см. т. III, 565 и об Алкивиаде и его отношениях с Сократом указатель к тому же тому.

³ См.: *Bury R. G.*, lvii с прим. 1. Несмотря на то что все выступающие — исторические персонажи, каждому соответствует двойник. Федр — это Тисий, Павсаний — Протагор или Ксенофонт, Эриксимах — Гиппий, Аристофан — Продик, Агафон — Горгий. С другой стороны, по мнению Брошара (*Études*, 68–71), речь Федра — это пародия на Лисия, Павсания — на Продика. Эти критики позволяют только Сократу и Алкивиаду быть самими собой.



Ораторы говорят в том порядке, в каком сидят, слева направо, начиная с Федра, и некоторые в этой очередности видели глубокий смысл¹. Я сомневаюсь, чтобы Платона это сильно заботило. Сам Аристодем был усажен рядом с Эриксимахом (175а), то есть между ним и Агафоном, хотя он никак не упоминает ни о том, что он говорил, ни что был освобожден, а между Федром и Павсанием находилось «несколько других», речи которых остались не записаны.

*Диалог (пересказанная и прямая
драматическая формы настолько
переплетены, что невозможно
отнести его к одной из них.
Относительно пролога см. выше)*

Введение (172а–178а). Аристодем, свидетель и рассказчик, встретил Сократа, выглядевшего необычайно чистым и хорошо одетым, и узнал, что тот идет на званый ужин к Агафону на следующий вечер после публичного торжества по поводу его театрального триумфа. Сократ предложил Аристодему пойти с ним и заверил, что возьмет на себя ответственность за приглашение. Однако по дороге, пораженный какой-то мыслью, он остановился, сказав, чтобы Аристодем его не ждал, и последний оказался в неудобном положении, явившись один. Тем не менее Агафон учтиво предложил ему присоединиться к остальным и, узнав, в чем дело, послал слугу искать Сократа. Услышав, что тот стоит у соседа в портике и не собирается двинуться с места, он готов был применить более решительные меры, но

¹ Розен (31f.) критикует подходы Айзенберга (*Isenberg M. W. Order of Discourses* и т. п.) и Г. К. Плохмана (*Plochmann G. K. Hiccups*). Ср. также: *Wilamowitz U.*, *vol. Pl.*, I, 367, о том, что Платон выше подобных предположений.



Аристодем его отговорил: такое у Сократа обыкновение, и он придет, когда сочтет нужным¹.

Когда он пришел в разгар ужина, Агафон разместил его рядом с собой, и после взаимного дружеского подтрунивания² Сократ обратил внимание на угощение. По завершении послеобеденных церемоний, когда, собственно, начался *symposion*, Павсаний предложил, поскольку они все еще не оправились от последствий вчерашнего публичного торжества, теперь пить умеренно, по желанию. Когда с этим согласились, Эриксимах предложил отослать флейтистку и получать удовольствие от общения. Пусть каждый по очереди воздаст хвалу Эроту, богу любви, начиная с Федра (который и был реальным «отцом» этого предложения, потому что постоянно жаловался Эриксимаху, что никогда не воздается должное Эроту)³. Сократ («единственный, кто разбирается в любви») с энтузиазмом соглашается, как и остальные, и Федр начинает.

Речь Федра (178a–180b). Эрот — старейший и самый почтенный из богов, он выявляет в человеке все лучшее. Ни перед кем влюбленному не было бы столь стыдно попасться на каком-либо трусливом, низком или позорном поступке, как перед возлюбленным. Только влюбленные пожертвуют жизнью ради другого — как женщины, так и мужчины, о чем свидетельствует Алкестида, тогда как Орфей не смог вернуть Эвридику, поскольку не настолько сильно любил, чтобы пойти на смерть. Такая жертва даже больше восхищает

¹ Об этой привычке уходить в себя, даже более поразительный пример которой приводит Алкивиад в 220c–d, см. в т. III, 611f. Здесь говорится, что приступ задумчивости продолжался «сравнительно недолго для него».

² О предложении Агафона, что он мог бы впитать мудрость Сократа через физический контакт, см. в т. III, 604f.

³ Относительно справедливости этой жалобы см.: Gould T. PL, 24.



богов, если она приносится возлюбленным, подобно тому как Ахилл принял смерть, чтобы отомстить и воссоединиться с Патроком, не испытывающим, в отличие от его поклонника, вдохновения, которое дает божественная одержимость.

Речь Павсания (180с–185с). Какого же Эроса мне восхвалить? Поскольку есть две Афродиты разного происхождения, Небесная и Пошлая, или Всенародная (Пандемос), то должно быть и два Эроса. Любовь, как и всякая другая активность, либо хороша, либо дурна, в зависимости от способа, которым она реализуется. Сын Афродиты Пандемос, несомненно, пошл, олицетворяя физическую, а не духовную любовь, причем к женщине наравне с юношами, и даже предпочитая, чтобы предмет его любви был глупым. Другой Эрот происходит от Небесной Афродиты, которая, не имея матери, лишена всего женского. Она руководит любовью мужчин не развратной или беспорядочной похотью, но привязанностью к тем, кто уже достиг сознательного возраста, основанной на духовной симпатии и формирующей основу для уз на всю жизнь. Связи с юными мальчиками, предназначенные только для мимолетного удовольствия, должны быть запрещены законом.

Некоторые греческие государства поощряют любовь между мужчинами, другие, как ионийцы, ее запрещают под влиянием Востока, где правят тираны, считающие сильную личную привязанность угрозой для своей власти, как и духовные и атлетические достижения. Совсем не к чести государства, когда снисходительность любящего либо решительно осуждается, либо принимается безоговорочно. Лучше сложное афинское отношение. С одной стороны, у любящего нет потребности скрывать свою страсть, особенно если ее предмет этого заслуживает, и поведение, которое в других обстоятельствах было бы предосудительным, даже клятвопреступление прощается на том основании, что



цель его благородна. Когда мы видим, однако, что отцы настраивают воспитателей не позволять мальчику никакого общения с влюбленным и что сверстники такого мальчика безнаказанно его оскорбляют, то можно предположить, что любовь считается позорной. На деле, как я говорю, она сама по себе ни хороша, ни плоха, но ее следует оценивать по способу, которым она проявляется. По нашему обычаю следует проверить влюбленного, относится ли он к сластолюбивому, непостоянному типу, заслуживающему порицания, или же будет своему возлюбленному истинным другом, способствующим его достижениям в добродетели и мудрости. Только такому будет правильно уступить. Потому юноша и не должен быстро уступать ни пока время не проверит характер того, кто в него влюблен, ни под влиянием страха, жадности, честолюбия или чего-то иного, кроме стремления к моральному и умственному совершенству. Таков Небесный Эрот, любой же другой — Пошлый.

Аристофан икает (185с-е). Теперь пришел черед Аристофана, но у него приступ икоты, и потому он вернулся к своему соседу-врачу и сказал: «Эриксимах, ты должен либо излечить меня от икоты, либо поменяться со мной очередью и держать речь сейчас». «Я сделаю и то, и другое», — сказал Эриксимах и, предписав лечебную процедуру, начал так.

Речь Эриксимаха (185е-188е). Павсаний верно отметил двойственность Эрота, но не коснулся того, что я узнал, изучая медицину: его влияние не приурочено к людям, но универсально. Возьмите саму медицину. Здоровые и больные тела испытывают противоположные желания; и точно так же, как, по словам Павсания, следует угождать хорошим людям и отвергать низких, хороший доктор должен угождать хорошим и здоровым частям тела и отвергать нездоровые. Медицина полностью находится в ведении Эрота, поскольку ее задача



состоит в том, чтобы объединять в любви и гармонии самые враждебные телесные начала — иначе говоря, такие противоположности, как горячее и холодное, горькое и сладкое, влажное и сухое, и т. п. Аналогично музыка демонстрирует понимание любви в сфере высоких и низких нот и медленных и быстрых ритмов (что, возможно, хотел сказать Гераклит, но выразил это скверно). То же самое справедливо в отношении физической тренировки и земледелия, а также погоды¹. Под влиянием благого Эрота стихии проявляют умеренность и целебные свойства, но, когда ими овладевает безудержный Эрот, их неукротимая спесь навлекает мор и болезни как на животных, так и на растения. В религии также действует Эрот — несомненно, что его могущество проявляется во всем. Благой Эрот более велик, наделяя самообладанием и справедливостью и отвечая за наше счастье и гармоничные отношения друг с другом и с богами. Низкому же требуется потакать осмотрительно и без излишеств.

К этому времени Аристофан излечил свою икоту с помощью последнего рецепта Эриксимаха, чихания, и, задав чисто аристофановский вопрос, возможна ли в его теле действительно хорошая любовь, если для этого требуется столько шума и раздражения, и, получив предупреждение, что лучше пусть так не шутит, если хочет, чтобы его речь восприняли серьезно, начал.

Речь Аристофана (189a–193d). Чтобы понимать могущество Эрота и насколько мы ему обязаны, следует понимать природу и историю человечества. Изначально было три пола — мужской, женский и гермафродиты. Индивидуумы имели круглую форму, спина и бока образовывали круг — с четырьмя руками и четырьмя

¹ Влияние на характер различных музыкальных тональностей (*ἁρμονίαι*), в которое Платон твердо верил, разработано в «Государстве» (398cff.). О цитировании здесь Гераклита (фр. 51) Эриксимахом см. т. I, 710f.



ногами, одной головой с двумя лицами и четырьмя ушами, двумя наборами половых органов и всем остальным под стать. Они ходили прямо, но, когда надо было быстро бежать, просто катились кувырком, используя все восемь конечностей. Мужчины происходили от солнца, женщины — от земли, а гермафродиты — от луны, отсюда круглая¹ форма, и, упоенные своей силой, они нападали на богов. В этой дилемме (поскольку уничтожить весь их род означало бы лишиться их жертвоприношений и поклонения) Зевсу пришла идея. Чтобы уменьшить силу людей, не уничтожая их, он рассек их пополам, как сваренные вкрутую яйца, оставив им только по две ноги, чтобы ходить, и пригрозив рассекать и дальше, если они будут непослушны. Затем Аполлон по его приказу повернул их лица в сторону разреза, стянул кожу и образовал пуп.

После того, как это было сделано, каждую половинку охватила такая жажда к воссоединению со своим партнером, что они проводили все свое время в объятиях и умирали от голода и бездействия, пока Зевсу из жалости не пришла в голову следующая идея: переместить их половые органы на переднюю сторону. В прежнем состоянии, когда они были обращены наружу, порождение происходило не друг на друге, но на земле², но теперь они могли порождать посредством соития между мужчиной и женщиной или, если мужчина сходил с женщиной, то по крайней мере удовлетворялась жажда единения и можно было заняться другими житейскими делами.

¹ Круглый — это *στρογγύλος*, круг — *κύκλος*, в форме окружности (*circular*) — *περιφερής*. Моррисон в *Phron.* (1959, 108f.) с определенным правдоподобием утверждает, что эти существа не были сферическими, как обычно принято считать у редакторов и переводчиков (хотя это не доказывает, что он прав, оспаривая сферичность земли в «Федоне», о чем см. выше).

² «Как у цикад», добавляет он. Ср.: *Guthrie W. K. C. In the B.*, 114f.



Таким образом, инстинкт любви — это попытка восстановить наше изначальное состояние. Половинки гермафродитов — разнополые, половинки женщин — лесбиянки, а половинки мужчин с детства тянутся к мужчинам. Неверно клеймить этих мальчиков как бесстыдных и аморальных. Они — лучшие из нашей молодежи, вдохновляемые не распутством, а храбростью и мужественностью, и в зрелости становятся наилучшими государственными деятелями. В свою очередь они влюбляются в мальчиков, а женятся и заводят детей только из чувства долга. Если влюбленному — в мальчиков или нет — посчастливится встретить собственную вторую половину, то пара так переполняется привязанностью и чувством принадлежности, что не может вынести разлуки, и такая дружба — на всю жизнь. Это не просто физическое влечение, но невыразимое стремление души. Эриксимах может сказать, что я мечу в Павсания и Агафона, но я говорю в достаточно общем смысле и о мужчинах, и о женщинах. Чтобы стать счастливыми, нам надо следовать за Эротом, подчиняясь его командам, найти своего настоящего партнера или по крайней мере того, кто ближе всех к нам по натуре, и, реализовав свою любовь, вернуться как можно ближе к своему изначальному состоянию.

Сократ и Агафон (1) (194a–e). После этого остались только Агафон и Сократ, и Сократ *via* выражение своих опасений относительно выступления после Агафона, продемонстрировавшего столь потрясающее красноречие в театре и ответившего на это, что небольшая, но умная компания пугает его больше, чем толпа, пытается подтолкнуть его к дискуссии в форме вопросов и ответов: если он сделает что-нибудь такое, чего следует стыдиться, устыдится ли он «большинства» сильнее, чем мудрых? Однако Федр знает своего друга и сразу кладет этому конец. Если вдруг Агафон прельстится сократическим спором, их план пропал. Пусть

каждый отдаст дань Эроту, а потом они смогут беседовать, сколько захотят. Агафон соглашается и начинает.

Речь Агафона (194e–197e). Мы должны восхвалить самого Эрота, а не только его дары. Из всех благословенных богов он самый благословенный и чистый. Во-первых, он (при всем уважении к Федру) самый юный, сама противоположность древности. Если бы он, как сказал Гесиод, был с самого начала, то промеж богов не было бы никаких извечных ссор и насилия. С момента его появления среди них они жили бы в мирном согласии. Он нежен, обитая в самых нежных местах, сердцах людей и богов (потому что он сторонится жестокосердных), и гибок¹. Как иначе мог бы он прокрадываться незаметно внутрь, а также выскальзывать из этих сердец? В придачу он грациозен, ладен и потрясающе красив: он враг всего уродства и поселяется только там, где цветение и благоухание, будь то тело, душа или другие места.

Кроме красоты он обладает всеми добродетелями. Он справедлив, потому что все служат ему охотно, а в обоюдном согласии нет ничего плохого; он воздержан, потому что это означает овладение наслаждениями и желаниями, и нет удовольствия сильнее любви; храбр, потому что победил самого бога войны². Что касается его гения³, то, если в подражание Эриксимаху взять вначале свое ремесло, он поэт и может создавать поэтов: любой, кого коснулась любовь, превращается в поэта. То, что он может создавать живых существ,

¹ О значении ὑγρός (букв. жидкий или влажный) см. т. I, 159f.

² Ссылка на историю Ареса и Афродиты у Гомера (Одиссея, 8.266ff.).

³ *Sophia*, как известно, неизменно считалась одной из кардинальных добродетелей. «Мудрость» вряд ли уместна в данном контексте. О связи с практическими искусствами см. т. III, 42f. «Гений» (М. Юсе) — это, возможно, наилучший вариант.



знают все, и ведь под началом любви и желания были открыты все остальные искусства, каждое — своим богом¹. Таким образом, он и красив, и добр, и является причиной красоты и блага для других.

Так после поэтического и высокопарного словоизвержения, нагромоздившего на Эрота все хвалебные эпитеты и сокровища ораторских *technai*, Агафон завершил ремаркой, что приложил все силы, чтобы воздать хвалу этому богу и в шутку, и всерьез.

Сократ и Агафон (2) (198b–201c). Речь хозяина была встречена горячим одобрением, и Сократ пожаловался на свою участь, что ему выпал черед после столь недостижимого великолепия, достойного Горгия. По своему недомыслию он предположил, что надо просто говорить правду — разумеется, подбирая и располагая ее наилучшим образом, — тогда как оказывается, что все договорились приписывать обсуждаемому предмету всю возможную красоту и добродетель, независимо от того, правда это или ложь. В этом он не может участвовать. Все это объясняется его недомыслием, и ему лучше ретироваться, если нельзя будет просто высказаться по-своему. Вступив в состязание с другими, он рискует выставить себя на посмешище. Получив согласие говорить, как ему нравится, он попросил разрешения вначале задать «несколько кратких вопросов» Агафону, чтобы получить его согласие, прежде чем приступить.

Вывод из этих вопросов был тот, что любовь или вожделение суть термины относительные, и потому Эрот существует только относительным образом: подобно тому, как отец или брат могут быть только кому-то, так и любовь, и вожделение — только к кому-то или

¹ Он упоминает стрельбу из лука, пророчество, медицину (Аполлон), мусические искусства (Музы), кузнечное дело (Гефест), ткачество (Афина), искусство управления (Зевс); но оставляет нас в неведении, какое отношение к этому может иметь Любовь.



к чему-то. Но человек вожделеет только то, чего ему не хватает, потому, если Эрот желает красоты и добра, значит он не может ими обладать, то есть не может быть красивым или добрым¹. Установив это, Сократ продолжает.

Речь Сократа (201d–212c). Расскажу о том, что я узнал о любви от Диотимы, мудрой женщины из Мантиней. Я называл Эрота великим, благим и прекрасным богом, но она выдвинула против меня аргументы, которые я только что предъявил Агафону. Ошеломленный я спросил: «Как это? Разве он безобразен и плох?» Во-все нет. Нет никакой необходимости впадать в ту или иную крайность. Эрот посередине, точно так же как есть состояние между знанием и невежеством, а именно верное предположение при неспособности обосновать свое убеждение. Точно так же неверно называть его богом, ведь боги счастливы и прекрасны, а Эрот не может быть счастлив, если (как мы теперь допустили) ему не хватает блага и красоты. Не является он и смертным. Он относится к духам (*daimones*), которые посредничают между богами и смертными, передавая наверх человеческие молитвы и жертвы, а вниз — повеления и ответы богов. Без них небо и земля расстались бы, потому что между богом и человеком нет прямого общения. Прорицатели и те, кто искусен в ритуалах и заклинаниях, — это «духовные» люди, способные обеспечить это общение. Существуют разные виды духов, и Эрот — один из них.

Его появление на свет было примерно таким. На торжестве богов в честь рождения Афродиты Порос²

¹ Об очевидной путанице здесь между любовью и влюбленным см.: Allen R. E. // *Monist*, 1966.

² *Poros* означает «находчивость», изобретательность. Тот, кто ею обладает, пользуется *eûloría*, изобилием (*Democr.* фр. 101 DK). Так, Спенсер называет любовь «порождением изобилия и бедности». Пеня, с другой стороны, «беспомощна» (*ἄπορος*, 204b7).



охмелел, и его, спящего в саду Зевса, нашла Пеня (Бедность). Она легла с ним и зачала Эрота. Тогда, во-первых, зачатый в день рождения Афродиты, он ее последователь в любви к прекрасному. Как сын Бедности, он и не нежен, и не чист, в отличие от того, как обычно считается, но груб, босоног и бездомен, ночует прямо в подворотнях и на улицах; однако от своего отца он унаследовал все надежды на приобретение красоты и блага, к которым он стремится; он предприимчив, энергичен, полон затей, всегда ищет мудрости («философствует»), он чародей и софист, то умирающий, то воскресающий, теряющий то, что приобрел, оставаясь на полпути между мудростью и невежеством. Те, кто представляет его добрым и красивым, путают его с *предметом* любви, тогда как Эрот — это влюбленный.

В таком случае Эрот представляет собой любовь к прекрасному. На вопрос «Каким же преимуществом наделяет обладание красотой?» проще ответить, если мы заменим ее «благом»¹, поскольку мы согласились, что обладать благом — значит быть счастливым, и это окончательный ответ. Бессмысленно спрашивать, почему кто-то хочет быть счастливым. Тогда именно это и означает любовь, хотя обычно мы называем этим именем какую-то одну ее разновидность (*eidos*, 205b), точно так же как поэзия (*poiesis*, букв. «создание») узурпировала более общий термин. Мы не называем всех искусников поэтами, как и не называем влюбленными тех, чьи желания выражают себя в делячестве, атлетике или философии. Любовь есть желание блага — даже не того, что для нас свое (как некоторые говорят, что в любви мы ищем свои вторые половинки), если только то, что нам принадлежит, не есть благо. Люди скорее сами дадут на отсечение свои конечности, чем захотят их сохранять, если они заражены. В таком случае любовь — это желание непрерывного обладания благом.

¹ Об этой замене см. выше.



Однако как она выбирает себе цель? Какова ее деятельность? Она охарактеризовала ее как *рождение в красоте* (или в прекрасном), что меня озадачило, и она объяснила, что все мы беременны в теле или душе и, достигнув определенного возраста, испытываем естественное желание родить. Это божественный импульс, искра бессмертия в смертном, и она не может осуществиться в том, что лишено гармонии с божественным, то есть является уродством. Илифия, богиня рождения, — это на самом деле Красота. Поэтому в присутствии красоты беременное смягчается, успокаивается и рождает, но, приближаясь к безобразному, оно съезживается, уменьшается и не может разрешиться от бремени. Трепет, который вызывает красота, заключается в надежде, что она принесет освобождение от мук.

В другой раз она спросила, знаю ли я, откуда берется этот неумолимый позыв к размножению, вскармливанию и защите потомства — не только у людей (которых может побуждать разум), но и у птиц и других животных, и, когда я сознался в неведении, она объяснила это природным стремлением всех смертных созданий жить вечно, когда единственная возможность бессмертия — это оставить после себя подобного себе. Даже в этой жизни тот, кого мы называем одним и тем же человеком, с младенчества до старости претерпевает много изменений как в теле, так и в личности. Честолюбие руководствуется тем же мотивом. Жить всегда, по крайней мере в памяти людей, — вот стимул всех возвышенных деяний. Наконец, существуют беременные духовно, которые желают потомства для души, для мудрости и добродетели. Такими являются поэты, изобретатели и прежде всего те, кто создает справедливость и воздержанность в организации общества.

Молодой человек, освященный такой духовной беременностью, ищет красоты, в которой он сможет



родить. Его будет привлекать физическая красота, и, когда он найдет ее соединенной с красотой души, он разрешается от бремени и вместе с другом они растят потомство; иными словами, он его просвещает, сообщая о том, каким должен быть и чем должен заниматься достойный человек. Эти узы сильнее, чем между детьми и родителями, поскольку их «дети» и прекраснее, и бессмертнее¹. Разве законы Ликурга и Солона не были более прекрасным детищем, чем могут быть любые смертные дети?

Таковы малые мистерии любви. Окончательное откровение, как она полагала, могло находиться за пределами моего понимания, но тем не менее она была готова о нем поговорить. Кандидат в полное посвящение вначале должен влюбиться в одно красивое тело и родить благородные мысли. Вскоре он должен увидеть, что зримая красота везде одинакова, и почувствовать презрение к страсти, которую испытал к единственному ее проявлению. Следующий этап — оценить красоту души выше, чем красоту телесную, и полюбить ее даже в непривлекательной оправе, породить идеи такого рода, которые делают молодых людей лучше. В результате он будет обращать внимание на красоту образа жизни и законов² и, увидев, что все это связано, невысоко ценить физическую красоту. Дальше он должен перейти к красоте знания во всех его формах и потому больше не будет привязан к одному мальчику, или мужчине, или роду занятий, но, созерцая все море красоты, породит великолепные мысли, полные философии, пока, получив такую закалку, вдруг не обретет такое знание красоты, как я сейчас

¹ Можно ли быть «более бессмертным»? Да, согласно Диотиме (ἀθανατοτέρων).

² Не следует забывать, что красота, прекрасное, здесь просто подразумевает греческое *kalon*, о широком значении которого см. выше. Говорить о деятельности и законах как *kala* — это совершенно естественный способ их одобрения.



опишу. Попытайся, сказала она, следить за мной внимательно.

Все, что происходило до этого, было подготовкой к внезапному мимолетному видению этой восхитительной красоты. Она вечная и неизменная, никогда ни в каком отношении, ни в какой части или ни по какому критерию иная, нежели красивая; не телесная, не разум или знание и не в чем-то, но абсолютная и уникальная. Все остальное, что красиво, причастно ей, хотя так, что его рождение или уход никак на ней не сказываются. Таково истинное развитие любви: начать с красивого тела и взбираться, как по лестнице, к созерцанию красоты самой по себе, очищенной от всякой плоти, или цвета, или другого смертного хлама. Только через связь с ней влюбленный породит истинную, а не фальшивую добродетель, потому что его супруг — истина. Боги такого человека любят, и если кому и будет даровано бессмертие, то именно ему.

Таким было ее учение, и, веря в него, я пытаюсь убедить остальных воздать честь Эроту, практикуя любовь так, как это делаю я, потому что больше никто не поможет нам обрести этот превосходный дар.

Вторжение Алкивиада (212c–215a). Когда Сократ закончил, слышались веселый шум, стук в дверь и голос Алкивиада, окликающего Агафона. Стоя в дверном проеме, поддерживаемый флейтисткой и своими товарищами и с венком на голове, он спросил, примут ли его в компанию, такого во хмелю, как он есть. По крайней мере он мог бы короновать Агафона своим венком. Все пригласили его войти и сесть, и его друзья посадили его между Агафоном и Сократом, но поскольку ленты венка закрывали ему глаза, то, пытаясь короновать Агафона, он сразу не заметил Сократа. Увидев его, он вскочил и воскликнул: «Сократ, вот это засада! И как тебе удалось устроиться рядом с красивейшим мужчиной в этой комнате?» Сократ с притворным ужасом позвал



Агафона, чтобы тот защитил его от вспышки ревности его фаворита, и Алкивиад продолжил: «С тобой я разберусь позже. Теперь, Агафон, верни мне несколько лент, чтобы я увенчал изумительную голову чемпиона мира по словам — не просто однократного, как ты, но непобедимого». Увенчав Сократа и усевшись, он возмутился тем, что компания еще трезва, потребовал чашу холодного вина около четырех пинт, опорожнил ее и наполнил для Сократа, который, заметил он, смог бы выпить все, что ему ни налей, но это никак бы на нем не отразилось.

Здесь вмешался Эриксимах и объяснил их распорядок. Алкивиад уже достаточно выпил и потому должен держать речь. Тот ответил, что, во-первых, нечестно заставлять подвыпившего человека тягаться с трезвыми, а во-вторых, что в присутствии Сократа он не позволил бы себе хвалить кого-то другого. «Хорошо, тогда произнеси восхваление Сократу». Несмотря на протесты Сократа, он начал.

Речь Алкивиада (215a–222b). Мне придется прибегнуть к сравнениям. Сократ похож на силенов, которых вы видите в мастерских ваятелей: их можно открыть и обнаружить внутри образы богов, или на сатира Марсия. Помимо того, что он обладает внешностью и дерзостью сатира, он одними словами способен сделать то, что Марсий делал с помощью музыки, — сводил людей с ума, заставляя сердца биться и слезы литься, почище любого оратора. Он даже заставляет *меня* чувствовать стыд, будто я со своей политической жизнью позабыл и себя, и свои недостатки. Я знаю, что он прав, хотя, держась от него подальше, я не в силах устоять перед соблазном популярности. Иногда я хочу его смерти, но, если бы это произошло, я бы еще больше горевал.

Что касается силенов, то с виду он всегда увлекается молодыми людьми, но откройте его, и вы обнару-



жите внутри потрясающее сокровище¹ и удивительное самообладание. Он ни во что не ставит ни красивую внешность, ни богатство и ранги. Говорю это по собственному опыту. Я гордился своей красивой внешностью, предполагал, что его страсть ко мне серьезна², и считал, что если уступлю его желанию, то взамен получу его знание. После нескольких окольных попыток мне удалось заполучить его на ужин и на всю ночь, и я откровенно сообщил ему о своих намерениях. Он ответил со своей обычной иронией, что, если я действительно полагал, что он может сделать меня совершеннее, это было бы настолько прекраснее моей собственной красоты, что сделка отдает мошенничеством; однако мне придется все взвесить, поскольку вполне вероятно, что я в нем ошибся. Однажды нам следует это обсудить и поступить так, как лучше для нас обоих. Так я и провел с ним ночь, как с отцом или старшим братом. После этого я был подавлен, как никогда, разрываясь между собственным унижением и восхищением силой его духа, неспособный ни отказаться от его общества, ни заставить его сделать то, чего я хотел.

Его мужество и стойкость я узнал во время походов, в стуже северной зимы и в битве при Потидее, где он спас мою жизнь и заслужил награду, которая досталась мне, а также при отступлении от Делия³. Просто

¹ Это слово (ἀγᾶλματα, 216б6) раньше использовалось для образов богов, но буквально означает что-либо наделяющее честью, славой или очарованием.

² Относительно предполагаемой страсти Сократа к Алкивиаду см. т. III, 596 (где в прим. 2 фрагмент из Эскина должен быть 11с, а не 10с).

³ Истории, которые рассказал Алкивиад, чтобы продемонстрировать безразличие Сократа к окружающей обстановке и способность к погружению в себя, пересказаны в т. III, с. 611. О том, как он спас жизнь Алкивиаду при Потидее, рассказано также у Плутарха в жизнеописании Алкивиада (гл. 7, 194е–195а, откуда мы узнаем, что упомянутой наградой были венок и доспехи), и его служба там упоминается в «Хармиде» (153а). Лахет хвалит



с ним не может тягаться никто, поэтому я и обратился для сравнения к силанам. Я забыл сказать, что это применимо и к его речам. На первый взгляд они абсурдны: все о кузнецах, сапожниках и дубильщиках, и всегда одно и то же¹. Но откройте их, и внутри вы найдете только те аргументы, которые имеют смысл, вместе с божественными образами добродетели и всего, что должен постичь человек, чтобы быть достойным.

Итак, люди добрые, вот что сделал со мной Сократ, а также с Хармидом и многими другими, притворившись, что в нас влюблен, когда на самом деле все было наоборот. Учитесь на нашем опыте и не позволяйте обвести себя вокруг пальца.

Заключение (222c–223d). Сократ заявил, что Алкивиад всего лишь пытался вбить клин между ним и Агафоном, и, пока между ними продолжалась некая побочная сцена, комната наполнилась шумной толпой гуляк и содержательный разговор стал невозможен. Некоторые из гостей ушли, Аристодем заснул и проснулся от петушиного крика, застав бодрствующими только Сократа, Агафона и Аристофана, которые передавали по кругу огромную чашу, пока Сократ им доказывал, что хороший трагический поэт может также писать комедии и наоборот². В конце концов оба задремали, и Сократ их оставил, принял ванну и провел день, как обычно.

его поведение при отступлении от Делия в «Лакете» (181b) и сам он упоминает походы, в которых участвовал, в «Апологии» (28e).

¹ 221e, ἀεὶ διὰ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ φαίνεται λέγειν. По поводу обвинения в занудствовании насчет утилитарных занятий и постоянном повторении одного и того же ср.: Горгий, 490e–491a и Ксенофонт. Воспоминания, 4.4.5–6. Заготовленный ответ Сократа («Да, и об одних и тех же вещах») сродни гордости своим постоянством. Ср.: Фукидид, 1.22.3 в отношении противоположной ошибки: даже свидетели-очевидцы события οὐ περὶ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ ἔλεγον.

² В «Государстве» (395a) он говорит у Платона нечто противоположное. Адам (ad loc.) предлагает правдоподобное объясне-

Комментарий

Перед входом в Академию установлен алтарь Любви.

Павсаний, I.30.1

Общие замечания. Многие из сочинений Платона озадачивают приземленного комментатора своим непредсказуемым великолепием, но ни одно настолько глубоко не укоренено в духе времени, как «Пир». Не говоря уже о позиции по отношению к плотской любви, послеобеденный *symposion* со своими правилами и *arbiter bibendi* не имеет точной современной параллели. Позже он стал литературным средством для вообразяемого обмена мнениями и информацией, но сравнительная безжизненность таких произведений лишь контрастно оттеняет драматический реализм персонажей платоновского оригинала¹. Как обычно, цели Платона были многообразны, хотя одна из них, безусловно, заключалась в том, чтобы завершить свой портрет Сократа, показав его в непринужденном и компанейском настроении², а также устами пользующегося дурной

ние, и Бэри (*Symp. of P.*, 171) претендует на то, чтобы раскрыть нам «идею сократовского довода». Поскольку при этом не говорится, каков же был довод Сократа, это звучит рискованно. Ни один классический поэт не писал и трагедии, и комедии (предположительно ссылаясь не на сатирические пьесы), и вероятнее всего эта ремарка — просто юмористическая финальная зарисовка характера Сократа: проговорив и прослушав всю ночь, выпив галлоны вина, он все равно не смог заглушить свою страсть к отстаиванию самых парадоксальных тезисов.

¹ Следует также отдать должное «Пир» Ксенофонта. По поводу ошибочности рассмотрения этих двух произведений просто как представителей определенного жанра см. т. III, 344, прим. 2 (боюсь, что вклад Брайтенбаха я приписал там Трё (Treu); см.: RE, 2. Reihe, xviii. Halbb., col. 1928). О *symposion* как институте см.: Robin L. *Symp.*, xiif., и о существующих «Symposia» — ib., xiii, прим. 3; или, полнее, Martin J. *Symposion: Gesch. einer lit. Form.*

² Как и Ксенофонт, но Ксенофонту пришлось сказать, что он это сделал (Пир, 1.1).



репутацией Алкивиада опровергнуть то, что Сократ был его злым гением. Однако для Джоуитта это было одно из сочинений, которое «вряд ли допускает более определенную интерпретацию, чем музыкальная композиция... и с трудом может быть пересказано другими словами, чем слова самого автора». Платон также демонстрирует свою разносторонность (как и в «Федре»), написав не только диалог, но и серию готовых речей, которые С. Розен охарактеризовал, скорее, как «риторические упражнения, чем сложные философские заключения»¹.

Федр² в своей краткой зарисовке показывает себя поклонником Любви и Лисия, как и в диалоге, названном его именем. То, что у него получилось, оказалось искусственным сочетанием литературных аллюзий и риторических приемов по части стиля и содержания, особенно причудливая идея о том, что верность возлюбленного прекраснее верности влюбленного. Он отличился тем, что, признавая долг любви между мужчинами нормальным и правильным, на самом деле приводит женщину как пример высшей преданности.

Павсаний высказывается о двойственной природе Эрота — небесной и земной, духовной и физической, приурочивает гетеросексуальную любовь к последней и защищает педерастию, если она сопровождается интеллектуальным общением. Его рассказ о сложном афинском отношении к гомосексуальности представляет социологический интерес³, и двойственный Эрот

¹ Jowett B. *Dialogues* ⁴I, 488; Rosen V. *Symp.*, xxxvi.

² Более полную оценку первых речей, хотя не во всем с ней можно согласиться, см.: Bury R. G., xxiv–xxxvi; Taylor A. E. *PMW*, 212–223, и (более образно) Friedländer P. *Pl.*, III, 11–23. (Бэри перечисляет специальные риторические тропы в речах Федра, Павсания и Агафона.) Для современного читателя лучшим введением является Gould T. *Pl.*, 2.

³ Т. III, 391f. Некоторые фрагменты из Эскина (Против Тимарха, 9–12, 16–21) часто цитируются как свидетельство того,



иллюстрирует небольшой шаг на пути к учению Диотимы. Сократ мог бы тоже согласиться, что многие действия по крайней мере в себе нейтральны, и оценка их зависит от того, как они совершаются, потому что это согласуется с его воззрением, что ценность как материальных благ, так и духовных даров заложена не в них самих, а в том, как они используются¹. В речи Диотимы оценка Эрота обуславливается его предметом. Это, а также представления о том, что духовная любовь превышает физической (хотя для Павсания она должна сопровождать, а не заменять ее) и что истинная любовь не зависит от обаяния юности, но остается на всю жизнь (181d–e), заставляет подозревать, что Платон дает своего рода пародию на Сократа, чтобы показать, как легко его учение может неверно пониматься или применяться².

В икоте Аристофана, которая внесла изменение в порядок выступающих, комментаторы усматривали различный внутренний смысл³. Это разнообразие

что в Афинах законы, принятые против педерастии, были особенно суровы, но на самом деле они имели дело только с преступлениями против детей, проституцией и сводничеством в корыстных целях, тем самым одобряя стандарты Павсания.

¹ Менон, 87e–88a, Евтидем, 280e, 281d–e.

² Ср.: Алкивиад I, 131c–d; т. III, 597, 715.

³ О более ранних (включая античные) мнениях см.: Bury R. G., xxiif., о недавних — Rosen V., 90f. с прим. 3. Из самых последних — Dorter K. The Significance of the Speeches in P.'s Symp. / Phil. and Rhet., 1969. Если бы Платон просто хотел, чтобы Эриксимах высказался первым (согласно тем, кто верит в «диалектическое восхождение» речей), то он мог бы изменить порядок застолья. Вполне возможно, он хочет намекнуть читателю, что очередность речей случайна. Если подразумевалась «месть» за то, как Сократ изображен в «Облаках», то икота выглядит куда как слабым реваншем. Это эксцентричное совпадение, что имя Эриксимах означает «Борец с икотой», но не более эксцентричное, чем то, что повитуху — мать Сократа — звали Фенаретой (т. III, 569, прим. 1), и таково, несомненно, было его настоящее имя. Может быть, оно и подсказало Платону идею.



по крайней мере показывает, что если Платон и подразумевал какой-либо глубокий символизм, то трудно удостовериться, каким же он был. Возможно, достаточно будет вспомнить, что это реалистический рассказ о компанейском событии, а икота — это такой недуг, который вполне мог случиться с одним из тех, кто хорошо поужинал и теперь принялся за выпивку; но кто же более подходящая жертва, нежели Аристофан, прирожденный смехотворец?

Эриксимах следует двойственному Эроту Павсания, но его реальным отправным пунктом были вступительные слова Федра об Эроте как одной из основных космических сил, с тем выводом, что он действует не только в людях и животных, но универсально, как фактор единства и сочетания во всем физическом мире. Это Любовь, о которой Эсхил и Еврипид писали, что она вселяет в Небо страсть к оплодотворению Земли, а Землю побуждает к завоеванию этого брака, чтобы, когда на нее упадут животворные капли, она смогла породить овец, зерно и плоды; это Эрот, о котором птицы в комедии Аристофана пели, что лишь благодаря тому, что он смешал вещи между собой, были сотворены Небо, Океан, Земля и все благословенные боги; это космогоническая Любовь орфической поэзии и прежде всего поэта-ученого Эмпедокла: она сочетает и примиряет противоположности везде, где они есть, будучи силой как физической, так и моральной. Этот «Эрот, или вождделение», как сказал Аристотель, был признан мыслителями древности из-за необходимости первопричины, которая заставила бы вещи прийти в движение, чтобы они начали соединяться¹. Одному из панегири-

¹ Эсхил, фр. 44, Еврипид, фр. 898, Аристофан. Птицы, 699–702, Аристотель. Метафизика, 984b23ff. Об Эмпедокле см. т. II, 270ff.; о Любви как моральной силе в «Очищениях» — 248f. В существующих фрагментах он называет ее Афродитой,



стов, очевидно, следовало восславить Эрота в этом широко признанном универсальном аспекте, и врач имел на это неоспоримые полномочия. Медицинская практика того времени в значительной мере полагалась на общие теории об основных противоположностях: горячем — холодном, влажном — сухом, горьком — сладком и т. д., причем достижение гармонического смещения в здоровом теле было только специальным применением этих теорий, и гиппократические трактаты широко охватывают, и зачастую критически, все поле натурфилософии¹. Поэтому Эриксимаху нетрудно было увидеть Любовь действующей в качестве начала, примиряющего противоположности в медицине, музыке и климате. Религия рассматривается скорее в терминах антитезиса между хорошим и плохим Эротом, который в более ранних примерах играл незначительную роль. Фактически утверждение о том, что антитезис взят у Павсания, является напускным (какими нередко бывают связки в послеобеденных речах), поскольку в этой речи второй член — вовсе не Любовь, но анти-Любовь, которую гораздо лучше называть Раздором, как у Эмпедокла. Но оставив, как есть, он может воспользоваться этим, возвращаясь к теме любви в узком смысле (187d–e).

а не Эротом, хотя Плутарх (De facie, 927a) упоминает о «дружбе, Афродите или Эроте, как говорит Эмпедокл». Об орфическом Эроте см.: Guthrie W. K. C. G. and G., 319; OGR, 4. Я бы добавил, что ни Эсхил, ни Аристофан, ни Эмпедокл, которого я представил в качестве предыстории, не упоминаются Эриксимахом, но только Гераклит, относительно которого см. т. I, 709–715.

¹ Речь Эриксимаха считалась пародией на гиппократические π. διαίτης (Pfleiderer E.; см.: Bury R. G., xxix, прим. 2), тогда как Эдельштейну напомнила скорее π. ἀρχ. ἰητρ. См. также: Rosen V., 95f. В своей статье в TAPA (1945) Эдельштейн, на мой взгляд, оправдал Платонов портрет врача как не карикатурный, но реалистичный и доброжелательный, хотя Довер (JHS, 1966, 49, прим. 44) считает иначе. См. также: Rosen V., 95f.



В плане морали Эриксимах занимает более низкий уровень, чем Павсаний, совсем не осуждая пошлую любовь, но противопоставляя ее небесной, рекомендует предаваться ей «осмотрительно, так, чтобы получать от нее удовольствие без излишеств», подобно тому как врач рекомендует потакать гастрономическим желаниям только пока это не чревато болезнью (187d–e). Аналогия несостоятельна, поскольку в отсутствие болезни действует только благая любовь (186b).

Вклад Аристофана при всей его буйной экстравагантности также имеет корни в существующей мифологии и натурфилософии, благодаря чему его речь производит впечатление пародии на эрудицию остальных, особенно Эриксимаха. Двуполые существа были в принципе известны. У Эмпедокла «андрогины» возникают вместе с другими уже вымершими существами на ранней стадии мира, упорядоченного Любовью, и орфический бог Фанет был двуполым, к тому же похожим на круглых людей тем, что гениталии у него располагались «сзади на крестце». Ко времени Платона культ Гермафродита в Афинах был, вполне возможно, известен¹. Двуполые существа часто встречаются в восточных мифологиях, и некоторые искали корни круглых людей на Востоке², но для их самых удивительных черт более ранние образцы найти непросто: сдвоенные мужчины и сдво-

¹ Эмпедокл. фр. 61, 3f. (т. II, 348–350). О Фанете и Гермафродите: Guthrie W. K. C. OGR, 101, 145, прим. 24, 25.

² Некоторые ссылки есть в: Friedländer P. Pl., I, 369, прим. 11 и Gould T. Pl., 191, прим. 41. У Костер (W. J. W. Koster) в гл. V своих «Mythe de P.» и т. д. рассматривает и отвергает восточное происхождение аристофановского мифа, а Виламовиц (Pl., I, 372) отстаивал его чисто греческое происхождение. Об историях происхождения половой любви во «многих разных культурах» см. ссылки: Dover K. J. JHS, 1966, 42, прим. 8. Аллюзии на Эмпедокла (которые Довер отрицает (46)) касаются не только андрогинов, но и его высказанного всерьез взгляда, что потенция Любви универсальна, не приурочена к разумным существам.



енные женщины наряду с разнополыми комбинациями, удвоение лиц и конечностей, передвижение кубарем¹.

Вывод (вряд ли можно говорить о морали комического бурлеска) делается тот, что половая любовь — это природная тяга к восстановлению нашей изначальной двойственной природы². Относится ли это к любви к своему полу или к противоположному — не вполне ясно. Обе признаются одинаково естественными, в зависимости от типа, половиной которого является каждый из нас, за исключением того, что только любовь между мужчиной и женщиной может обеспечить продолжение рода (191c). Хотя в качестве примеров Аристофан не упоминает, как следовало бы ожидать, женатые пары, но только прелюбодеев (191d–e), и его наивысшая похвала припасена для влюбленных мужчин по причине их храбрости и способностей к государственным делам. Мы можем считать это напоминанием со стороны Платона, что поэт не изменяет своей комической Музе (189b), учитывая, что в «Облаках» успешная политическая карьера гомосексуалистов приводится Кривдой в качестве сокрушительного аргумента. При этом термины к ним применяются нелестные³.

Агафон оправдывает свою репутацию поэта⁴ (самое занятное в его речи — это искусные аргументы,

¹ Ближе всего к сдвоенным людям Аристофана сыновья Актора и Молионы, описанные у Гесиода (фр. 18 Merk.-West) и Ивика (фр. 2 Diehl).

² Совершенство любви достигается, когда мы встречаем не просто человека нужного пола, но фактически собственную вторую половину. О том, как в нынешнем поколении могут присутствовать подходящие друг другу половинки, если дихотомия произошла в доисторическом прошлом, спрашивать некорректно.

³ Облака, 1089–1092. Внимание на этот пассаж обратил Довер (JHS, 1966, 45). Слова, которые здесь используются, — *εὐρύπρωκτοι* и *διμηνόρεϊν*.

⁴ О противоречивых эстетических оценках его речи см.: Taylor A. E. PMW, 221, и Grube G. M. A. P's Th., 100.



предназначенные для того, чтобы приписать Эроту все добродетели), и остается только *Сократ*. Ему позволили немного поупражняться в своем диалектическом методе, чтобы предварительно зафиксировать тот момент, что Агафон был неправ, так как Эрот означает само желание, а не его предмет, и затем он отливает собственную речь в форму своего разговора с мудрой женщиной, Диотимой. Существовала она на самом деле или нет, но в данном случае это просто двойник платонического Сократа, тогда как сам он исполняет роль Хармида или Лисида¹. Метод вопросов и ответов — это ее «конек» (201e)! Данная выдумка позволяет ему, во-первых, продолжать в своем духе притворяться невеждой, как с воображаемым неотесанным родственником из «Гиппия большего» или с Аспасией в «Менексене» (которая бранит Сократа, как Диотима в 207c). Во-вторых, это позволяет ему сохранять диалоговую форму, не нарушая правил симпози².

¹ Некоторые считают то, что ей удалось отсрочить мор в Афинах (201d), свидетельством ее историчности, напр.: *Bohle* // RE, XXVIII, Halbb. 1321; *Taylor A. E.* PMW, 224; *Friedländer P.* Pl., I, 365, прим. 14. Кранц (*Hermes*, 1926) считал ее историчной, но для него вопрос не имеет значения для понимания «Пира». Робен (*Budé ed.*, xxii–xxvii) возражал Тэйлору, и Бэри (xxxix) также считал ее вымышленной. Другой сократический прием — это ее допущение о согласии собеседника, вызывающее у него изумление: ни она, ни он не считают Эрота богом (ср.: Горгий, 466e). Также она явно слышала речь Аристофана (205d). Я не могу согласиться с мнением Вилламовица (Pl., I, 380) и Ноймана (AJP, 1950), что учение Диотимы не сократическое, но на самом деле некоторого рода софистическое, не имеющее абсолютной ценности, как бы ни было заманчиво найти столь простой выход из затруднения в отношении ее взглядов на бессмертие. *Ἵπτερ οἱ τέλει σοφισταί* в 208c просто означает «как настоящая учительница» (или, возможно, «искусный оратор»; см.: Кратил, 403e), безотносительно к содержанию ее учения. Сам Сократ, разумеется, никоим образом не дидактик, но он может пересказать чьи-то уроки! См. также т. III, 48.

² Это выглядит достаточными причинами для появления Диотимы. Некоторые, подобно Корнфорду (*U. Ph.*, 71), приписы-



Если оставить в стороне поэзию и религиозный пыл послания Диотимы (которые, хотя они и неотъемлемы, и существенны для него, следует искать в собственных словах Платона), оно равносильно продолжению в свете развитого учения об идеях двум моментам, зафиксированным ранее в «Лисиде». Во-первых, любящий или вождедеющий субъект является «промежуточным», ни хорошим, ни плохим, примером чего служит философ, который, вождедея мудрости, должен не быть ни мудрым, ни настолько невежественным и глупым, чтобы не признавать ее ценности (Лисид, 217e–218b). Нам еще раз говорится о том, что худший сорт невежества — это считать себя мудрым, когда это не так (204a; а ведь некоторые до сих пор думают, что Диотима — это не сам Сократ!). Тогда Эрот в лучшем своем проявлении — философ, потому что олицетворяет любовь к прекрасному, а мудрость прекраснее всего (Пир, 203d7, 204a–b). Во-вторых, «первостепенный предмет любви», ради которого желанно все остальное (Лисид, 219c–d), потерял свой двусмысленный статус и явился как трансцендентная идея красоты, финальное открытие мистерий любви.

Эрот во всех отношениях посредник между красивым и безобразным, хорошим и плохим, мудрым и глупым¹, и между смертными и бессмертными он также посредник. То, что боги не вступают в прямой контакт с людьми, — это вряд ли общегреческое, определенно не гомеровское убеждение, но совместимое

вают Агафону учтивость, но если, по его словам, Диотима была «выдумкой», то компания знала бы об этом и учтивость выглядела бы не совсем искренней. Конечно, некоторые диалоги по форме целиком являются непрерывными рассказами Сократа.

¹ Относительно того, как Платон и его комментаторы понимают «промежуточное» и «иное, чем», здесь, а также в «Протагоре» и «Горгии» см. выше; относительно философской важности этого различия в то время — с. 222.



с тем, что Платон приберег общение с богами в «Федоне» для счастливых душ, живущих на истинной поверхности земли. Как состояние между невежеством и мудростью Платон вновь упоминает истинную *doxa* (веру, суждение или догадку), которая все-таки, как в «Меноне», «попадает в реальность» (202a), хотя, в отличие от знания, она не может «дать отчет». В «Государстве» знание и *doxa* изображены разными в плане своих актуальных предметов, а не просто способами понимания, и это кажущееся несоответствие не следует упускать из виду (мы вернемся к нему ниже).

То, что мы расцениваем нечто как «родственное нам» только в силу его *благости* (205d–e), — излюбленная идея Платона. В «Хармиде» она приписывается Критию, но из «Лисида» (222a, c–d) и «Государства» (586e) следует, что она принадлежит Платону. Как правило, мы желаем того, что нам принадлежит по природе, и это есть благо, поскольку «никто не желает зла» (Менон, 78a–b)¹.

Духовная беременность и роды. Ссылки Диотимы на сношение, беременность и рождение почти не имеют отношения к фактам природы. «Рождение в красоте» (206b) иногда остается без комментария, иногда же понимается как порождение на красоте, в смысле мужчины на женщине²; но роль Красоты — это роль Или-

¹ Хармид, 163c (где назидательный ответ Сократа может подсказать, что здесь Платон также перенял софистическое клише, чтобы поднять его на новый уровень), с. 239 с прим. 1, выше. Относительно «Менона» см. с. 366–368.

² Так у Джойса: «порождать на прекрасном». Принадлежащий Бэри вариант «в сфере прекрасного» (xliii) — удобно-неопределенный. Лучше выразился Блак (Ph., 4): «в красивой среде». *τίκτειν ἐν* в речи Аристофана действительно означает «осеменять» (191c), хотя предшествующее *εἰς* более обычное. Примеры в LSJ подсказывают, что ни *τίκτειν ἐν*, ни *ἐντίκτειν* обычно не используются в этом смысле.



фии, богини деторождения, которая способствует легкому разрешению от бремени (206d). Беременность — это не *результат* любви, возбужденной прекрасным, но универсальное состояние, *причиняющее* возбуждение при встрече с красотой (206d). Молодой человек ищет красивые тела и души потому, что уже беремен в своей душе (209b)¹. Затем «в контакте и союзе с прекрасным он рождает то, что долго вынашивал». Эта универсальная беременность означает стремление дать потомство телесное либо духовное. Каждый взрослый человек — потенциально творец детей, или великих свершений, или идей, и если не становится им в реальности, то чувствует себя потерянным и нереализованным. Красота создает среду, в которой могут состояться роды. В одном из диалогов сам Сократ, как повитуха, помогает родиться мыслям другого человека². Платон видел и Эрота как философию, и красоту, которой она ищет и которая поможет ей перенести страдания, суммируемые в личности.

Бессмертие. В этой части своей речи Диотима утверждает, что высший импульс, ответственный за эротическое желание, — это естественное стремление смертных к бессмертию, которое никак не может быть

¹ Если предложение 206c5–6 подлинное, то Диотима один раз действительно ссылается на зачатие как результат соития между мужчиной и женщиной, но многие редакторы, начиная с Аста и заканчивая Бэри, это отвергали. В любом случае это «мужчины беременные телесно» притягиваются к женщинам, и по большей части κτείν указывает на мужчин и их духовную беременность. Подробнее об этом см.: Morrison J. S. CQ, 1964, 51–55.

² Сам будучи бесплодным. См.: Теэтет, 150c–d (т. III, 444). Не следует повторять за Бэри (xxviii), что Сократ «складывает плоды своего беременного ума» в душе Агафона. Он сказал бы, что только задает вопросы, тем самым извлекая, как он это проделал с рабом Менона, истины, которыми уже беремен ум Агафона. Алкивиад ловит его на слове (216d): «Он вообще ничего не знает и не понимает».



удовлетворено буквально. Отказался ли в таком случае Платон (или, возможно, еще не пришел к ней) от веры в бессмертие, служащей одним из краеугольных камней его зрелой философии? Стал ли он аристотелианцем? Взгляды Аристотеля поразительно схожи со взглядами Диотимы (О душе, 415a26ff., повторяются в «О возникновении животных» (731b31–35))¹: воспроизводить свой род естественно для всех живых существ,

чтобы они могли участвовать, по мере возможности, в вечном и божественном... Поскольку для них это невозможно посредством актуальной непрерывности (так как ничто преходящее не может оставаться одним и тем же), то каждое принимает в нем участие насколько может — что-то больше, а что-то меньше; оно продолжает существовать не как само по себе, но в чем-то себе подобном, одно как вид, но не числом.

Слова Платона таковы (208a7):

Так вот, таким же образом сохраняется и все смертное: в отличие от божественного оно не остается всегда одним и тем же, но, устаревая и уходя, оставляет новое свое подобие. Вот каким способом... приобщается к бессмертию смертное — и тело, и все остальное. Другого способа нет².

На первый взгляд в этом пассаже отрицается бессмертие души, в котором Сократ убеждал в «Федоне»

¹ Бесплезно повторять (например, за Випперном), что да-же Аристотель, согласно которому оальная *psyche* как «идея» те-ла была от него неотделима, все равно считал *pois* бессмертным и божественным (О душе, 413b24 и кн. 3, гл. 4 и 5; О возникнове-нии животных, 736b27f.), поскольку бессмертная часть вроде бы есть нечто совершенно неличностное. Аристотель не нуждался в учениях о личном бессмертии, *anamnesis* и реинкарнации.

² Последний пункт в MSS и Оху. Рар., 843 — это *ἀθάνατον δὲ ἄλλη*. Бэри и Бёрнет (не Робен) принимают исправление Кройце-ра *ἀδύνατον*. В любом случае это означает, что смертное не может принять вид бессмертного, как это делает бессмертное (то есть божество) [Пер. С. К. Алта].



и «Федре», и Хэкфорт полагал, что «Пир» демонстрирует со стороны Платона «временное впадение в скепсис»¹. Он отметил, что если бессмертие и отстаивается в предположительно более поздних работах («Государство X», «Федр», «Законы X»), то на основании совершенно иных аргументов, и можно допустить, что использованные в «Федоне» перестали его удовлетворять.

Большинство тех, кто считает иначе, указывают (с моей точки зрения, правильно) на контраст, несомненно платонический, между бессмертием во времени (нескончаемостью) и вечной жизнью². Большинству людей понятно только первое, которое, подобно животным, они обеспечивают себе посредством физического или духовного порождения. Философ обретает *свое* бессмертие через контакт с божественными, вечными идеями. Но этот контакт, видение или знание, так ярко описанные в «Пире», достигаются только посредством *anamnesis*, который, в свою очередь, подразумевает реинкарнацию и бессмертие. Учение об идеях и бессмертии души «самой по себе» (αὐτῇ καθ' αὐτήν (Федон, 79d), то есть ума) неотделимы друг от друга. Когда Диотима говорит о размножении как единственном средстве бессмертия, а Сократ в «Федоне» о наших душах как подлинно бессмертных, они говорят о разных

¹ Хэкфорт в CR, 1950. Моррисон (CQ, 1964) согласился с фактом, но объяснял его тем, что «Пир» был написан гораздо раньше, чем считается. Ему присущ, по его мнению, «радостный гуманизм» «Протагора» — суждение, которое трудно примирить с речью Диотимы. См. также: Crombie I. M. EPD, I, 361–363. Хэкфорту ответил Люс (Luce) в CR, 1952. Виламовиц, Гомперц, Гэй (Gaye), Шори, Бэри, Робен, Тэйлор, Блэк, Випперн и, думается, все остальные считали, что в «Пире» бессмертие понимается в том же смысле, что и в «Федоне». См., в частности, дополнения к аргументам Люса, которые делает Блэк в Phaedo (28, прим. 1).

² См.: Luce J. V. CR, 1952, 139, и Cornford F. U. Ph., 75. Различие между нескончаемым (everlasting) и вневременным вечным (timelessly eternal) наиболее четко проводится в «Тимее» (37c–38b).



вещах: суррогатном бессмертии нашей смертной части, которая, умерев, разлагается, и подлинном бессмертии нашей божественной *psyche*, то есть разума¹. Данный момент проявляется в «Федре» (246c–d). Душа была объявлена бессмертной. Она тем не менее может «потерять свои крылья», затем падает и «получает земное тело, которое благодаря ее силе кажется движущимся. Это составное образование из души и тела называется живым существом (ζῷον), и теперь еще смертным».

Обычно упускается из виду, что заместительное бессмертие объясняется как часть «малых мистерий» Любви. Как таковое оно достигается посредством физического воспроизводства, стремления к непреходящей славе, поэтического творчества, технической изобретательности, здравого смысла и справедливости в политической сфере, увековечиваемой в уложениях и других законах (208e–209e). То есть средства его достижения не выходят за пределы того, что в «Федоне» определяется как «народная и политическая добродетель», которая не является подлинной добродетелью и практикуется из ложных соображений (82a, 68b–69d). Как и в «Пире», ей противопоставляется философская добродетель, приравниваемая к состоянию полного посвящения². Хэкфорт утверждал, что даже бессмертие философа, когда он получил окончательное посвящение и созерцал божественную идею красоты самой по себе, является заместительным, как и у других, потому что оно происходит от «порождения истинной добродетели (то есть

¹ См., в частности: Luce J. V. l. c., 140, и Wipperfurth J. Synusia, 134.

² Игнорирование этого момента лишает силы такую критику, как у Гомперца (GT, II, 394), заявившего, что «зияет брешь» между «оправданием честолюбия в этом диалоге и его отрицанием в „Государстве“». Это часть его аргументации относительно того, что Платон в «Пире» «фундаментально противоречит взглядам, выраженным в его и более ранних, и более поздних произведениях».

в душе другого)». Эта мысль не оспаривается его критиками. Во-первых, однако, у Платона нет слов «в душе другого», и Хэкфорт, кажется, неправильно понял двоякое использование им предлога «в» в данном контексте метафорической беременности и родов. Он ссылается на 209с, где Сократ тем не менее говорит, что человек, беременный в *своей собственной душе* (209b1), когда общается с чистым юношей, родит то, чем был давно беремен¹, и они вместе заботливо это растят. Тогда, если перевести соответствующий пассаж (211e4–212a7), получается:

Неужели ты думаешь... что человек, устремивший к ней [то есть к красоте самой по себе, чистой, бестелесной и божественной] взор, подобающим образом² ее созерцающий и с ней неразлучный, может жить жалкой жизнью? Неужели ты не понимаешь, что, лишь созерцая красоту тем, чем ее и надлежит созерцать, он сумеет родить не призраки добродетели³, а добродетель истинную, потому что постигает он истину, а не призрак? А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достается в удел любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он. Вот что — да будет и тебе, Федр, и всем вам известно — рассказала мне Диотима, и я ей верю. А веря ей, я пытаюсь уверить и других, что в стремлении человеческой природы к этому уделу у нее вряд ли найдется лучший помощник, чем Эрот⁴.

«Этот удел», как я представляю, есть бессмертие, которое философ предвосхищает в «Федоне». Бессмертие не является главной темой «Пира», и у Платона нет

¹ ἡ πάλαι ἐκούει τίκτει καὶ γεννᾷ 209с3. Ср. следующее предложение: καὶ πᾶς ἄν δέξαίτο ἑαυτῷ τοιοῦτους παῖδας μᾶλλον γεγενέναι.

² То есть интеллектом (νοῦς). См. параллельные пассажи: Bury R. G. Ad loc.

³ εἰδῶλα ἀρετῆς, то есть относящиеся к «малым мистериям». Аналогично в «Федоне» народная ἀρετή противопоставляется ἀληθής как σκίαγραφία τις (69b).

⁴ Пер. С. К. Апта, с изменениями.



желания вновь проходить по тому же месту. Можно, например, поинтересоваться: если бессмертен только философ, как тогда может быть уготована, как в «Федоне», соответствующая участь после смерти — хорошая, плохая или нейтральная — всем? Платон не сказал об этом, но он никогда бы не удостоил титула бессмертия (которое он, как и все греки¹, приравнивал к божественности) непрерывное существование души, еще не очищенной от груза тела, в колесе рождений².

Остается любопытный пассаж, в котором Диотима вроде бы провозглашает то, что Кромби назвал «юмовской концепцией человеческой самости как последовательности духовных состояний»³. Проблема может быть неразрешимой, но давайте-ка посмотрим, что она говорит (207d–208a). Человек на протяжении жизни сохраняет свою идентичность, хотя он не только телом постоянно изнашивается и восстанавливается (как сказал Кебет в «Федоне», 87d), но даже в плане своей личности (*psyche*), характера, привычек, взглядов, желаний, наслаждений, страданий и страхов никогда не остается

¹ Guthrie W. K. C. G. and G., 115f. В этом я вижу главное препятствие для того, чтобы согласиться с глубокомысленной интерпретацией Бернаром бессмертия в «Пире» (P. et le M. A., app. II): это требует предположить, что здесь, так же как и в «Федоне», не только *voûs*, но и вся душа, как она функционирует в телесной жизни, даже (по причине трансмиграции) в животных, бессмертна.

² Как часто указывается, в «Законах» (кн. IV, 721b–c) также говорится о рождении потомства как единственном достижимом бессмертии. Хотя в кн. X того же самого сочинения индивидуумы продолжают существовать, чтобы *либо* испытать ужасы подземного мира, *либо*, «если через общение с божественной добродетелью они сами стали божественными», перенестись в «лучшее место» (904c–e).

³ EPD, I, 361–363; ср. II, 23 и 323. Метка философа, который жил много столетий спустя, в совершенно другой атмосфере мысли, всегда приглашает присмотреться внимательнее. Относительно дискуссии о юмовской позиции см.: Patterson P. L. P. on I., 66ff.



прежним. Даже удовольствия, страдания и страхи никогда не остаются одинаковыми. Но еще более неожиданно (как это называет Диотима, и некоторые могут согласиться), что в своем познании мы также всегда не одни и те же. Отдельные предметы знания приходят и уходят, мы теряем их из-за забывчивости и возвращаем через воспоминание. Первый список свойств и эмоций не представляет никакой трудности, поскольку все принадлежит только душе в ее воплощенном состоянии: это ясно утверждается в «Федоне» (65d, 66c) относительно страданий и удовольствий, желаний и страхов и, очевидно, истинно для остального, так что их неоспоримая изменчивость не имеет отношения к бессмертному уму, который при воплощении должен действовать в некоторой мере «вместе с телом» (Федон, 66e), но использует его как можно меньше. Что касается знания, то забвение и припоминание — это также не подлежащие отрицанию факты, иллюстрирующие перемены в нашей духовной жизни. Наши *psychai* забывают и вспоминают потому, что связь с телом в этой жизни мешает нашему знанию достичь совершенства, а Диотима говорит о живых людях. «Федон» является наилучшим комментарием к этому пассажи (66d):

...достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой. Тогда, конечно, у нас будет то, к чему мы стремимся с пылом влюбленных, а именно разум, но только после смерти, как обнаруживает наше рассуждение, при жизни же — никоим образом. Ибо если, не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания, то одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти. Ну, конечно, ведь только тогда и никак не раньше душа остается сама по себе, без тела. А пока мы живы, мы, повидимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою, но сохраним себя в чистоте до той поры, пока сам бог нас не освободит. Очистившись



таким образом и избавившись от безрассудства тела, мы, по всей вероятности, объединимся с другими такими же, как и мы... и собственными силами познаем полную и чистейшую истину.¹

Платон (почему бы и нет?) в разных контекстах использует «знание» для обозначения как того, что мы называем знанием в этой жизни, подверженным утрате и восстановлению, так и совершенного знания философской души после ее освобождения; также и *psyche* — для обозначения души, исполняющей все жизненные функции (питание, размножение, ощущение, равно как и мышление) через посредство тела, которое неизбежно причиняет ей страдания и перемены (*πάσχειν*), и души (ума) «собственно, самой по себе», бессмертной части, которая (если в этой жизни мы были любителями мудрости) улетучится к своим божественным родственникам и обретет совершенное и прямое знание идей (общность с ними). Это не должно вызывать затруднений. Единственное отличие между «Федоном» и «Пиром» в том, что Платон в последнем более оптимистичен: даже в этой жизни философский последователь Эрота может обрести умное видение незримой красоты самой по себе.

Диалектика и идеи. Красота в «Пире» (описанная в резюме выше) — это сама парадигма платонической идеи, предвосхищенной в «Гиппии большем» и подробно описанной в «Государстве». Она есть общее для всех красивых частных проявлений, хотя существует сама по себе и на нее не влияет то, что может с ними происходить. Ее пониманию должно предшествовать философское рассуждение, однако это понимание есть мгновенный акт духовного видения, *трансцендирующего* мысль, подобно тому как оно само по себе не есть мышление или знание (211a). Ведущий к не-

¹ Пер. С. К. Апта, с изменениями.



му процесс именуется в «Государстве» (напр., 532a) «диалектикой», в ходе которой ум впервые осознает общие для ряда частных проявлений идеи, затем, отбрасывая чувства, восходит «сам по себе» к пониманию высших (более универсальных) идей и в пределе — к видению высшей идеи Блага, представленной здесь в своем аспекте как красота, что подобает симпозию, посвященному Любви¹. Прогресс от восприятия частных проявлений к осознанию идеи, живописно изображенный как прогресс в Любви, приравнивается к *anamnesis* в «Федре» (249b–c), и постольку вполне законно будет дополнить один диалог другим. Из «Федра» мы еще больше узнаем об идее красоты и нашем отношении к ней.

«Сублимация». Со времен Фрейда это слово должно неизбежно приходить в голову читателю «Пира». Корнфорд заметил (U. Ph., 78), что древние и современные учения об Эроте сравнивались² и даже отождествлялись.

¹ Обе рассматриваются как взаимозаменяемые в 204e (ср. также 201c) и обычно, хотя не всегда справедливо, приравниваются Платоном друг к другу. Так в «Лисиде» (216d), «Протагоре» (360b), «Тимее» (87c), «Меноне» (77b) (где их приравнивание вводит в заблуждение, см. выше, и см. поражение Пола, с. 288f.). Я говорю здесь об идеях, но другую точку зрения см.: Moravcsik J. M. E. Reason and Eros, 295.

² Он не дает ссылок. Можно упомянуть: Dodds E. R. G. and I., 218: «...фактически Платон очень сильно приближается здесь к фрейдистской концепции либидо и сублимации». Есть также Nachmansohn S. Freuds Libidotheorie verglichen m. d. Eroslehre Platons // Ztschr. f. artzt. Psychoanalyse, 1915. Наилучший полный отчет о платоническом *eros* в свете психологических знаний своего времени (1926) — это Lagerborg R. Plat. Liebe, тезисы которого обобщены в Levinson R. B. D. of P., 124f., прим. 129. Собственная глава Левинсона, хотя и представляет собой откровенную «апологию», хорошо взвешена и обязательна для прочтения всеми, кто желает понять данную сторону Платона в его исторической обстановке. Относительно взглядов Корнфорда см. его статью в Hibbert J., 1930, 218f.



Сам он считал их противоположными в том существенном отношении, что концепция эволюции, господствующая в современной науке и известная в более ранней греческой мысли, сознательно отвергалась Платоном. Он действительно враг любой формы редукционизма и никогда бы не сказал, что сексуальность на физическом уровне является самым глубоко укорененным инстинктом человеческой природы. Сексуальность объединяет нас с животными, а платоническая аксиома заключается в том, что наша собственная истинная природа — это то, что *специфически присуще* человечеству. Каждый из нас *есть* душа (ум), а тело, в сущности, нам чуждо, это инструмент, посредством которого мы должны выражать себя во временном состоянии. Фрейд¹ нарочито предпочитал аристофановский взгляд на эротический инстинкт как желание возврата к более раннему положению вещей.

Тем не менее, воспользовавшись аристотелевским ярлыком, можно утверждать, что если для вида первоначально совершенство, то индивидууму приходится начинать снизу. Точка зрения Корнфорда может привести нас к ошибке Тэйлора, который назвал Эрота «космогонической фигурой, значение которой безнадежно затмевается любой идентификацией с принципом „секса“»²:

¹ Цитируется в: Gould T. PL, 33f. О связи между Платоном и Фрейдом см. также с. 23f.

² PMW, 209. На самом деле Эрот является космогонической фигурой просто потому, что в ранних представлениях мир был сотворен посредством полового порождения. Аналогично Моравчик (Reason and Eros, 289, 291) считает невозможным, чтобы Платон имел в виду как то, что (а) «никто не может оценить красоту математики, не оценив телесной красоты», так и то, что (б) «человеку следует преодолеть свое половое влечение к одному лицу и направить его ко многим». Действительно, современному человеку трудно (как я упоминал вначале) понять, что означал для Платона философский *eros*: (б) он прямо утверждает в 210a–b. В целом работа Моравчика, к сожалению, не передает настроение «Пира». См. также: Rosen V., 225, прим. 79 и 265, прим. 143.



речь Диотимы «отодвигает сексуальность на самый задний план». В ее кульминации это, конечно, так, но даже философ может достичь своей цели только посредством признания красоты на ее зримом физическом уровне, значит в единственном красивом мужском теле (211c). Только позже мы научимся признавать красоту в менее привлекательном обрамлении (210b). В «Федре» нам будет сказано, что активное потакание желанию на низшем уровне препятствует восхождению; Платон вовсе не одобряет гомосексуальные контакты. Но восхождение по-прежнему описывается как «правильное использование любви к юношам» ($\tau\delta$ $\acute{o}\rho\theta\acute{o}\varsigma$ $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\rho\alpha\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$ 211b), и оправдание бесплодия педерастии в 209c плодovitостью в детях более достойных, чем те, что рождаются от брака мужчины и женщины (что в любом случае не всем придется по вкусу), резко контрастирует с горячим осуждением его в «Законах» как умышленного убийства рода человеческого (в «Федре» (251a) это «противоестественное удовольствие»). Тем не менее посыл обоих произведений, в сущности, один и тот же. «Третий тип любовника» в «Законах» — несомненно, это философский любовник «Пира» — для Платона, по сути, сам Сократ:

В дружбе, возникшей из смешения двух других видов, прежде всего нелегко распознать, к чему стремится человек, испытывающий этот третий вид влечения. Далее, положение такого человека затруднительно, так как два инстинкта влекут его в противоположные стороны: один побуждает его коснуться своего возлюбленного, другой ему это запрещает. Ведь кто вожделеет тела и алчет цветущей юности, словно созревшего плода, тот стремится ею насытиться; он вовсе не ценит душевных свойств своего возлюбленного. А у кого вожделение к телу является чем-то побочным, тот скорее созерцает, чем вожделеет, так как душой страстно стремится к душе другого и считает бесспорной дерзостью удовлетворять свое тело телом любимого. Он стыдливо чтит воздержанность,



мужество, великодушие и разумность, и единственное его желание — это всегда хранить чистоту вместе с таким же чистым своим возлюбленным. Таков этот третий вид влечения, смешанный из тех двух; в качестве третьего вида мы его и разобрали¹.

Есть достаточно указаний на то, что Сократ принадлежал к «смешанному» типу, и его восхождение от народного к философскому Эроту не обошлось без борьбы²; но прогресс дается проще по мере продвижения, поскольку, как намекает Диотима и утверждает «Государство», когда эротический поток канализируется в одном направлении, его сила ослабевает в других³. Применительно к такому прогрессу «сублимация» — соблазнительно подходящий термин, при условии что мы понимаем разную философскую подоплеку, на которой он используется: очищение Эрота достигается сознательным усилием, тогда как фрейдистская сублимация есть бессознательное перенаправление бессознательных (так как подавленных) импульсов. Однако насколько много общего было у Фрейда по крайней мере с малыми мистериями, становится ясно из его высказывания о своем учении: «Мир культурного достижения завоевывается только за счет отказа от прямого удовлетворения инстинктов, которого они требуют, и использования высвобождаемой при этом энергии для задач искусства и науки»⁴.

Алкивиад. Когда Алкивиад познакомился с Сократом (лет на двадцать старше него), внутренний конфликт был давно преодолен, и Сократ мог говорить

¹ Законы, 838e и 837b–d ([пер. А. Н. Егунова, с изменениями.]).

² См. т. III, 593–598, особенно цитату из «Хармида» и историю Зоппира (с. 600).

³ Государство, 485d. Ср.: Cornford F. U. Ph., 72f.

⁴ MacIntyre A. Freud // Ency. Phil, III, 251.



с ним так, как он это делает у Платона в «Алкивиаде I», и продемонстрировать сверхчеловеческое самообладание, которое Алкивиад столь беззастенчиво и неподражаемо здесь описывает. Последние слова Диотимы были таковы, что человек, который увидел красоту саму по себе, «родил и вскормил истинную добродетель, тому достается в удел любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертным, то именно он». В этом величественном заключении кульминация всего сочинения, и автор попроще мог бы на этом закончить. Но Платон не позволит нам забыть, что мы на вечеринке. Застолье столь же важно, сколь и серьезно, и за любое различие акцента при трактовке половой любви здесь и в «Законах» полностью отвечает тот факт, что в последнем сочинении три почтенных старца серьезно обсуждают законодательство в разгар дня, тогда как тема данных вечерних импровизаций за кубком вина — это восхваление любви. Нам следует спуститься с философских вершин, и внезапное появление Алкивиада, пошатывающегося и балагурящего на пороге, успешно возвращает нас на землю. Его способ соблюдения правила этого дома заключается в том, что он предложил восхвалить Сократа вместо Эрота. Он не уклоняется от правила, поскольку Эрот проявил себя в Сократе — демонической¹ фигуре, не сопоставимой ни с одним из когда-либо живших людей, но только с полубогами (221d). Величайший сократический парадокс — это сам Сократ: идеальный государственный муж, не принимавший участия в общественной жизни (Горгий, 521d), воплощение Любви, неприступное ни для каких половых соблазнов, уродливый сатир, «божественный и золотой, прекрасный и удивительный» внутри.

¹ Ср.: 203a, δαμόνιος ἀνὴρ который есть σοφός в искусстве налаживания общения между человеком и богом.



3. «ФЕДР»

*Датировка*¹. То мнение, что «Федр» был самой ранней работой Платона, высказывалось в античности и продержалось до XIX столетия. В оба периода оно было в целом основано на допущении юношеской незрелости предмета, его трактовке и лирическом стиле. Поленц даже предположил, что на своем пятом десятке Платон не мог бы так написать о чувственной страсти, как это сделано здесь! В наши дни «Федра» ставят ближе к концу среднего периода. В основном считается, что он был написан после «Федона», «Пира» и «Государства», несколько позже «Парменида» и «Теэтета» и даже «Софиста». О стилометрических свидетельствах говорится, что они имеют «накопительную убедительность» (*Vries G. J., de, II*; то есть свидетельствуют в пользу достаточно поздней даты), но несомненно, должны сталкиваться с особыми трудностями в сочинении, содержащем речь, якобы (и, вполне возможно, действительно) принадлежащую оратору Лисию, еще одну, состязавшуюся с ней, и длинные лирические отступления. ««Федр» не укладывается в общую тенденцию развития Платона и написан «логаэдическим стихом» (*Shewring V. H. CQ, 1931, 14*). Что касается философии Платона, то его не-

¹ Полную ориентировку см.: *Robin L. TPA, 63–109* и *Budé ed., ii–ix, Hackforth R., 3–7, Jowett B., III, 107*, прим. 1, *Vries G. J. de, 7–11* (ссылки на Хэкфорта и де Фриза относятся к их редакциям диалога). Античные свидетельства (*Диоген Лаэртский, 3.38*, и *Olympiod., V. Plat., 3*) цитируются в *Vries G. J. de, 7*. В дополнение заметьте: (а) что Левинсон в 1953 г. отстаивал достаточно раннюю датировку на известных психологических основаниях (*D. of P., 96*, прим. 48: определенные черты «все свидетельствуют о более молодой и не вполне уравновешенной психике», чем в то время, когда Платон писал «Государство»); (б) что Рансимен (*PLE, 3*) ставил «Федра» между «Парменидом» и «Теэтетом» на том основании, что первый знаменует отказ Платона от гипотетического метода и прокладывает путь для метода *diairesis*, однако ср. с. 633, прим. 1, ниже. Галли (*РТК, 108*) и Робинсон (*Essays, 58*), вслед за фон Арнимом, ставят его после «Теэтета».



желание посвящать каждый диалог отдельному предмету огорчило его критиков, которые не всегда видят связи там, где видел он. Его увлеченный разговор о любви, о душе и ее бессмертии, об идеях и *anamnesis* и о занебесных сферах, должны сближать «Федра» с «Федоном» и «Пиром», однако есть мнение, что он применил совершенно новый диалектический метод, который снова дает о себе знать в «Софисте» и «Политике», вплотную сближая данный диалог с «критической» группой и, возможно, даже с ее поздней частью. И действительно, в нем неожиданно приводится доказательство бессмертия, не связанное с таковыми в «Федоне» или «Государстве» и обнаруживаемое снова в «Законах». В дополнение ко всему его предметом, очевидно, выступает риторика¹. Поистине, как сказал Штенцель, «великолепному аргументу „Федра“ удастся поднять на смех все наши представления о хронологии». С моей точки зрения, новизна метода объединения и разделения была значительно преувеличена, и «Федр» гораздо больше соответствует духу средней группы, чем «Софиста».

Время, место действия и персонажи. Если мы желаем добиться от Платона указания на дату, когда состоялся разговор, то следует принять в расчет множество фактов, которые согласовать нелегко². Однако, учитывая волшебную и эфемерную атмосферу, окутывающую этот идеальный летний день, мы можем удовлетвориться тем, что вслед за Робеном отведем ему место *en dehors de toute histoire*. Совсем другое дело — место действия диалога. «Описываемое место, — сказал Томпсон в 1868 г. (с. 9), — экскурсанту легко найти в наши дни: несомненно, существует лишь одна точка, отвечающая

¹ О его отношении к другим диалогам см. также выше.

² Чтобы получить их лаконичный перечень, следует объединить Hackforth R., 8 с Vries G. J. de, 7.



таким условиям, и она соответствует им великолепно»; также и Робен сопровождает диалог археологическим описанием и схематической картой, при этом отмечая, что окрестности изменились до неузнаваемости (Budé ed., x–xii). К идеальному характеру этого уголка мы вернемся позже. Здесь мне достаточно процитировать Корнфорда (Princ. Sap., 66f.):

Это единственный сократический диалог, действие которого происходит на лоне природы. Сократ отмечает, что такая среда ему непривычна: он никогда не покидает город, потому что поля и деревья не могут его ничему научить. Однако теперь его переполняет восторг по поводу деревьев и трав, благоухания цветущих кустарников и пронзительного звона цикад. Кроме того, это место посвящено Ахелою и нимфам. Сократ постепенно уступает его чарам и начинает изъясняться лирическим языком, который, как отмечает пораженный Федр, совсем не похож на его обычный стиль беседы. На протяжении диалога, вплоть до заключающей его молитвы Пану, нам не удастся забыть о влиянии природы и вдохновения, наполняющих это место. Столь изысканная и прекрасная обстановка символична. Сократ извлечен из среды, которую он никогда не покидал. Средствами своего драматического искусства Платон как нельзя более внятно подчеркнул, что такой поэтичный и вдохновенный Сократ не был известен его обычным компаньонам.

Беседа происходит тет-а-тет между Сократом и Федром (с которым мы встречались в «Пире»). Как говорит Хэкфорт, «по существу, третьим персонажем можно считать Лисия», но здесь нам не следует вдаваться в подробности по поводу этого знаменитого оратора и составителя речей. Он умер примерно в 379 г., что может быть полезно при датировании диалога, если бы ученые могли определиться относительно того, был ли он написан до или после его смерти¹. Платон был с ним

¹ Грот (Pl., II, 242), Томпсон (Phdr., xxvii) и Шори (Unity, 72) допускали, что он был жив; Виламовиц, Робен и Хэкфорт (см.



знаком, потому что это был сын Кефала и брат Полемарха, который фигурирует в начале «Государства» (здесь на Полемарха есть ссылка в 257b). Сообщается, что он предложил Сократу свою речь, чтобы тот воспользовался ею в суде, а после его смерти написал «Апологию» в ответ на критику Поликрата (см. выше, и примечание к [Plut.] Vitae. Loeb. ed. vol. X, 366f.) Относительно подлинности речи, которая здесь ему приписывается, см. ниже.

Диалог (прямая драматическая форма)

Может быть уместным предварительное замечание по поводу его необычной структуры. Федр зачитывает Сократу *epideixis* Лисия, отстаивающего провокационный¹ тезис о том, что мальчику следует принять ухаживания холодного сластолюбца, а не влюбленного. Сократ критикует речь как образец плохой риторики и предлагает лучший вариант на ту же тему. Затем, получив предупреждение от своего внутреннего голоса о том, что совершил богохульство, он произносит палинодию в честь истинной Любви, которая поднимает душу на ее истинную, бессмертную высоту. Небольшая, но очаровательная интерлюдия предваряет общую дискуссию о природе и задачах риторики, которая занимает более трети всего сочинения.

Сократ встречает Федра, вышедшего на прогулку после того, как он просидел все утро в помещении, слушая Лисия. Если Сократ пойдет с ним, он расскажет

Н., 16, прим. 5) — что он уже умер, когда Платон писал «Федра». Единственный аргумент, выдвинутый в пользу второго варианта, заключается в том, что это может объясняться строгостью Платоновой критики в его адрес.

¹ Оскорбительный даже для афинян, которые одобряли педерастию, как отметил Тэйлор (PMW, 302). Ни одна из первых речей в «Пире» не опускалась до такого уровня.



ему, что запомнил из речи Лисия; однако Сократ заметил сам текст, спрятанный у Федра под плащом, и тому пришлось согласиться его зачитать. Пока они прогуливались вдоль Илиса, Федр вспомнил, что где-то здесь Борей похитил Орифию, и спросил Сократа, верит ли он в эту историю. Сократ отвечает, что ему недосуг заниматься новомодным разоблачением мифологических аллегорий. Он предпочитает принять мифы, как они есть, и преуспеть в более важном деле — узнать себя.

По прибытии на место восторги Сократа по поводу его красоты заставляют Федра пошутить, что он ведет себя, скорее, как заезжий гость, а не местный житель. Сократ соглашается, что только болтающаяся перед его носом морковка в виде рукописи убедила его оставить город. Его интересуют люди, а не деревья.

Речь Лисия (230e–234c). Влюбленные сокрушаются, когда уходит страсть, сожалея о своих материальных потерях и неудовольствии родственников. У невлюбленного, поступающего благоразумно, нет повода о чем-либо сожалеть, и он сосредоточивается на доставлении удовольствия другому. Влюбленные больны, они не могут себя контролировать, и когда приходят в чувство, то сожалеют о своем безрассудстве. Невлюбленные к тому же предлагают гораздо более широкий выбор. Что касается репутации мальчика, то здесь влюбленный будет и подавно неблагоразумен. Если ты боишься последствий отчуждения, после того как принес все в жертву, то влюбленный скорее всего обидится; безусловно, своей ревностью он изолирует мальчика от его друзей, невлюбленному же нравится, чтобы он заводил знакомства. Безрассудная страсть влюбленного ищет физического удовлетворения еще до того, как он узнает характер любимца; он портит его глупой лестью, тогда как трезвый человек может быть другом, не льстящим, но заботящимся о благе мальчика в будущем. Следует



относиться благосклонно не к самому настойчивому (мы приглашаем на обед друзей, а не попрошаек), но к тому, от кого можно ожидать лучшей отдачи; не к тому, кто оставит тебя, когда ослабеет страсть, но станет другом на всю жизнь, кто докажет свою доброту, когда пройдет цвет юности. Целью должна быть обоюдная польза¹.

Выполняя просьбу прокомментировать речь (234с–237b), Сократ предпочитает не касаться ее темы, но выражает невысокое мнение о ее литературных достоинствах. Встречающиеся в ней повторы объясняются либо небрежностью, либо потребностью пристроить неподходящий материал, а возможно, ребяческим желанием продемонстрировать свою виртуозность, выражая одно и то же разными способами. Федр протестует, но Сократ настаивает, что его поддержали бы многие великие сочинители прошлого; на самом деле кто-то из них, должно быть, вдохновляет его и сейчас, потому что его грудь переполняется речью не менее выдающейся. Поскольку он слишком недалек, чтобы сочинить нечто подобное самостоятельно, то, должно быть, слышал ее от других, хотя по тупости забыл, от кого². Федр будет рад, если Сократ ознакомит его с речью — взятой неважно из какого источника — лучшей, чем у Лисия, ничего у него не позаимствовав. Это вряд ли получится, говорит Сократ. Нельзя обсуждать один и тот же вопрос, не проходя иногда по тем же самым местам: это, скорее, вопрос композиции, а не *inventio*. В любом случае он всего лишь пошутил и не намерен выставять себя на посмешище, состязаясь с профессиональным оратором. У Федра подобная застенчивость вызывает протест,

¹ Данное резюме дает только слабое представление о многочисленных повторах, против которых Сократ справедливо возражает.

² Этих анонимных осведомителей можно поставить в один ряд с родственником из «Гиппия большего», Аспасией и Диотимой как одну из многих масок Сократа. См. выше.



и тогда, «закрыв лицо, чтобы скрыть смущение», Сократ начинает.

Первая речь Сократа (237b–241d). Оратор на самом деле был лукавым влюбленным, который *притворялся*, что не влюблен, и на этой почве требовал признания. Он сказал следующее:

Вначале мы должны определить наш предмет, в противном случае мы друг друга не поймем. Что такое любовь и какова ее роль? «Вожделение красоты» — слишком широко. Каково ее отличительное свойство? В нас присутствуют два начала: врожденное стремление к удовольствию и приобретенное суждение о том, что лучше всего. Когда они не в ладу, тогда, если преобладает рассудительность, это называется самообладанием (*sophrosynē*); если же безрассудные желания, то необузданностью (или невоздержностью, *hybris*). Любовь — это одна из разновидностей последней, и ее можно определить как безрассудное желание наслаждаться прекрасным, превосмогающее рассудительность и при поддержке родственного вожделения устремленное к телесной красоте.

Здесь Сократ прерывается, чтобы заметить, что им, наверное, овладело какое-то *питеп* этого места, вдохнувшее в него подобное красноречие. Однако продолжим: зная, что есть любовь, мы можем перейти к ее следствиям. Больной ум влюбленного стремится держать своего любимца в рабстве и подчинении. Он будет удерживать его от знакомств, которые сделали бы его лучше, и философии, поощряя в нем невежество и безделье. В телесном отношении он будет нужен ему мягким и изнеженным, беспомощным созданием, какими бывают от недостатка упражнений. В родителях и друзьях, браке и домашних заботах он будет видеть помеху своим удовольствиям и станет даже завидовать состоянию юноши, которое делает его независимым. Общаться с ним не только вредно, но и неприятно, особенно



учитывая разницу в возрасте. Движимый страстью, он не будет спускать с молодого человека глаз и будет все время держать при себе, наблюдая за ним с подозрением, чередовать льстивую похвалу с упреками, а будучи навеселе, позволять себе откровенные непристойности. Когда же его пыл угасает, он бежит прочь, забыв прекрасные обещания, ради которых молодой человек со всем этим мирился. Бывший любимец в гневе бросается его преследовать, не осознавая, что в первую очередь это была ошибка — уступить тому, кто не в здравом уме.

В завершение Сократ переходит на стих и внезапно останавливается. *Genius loci* оказался слишком могуч. Относительно достоинств бесстрастного поклонника он просто допустит, что они представляют собой другую сторону медали. Разочарованный Федр просит его по крайней мере остаться, пока не спадет жара, и обсудить речи, а внутренний голос Сократа запрещает ему уходить, пока он не очистит себя палинодией, подобно Стесихору, опорочившему Елену¹. Любовь — это божество, поэтому изображать его злым, как сделали он и Лисий, есть богохульство². От него следует очистить-ся другой декламацией — во славу влюбленного.

¹ О божественном знаменнии, или голосе, Сократа см. т. III, 402–404. В Стесихоре Хоуленд (CQ, 1937, 154) и Райл (P's P., 268) увидели аллюзию на *Isocr. Hel.*, 64–66, но, по словам Хэкфор-та (Hackforth R., 54), ссылка на хорошо известную историю была просто естественна, и параллель не настолько близкая. Стесихор был наказан слепотой, и после написания палинодии к нему вернулось зрение. См.: Vries G. J. de по поводу 243а.

² Я не вижу необходимости оправдывать Сократа за то, что здесь он назвал Эрота божеством, а в «Пире» *daimon* (Hackforth R., 54f.). Там это соответствовало его цели: изобразить Любовь чем-то промежуточным и посредником, и он соответственно адаптировал народную мифологию; здесь же он может принять ее без изменений. Такая игра с мифами была обычным литературным средством, свободно применявшимся другими ораторами в «Пире».

Палинодия Сократа: формы божественной одержимости (244a–245c). То, что было сказано об одержимости влюбленного, оказалось бы справедливым, только если бы одержимость всегда была злом; но существует одержимость божественного происхождения, которая приносит величайшую пользу. Есть дар прорицания, самая неистовая разновидность которого свойственна Пифии, Додонскому оракулу и Сивилле, и этот дар гораздо выше рационального искусства предсказания будущего по приметам и знамениям. Во-вторых, есть неистовство и одержимость, которые посредством молитвы, богослужения и очистительных ритуалов могут избавить человека или семейство от страданий, причиняемых каким-либо прошлым грехом. Третье — это одержимость Музами, без которой никаким навыкам не под силу создать хорошего поэта. Что нам требуется показать — это как раз то, что любовь относится к божественному типу одержимости, даруемой во благо и влюбленного, и возлюбленного. Доказательство, способное убедить мудрецов, но отнюдь не умников¹, начинается с природы души.

*Природа души (245c–246d)*². Всякая душа бессмертна, потому что вечно пребывает в движении³, движется сама по себе и является причиной любого движения.

¹ *Deinoi*. Об этом слове см. т. III, 49–50. Они *deinoi*, как ловкий судья в «Государстве» (409c).

² Рассуждая о мифологических деталях падения, страстий и восстановлении души, Платон в основном полагался на пифагорейское и орфическое наследие, отчасти через Эмпедокла (т. II, 423–425). Можно также связать с прологом «Парменида»; см.: Skemp. TMLD, 5, прим. 5. Из более ранних авторов см.: Delatte A. *Ét. sur la litt. p.*, 72ff. (особенно по поводу образа колесницы); Dieterich A. *Nekyia*, IIIff.; и относительно орфической эсхатологии — Guthrie W. K. C. G. and G., 321–325. Фридлиндер (Pl., I, 193) цитирует поразительную параллель из «Упанишад».

³ О прочтении (ἀεὶκίνητον или αὐτοκίνητον) см. Robinson T. M. // Essays (eds. J. P. Anton, G. L. Kustas), 346f.



Как первопричина, она не рождена и неуничтожима, в противном случае остановилась бы вся Вселенная. Самодвижение есть сущность и определение души, так как только тело, обладающее источником своего движения в самом себе, является живым («одушевленным»). Его природу можно сравнить с объединенной силой пары крылатых коней и возницы. У богов кони и погонщик — хорошие и хорошего племени, но остальные пары смешанные: один из коней хорош, а другой плох, что делает трудной задачу возницы. Душа скитается по Вселенной в заботах о неодушевленном. Когда она совершенна и крылата, то парит в вышине, но, теряя крылья, падает, пока не коснется чего-то твердого, входит в тело и обитает в нем. Благодаря ее силе кажется, что тело движется само собой, и вместе это называется смертным. Термин «бессмертная» используется неверно: никогда не выдав и адекватно не поняв бога, мы представляем его бессмертным живым существом с душой и телом, соединенными навечно.

Путешествие богов и душ и видение реальности (246d–248c). Из всех телесных вещей крыло имеет наибольшее отношение к божественному, поскольку оно поднимает тяжелое в том направлении, где обитают боги. При этом красота, мудрость и благо, составляющие божественное, питают оперение души, а все, что им противоположно, ослабляет и разрушает его. Боги и *daimones* шествуют, выстроенные в одиннадцать отрядов, во главе каждого отряда — один из двенадцати богов, впереди ступает Зевс, а Гестия остается дома¹. Лю-

¹ Гестия, богиня домашнего очага, также была землей (*Еврипид*, фр. 944), считавшейся неподвижной, находящейся в центре Вселенной. Эти двенадцать богов были знакомы по афинскому культу (*Guthrie W. K. C. G. and G.*, 110–112), хотя здесь Платон, возможно, связывает их со знаками Зодиака. См.: *Koster W. J. W. Mythe de P. etc.*, 2, *Waerden B. L. van der. Hermes*, 1953, 482, *Hachforth R.*, 73f. (но также *Wilamowitz U.*, von. Pl., I, 465).



бая способная к этому душа может следовать за ними и в небесных пределах созерцать множество благодатных зрелищ, в праздничные же дни они поднимаются к самому краю неба, и для них это легкое восхождение, для остальных же, чья дурная тяжелая лошадь упирается и тянет к земле, — трудное. Души, называемые бессмертными, выходят на внешнюю поверхность неба и, увлекаемые его круговым движением, созерцают то, что находится за его пределами.

Там простирается истинная реальность, недвижная и неосязаемая, различимая только умом. Боги, воспитанные умом и чистым знанием, набираются сил, обновляются созерцанием истины и завершают круг, созерцая по пути Справедливость саму по себе, Самообладание, Знание и все остальное — это не знание, переменчивое в разных вещах, которые мы называем реальными, но истинное знание истинного бытия. Возрадовавшись от лицезрения реальности, они возвращаются домой.

Из остальных душ лучшая следует прямо по кругу, голова ее возницы выступает над краем, хотя ему не дают покоя кони, и она с трудом видит реальности. Другие поднимаются и опускаются, увидев только немногие из них, а другие не могут достичь зенита и в суматохе топчут друг друга. В борьбе многие калечатся, ломая крылья. Они теряют из виду реальность и теперь питаются мнениями, тогда как пастбище, на котором быстро отрастают крылья души, лежит на Равнине Истины.

Участь, постигающая души (248с–249d). Душа, которая следовала за богами и отчасти видела истину, завершает круг невредимая; но если она больше не может им следовать, то теряет зрение и по какой-то несчастливой случайности впадает в забывчивость и смятение, она роняет свои крылья и низвергается на землю. Ее первым воплощением становится один из девяти типов



людей в зависимости от того, какую долю истины она созерцала: (1) последователь мудрости, красоты, культуры и любви¹; (2) законопослушный царь или военачальник; (3) политик, управляющий или делец; (4) атлет, учитель гимнастики, врач; (5) прорицатель или человек, посвященный в таинства; (6) поэт или другой художник-подражатель; (7) ремесленник или крестьянин; (8) софист или демагог; (9) тиран.

Тот, кто ведет праведную жизнь на своем месте, получает после нее лучшую участь, однако никто не возвращается туда, откуда пришел, на протяжении 10 000 лет², кроме философа или философа-влюбленного, который вновь обретает крылья, если трижды подряд выбрал одну и ту же жизнь. Остальные подвергаются суду и отправляются под землю (для наказания) или куда-то в небесную область и через тысячу лет выбирают себе вторую жизнь, которая может проходить в облике животного или человека. Но душа, никогда не созерцавшая истину, не может принять человеческий облик, потому что человек должен постигать универсалии, продвигаясь от ощущений к единству, охватываемому умом, и на самом деле это процесс припоминания образа реальности. По этой причине только уму философа дано вернуть себе крылья, поскольку он использует припоминание, чтобы совершенствоваться в мистериях. Остальные считают его безумцем, не зная, что он одержим божеством.

Красота и роль любви (249d–257b). Из всех типов божественной одержимости четвертый (любовь) — наилучший, когда созерцание красоты в этом мире наделяет ум истинной красотой и душа начинает отращивать крылья. Она еще не может взлететь, но взор

¹ То есть философ. О философии как *μεγίστη μουσική* см.: Федон, 61a.

² По вопросу о том, что может произойти по прошествии 10 000 лет, см.: *Bluck R. S. // AJP, 1958.*



ее устремлен вверх. Припоминание не просто для всех. Некоторым доступно только мимолетное виденье реальности, другие, предавшись пороку, позабыли некогда увиденное. Такие добродетели души, как Справедливость, Самообладание и Мудрость, труднее разглядеть в их земных проявлениях, но красоту мы схватываем с помощью самого острого из наших чувств — зрения. Забывчивые, когда они видят ее зримую тезку, не испытывают благоговения, но бесстыдно стремятся насладиться ею физически, однако те, у кого в уме свежо воспоминание об истинной красоте, испытывают потребность ей поклоняться. Прорастание крыльев, как зубов у младенца, вызывает у них боль и раздражение, которые можно успокоить лишь видом или прикосновением к любимому лицу или фигуре.

Каждый любит так же, как любит тот бог, которого он сопровождал в небесном путешествии, испытывая влечение к соответствующему типу человека, которого затем он пытается отлить в образ этого бога. Так, последователь Зевса станет искать того, кто от природы философ и вождь, последователь Геры — обладателя царственного характера и так далее, и будет воспитывать в нем соответствующие качества. Тем самым он открывает те же черты в самом себе и становится одержимым своим богом, приписывая это своему возлюбленному, который в свою очередь воспламеняется. Так через безумие любви оба обретают счастье, когда возлюбленный оказывается пленен.

Чтобы понять, как это произошло, следует вернуться к образу трехчастной души. Когда возница видит возлюбленного, его душа вспыхивает желанием. Тогда хорошая и послушная лошадь сдерживает себя из стыда, но плохая, игнорируя хлыст и шпоры, рвется изо всех сил, чтобы примчать их ближе к мальчику и напомнить радости плотских утех. После отчаянной борьбы (описанной Платоном с непревзойденной художественной силой) он сдается, и душа влюбленного в благоговении



следует за возлюбленным. В свою очередь любимец чувствует растущую привязанность, как между двумя хорошими людьми, и в результате игнорирует общее мнение о постыдности союза с влюбленным. Сила этой дружбы его изумляет, затем в нем пробуждается ответная любовь, не признаваемая таковой, и у него также начинают расти крылья. Видя это, дурной конь влюбленного желает большего. Возлюбленный не ведает, чего он хочет, но из благодарности раскрывает свои объятия влюбленному, склонный вознаградить его так, как он хочет. Однако возница и другой конь сопротивляются, и, если возобладают высшие духовные уровни, пара проводит жизнь в счастье и гармонии, в конце концов окрыляясь и выиграв первый из трех кругов поистине олимпийского состязания¹.

Если пара менее склонна к философии, то в моменты беспечности, хотя и нечасто, они уступают низменному коню, остаются друзьями и, разумеется, покидают тело бескрылыми, но жаждущими окрылиться и потому получают свою награду. Они не окажутся в подземном мраке, так как уже вступили на путь в поднебесье², но будут счастливы вместе и в положенный час обретут крылья. С другой стороны, связь с невлюбленным, загрязненная мирской мудростью и расчетливостью в отношении земных благ, привет мальчику одностороннее мировоззрение, которое большинство людей превозносит как добродетель, и тогда его душе предстоит бездумно скитаться над и под землей девять тысяч лет.

Речь во искупление предыдущей завершается молитвой Эроту, чтобы он растил искусство любви в Сократе и склонил Лисия к философии, а его ученик Федр

¹ Это относится, разумеется, к трем земным жизням, которые должны прожить философские влюбленные (249а). Борьба «поистине олимпийская», потому что (а) на олимпийских играх борец должен был победить трижды, и (б) в таком случае призом является жизнь с богами.

² Согласно положениям 249а, касающимся «остальных».



больше не колебался, но посвятил свою жизнь философской любви.

Переход: миф о цикадах (257b–259d). Федр рассывается в похвалах и боится, что Лисий будет выглядеть бедно, если попытается состязаться. В любом случае он может оставить сочинительство, поскольку один политик посмеялся над ним, назвав сочинителем речей¹. Сократ думает, что Лисий вроде бы не таков, и в любом случае политики пишут речи и гордятся ими. В составлении речей нет ничего плохого, разве что они плохо написаны. Ведь при этом можно учесть все, от чего зависит хорошее сочинение — публичное или частное, прозаическое или стихотворное. Если бы цикады, поющие у них над головами, заметили, что они дремлют, убаюканные зноем и их песнями, они бы над ними посмеялись; но останься они глухи к голосам сирен, цикады облагодетельствуют их по-особому. Предание гласит, что давным-давно, «до Муз», они были людьми. Когда появились Музы и принесли с собой пение, они пришли в такой восторг, что позабыли о еде и питье и умирали, не переставая петь. От них пошел род цикад, которым музы даровали возможность проводить все время в пении и никогда не нуждаться в средствах пропитания, и они докладывают каждой музе в отдельности о ее почитателях. Самым старшим, Каллиоппе и Урании, они сообщают, кто их чествовал, ведя философскую жизнь. Поэтому в полдень лучше беседовать, а не спать.

Риторика и истина (259e–262c). Чтобы открыть дискуссию, Сократ утверждает, что важнее всего, чтобы оратор знал истину о своем предмете. Но Федр слышал,

¹ λογογράφος, тот, кто зарабатывает на жизнь, сочиняя на заказ речи для судящихся сторон, тогда как «оратор» говорил от собственного имени (schol. ad loc; см.: Vries G. J. de, 182). Лисий, несомненно, таковым как раз и был, но Сократ придает этому более общий смысл.



что для оратора важно знать не истину, а то, во что все верят, поскольку именно это способно убедить судей. Тогда Сократ, по аналогии с тем, как осла выдают за лошадь (т. III, 322), утверждает, что оратору, не способному отличить добро от зла, но заботящемуся о мнениях толпы и поощряющему ее злонамеренность, придется за многое держать ответ. Ораторы могли бы согласиться, что для человека лучше знать истину, но утверждали бы, что, даже зная ее, без их наставлений он никогда не овладеет техникой убеждения. Это может быть верно, если риторика — подлинная наука (*technē*), но что если это только бессистемная сноровка?¹

Далее он показывает, что эффективная речь (в самом широком смысле: судебная, политическая или в частной дискуссии) никак не станет предметом подлинной науки и не достигнет поставленных целей без знания истины. И в судах, и в политике соперничающие ораторы настроены на то, чтобы одни и те же действия сейчас выставить правильными и целесообразными, а в другой раз — противоположными, точно так же как в философии Зенон² мог заставить одни и те же вещи казаться похожими и непохожими, едиными и многими, покоящимися и движущимися. Искусство красноречия (если это искусство) состоит лишь в том, чтобы

¹ Платон повторяет идеи, высказанные в «Горгии». Там Сократ тоже называет риторику эмпирической сноровкой (462b–с, 463b), и загнанный в угол Горгий легко допускает, что его ученики, «если вдруг они не знают», что поистине добро и зло, могут узнать у него (460a), хотя он согласился перед этим, что оратор не может научить людей различать, но может только склонить их к определенному мнению (455a). О параллелях с «Горгием» ср.: Friedländer P. Pl., III, 233f. Оба диалога следует читать в тесной связи.

² Элейский Паламед, 261d. Фридендер (III, 234f., изменив свою точку зрения по сравнению с предыдущими изданиями) утверждал, что это Парменид, но поскольку его аргументация подразумевает отрицание не только оригинальности, но и мастерства Зенона, ее нельзя считать веской.



сделать все как можно более похожим на все и расстроить попытки оппонента сделать то же самое. Обмануть легче всего тогда, когда две вещи сильно похожи, и, чтобы подтолкнуть кого-то, не вызвав подозрений, к перемене взглядов на противоположные, легче всего делать это шаг за шагом, а не сразу. Поэтому, чтобы обмануть других, но самому не обмануться, человек должен точно понимать степень сходства и различия между вещами¹; а ежели невозможно знать, насколько *x* отличается от других вещей, не зная, что такое *x*, то человек, не владеющий истиной, но гоняющийся за мнениями, демонстрирует смехотворную беспомощность, а не искусство красноречия.

Диалектический метод (262с–269с). Этот момент можно проиллюстрировать речами, которые мы только что слышали². Смысл одних слов не обсуждается, смысл других обсуждается; например, слова «железо» и «серебро» для всех нас означают одни и те же вещи, тогда как с «хорошим» и «справедливым» мы доходим до драки³ друг с другом и даже сами с собой. «Любовь» относится ко второй категории, поэтому для Лисия было важно с самого начала сказать, что он под ней понимает. Он этого не сделал, и, по сути, его вступление на самом деле было разглагольствованием, а в целом

¹ Знакомый сократический трюк. Человек, который знает истину, — самый лучший лжец (Гиппий меньший, с. 193, выше), справедливый человек — самый лучший вор (Государство, 334а).

² Фактически Сократ говорит, что они покажут, как оба оратора использовали знание истины, чтобы сбить с толку слушателей, но вскоре оказывается, что Лисий не имел понятия об истине и потому о *technē*, недостаток которой он продемонстрировал также в других отношениях. Сам Сократ, конечно же, не обладает риторическим мастерством и свой успех приписывает местным богам или, возможно, цикадам!

³ Та же мысль в «Алкивиаде I» (111b) на примере камня и дерева.



речи не доставало логического порядка; но речь должна быть подобна живому организму с головой и ногами, началом, серединой и концом. В речах Сократа утверждались противоположные тезисы, причем и тот, и другой основывались на иррациональности любви (то есть на ее роде). Во второй он разложил ее на два вида соответственно источнику (человеческая болезнь или божественная одержимость), и один из них — еще на четыре: прорицание, экстатический ритуал, поэзия и любовь, каждое со своим божеством-покровителем. Хотя и не вполне всерьез, однако речь иллюстрирует два принципа, знание которых позволяет перейти от осуждения к восхвалению: 1) объединение разрозненных типов под одной общей идеей; 2) членение общей идеи (в данном случае иррациональности) на виды, в которые она естественно и объективно укладывается, что в данном случае позволило нам выделить два типа активности, смешанных в одном понятии «любовь». Те, кто обладает такой способностью, и он называет их диалектиками, заслуживают у Сократа глубочайшего уважения.

Диалектику Сократ считает существенным фундаментом как речи, так и мышления, но Федр отвечает, что поскольку это искусство, несомненно, отличается от того, что практикуют и преподают люди, подобные Фрасимаху, то природа риторики по-прежнему от них ускользает. Чем же еще она может быть? Всем, чем угодно, если судить по учебникам этого предмета, и Сократ с явным удовольствием проходит по детально разработанным специальным приемам, которым учат Тисий, Горгий, Пол, Протагор и другие мастера. Затем он показывает, что, подобно врачу, который научился вызывать определенные состояния в теле пациента, прописывать рвотное или слабительное и так далее, но по-прежнему не имеет понятия, когда или каким пациентам подходят определенные виды лечения, эти ораторы освоили пропедевтику к своим искусствам, но не само искусство.



Не овладев диалектикой, они даже не знают, что такое риторика.

Оратор как психолог (269с–272b). Как же (спрашивает Федр) тогда овладеть искусством истинного и убедительного оратора? Как и все остальное, это требует сочетания природного таланта со знанием и практикой¹. Лисий и Фрасимах вряд ли укажут к этому путь. Все великие искусства требуют для своей завершенности возвышения ума посредством «космологической болтовни» о природе; Перикл достиг таких высот в силу того, что помимо собственных даров смог обогатить риторику тем, что узнал о космологии и природе ума от Анаксагора. Оратору необходимо такое же знание ума и характера (*psyche*), каким обладает врач о теле, чтобы и то, и другое искусство применять научно, а не просто эмпирически, а Гиппократ сказал, что даже тело нельзя понять без знания природы в целом. Чтобы в практических целях понимать природу любой вещи, вначале требуется установить, простая она или сложная; затем рассмотреть, на что она может влиять и какими средствами или посредством чего и как можно воздействовать на нее, если она простая, а если сложная, задаться тем же вопросом о каждой части. Чтобы предмет оратора повлиял на ум, он должен постичь таким способом его природу, затем классифицировать типы ума и речи с их привязанностями, дать о них отчет и подобрать каждому свое. Некоторые характеры будут в силу определенных причин откликаться на речь одного рода, другие — на другую. Оратор должен постичь это как в теории, так и посредством наблюдения, пока не сможет определить тип характера и аргументы, которые для него подойдут, и более того, понимать, когда говорить, а когда нет и когда прибегать к лаконич-

¹ Об относительной роли природных даров, учения и практики как типичном предмете дискуссии V века см. т. III, 387–391.

ности, пафосу, критике или любым другим средствам из учебников. Только тогда о нем можно сказать, что он освоил мастерство риторики.

Не существует короткого пути к успеху (272b–274a). Федру это кажется грандиозной задачей, и Сократ, дабы убедиться в отсутствии короткого пути к успеху, предлагает вернуться к тому, что говорят учителя вслед за Тисием, — что оратора заботят не истина, но только правдоподобие или убедительность¹. Однако на это уже получен ответ. То, что кажется правдоподобным, — это то, что похоже на правду, а сходства может добиться только тот, кто знает истину. Следовательно, чтобы стать мастером красноречия, необходимо пройти трудный диалектический процесс обучения тому, как делить вещи на классы и относить их к какой-либо идее. Не будет он выглядеть излишним также, когда мы поймем, что он позволит нам говорить и действовать правильно не только в отношении своих ближних, но и в отношении богов как наших господ.

Письменное и устное слово (274b–279b). От техники (хотя его последнее предложение показывает, что для него это означает нечто гораздо большее) Сократ переходит к другой теме — ценности и полезности (или наоборот) писательства в целом. Когда египетский бог Тевт заявил, что изобретение письменности улучшит человеческую память², царь Тамус возразил, что, наоборот, оно ослабит ее, научив людей полагаться на письменные напоминания, и даст им видимость мудрости, не обладающей реальностью. Таким образом, писатели и читатели учебников глупы, если предполагают, что письменные слова способны на что-то большее,

¹ О Тисии и аргументе от правдоподобия см. т. III, 269f.

² Выпад против Горгия? В его «Защите Паламеда» (§ 30) георей утверждает, что изобрел письменность как «орудие памяти» (DK, vol. ii, 301).

чем напоминание тем, кто уже знает то, о чем в них идет речь¹. Книги не могут ни отвечать на вопросы, ни защищать себя от нападков, и читают их одинаково и праведники, и грешники. Живая речь, по отношению к которой письменная — только изображение, сопровождается знанием, записана в душе ученика и умеет говорить или же молчать в зависимости от того, с кем имеет дело.

Поэтому человек, знающий то, что справедливо, прекрасно и хорошо, предпочтет не засеивать такие сады Адониса, но, подобно хорошему земледельцу, будет ждать настоящего урожая. Если он и пишет, то для освежения памяти в старости и памяти тех, кто придет после него, или же в качестве забавы, предпочтительной перед другими развлечениями, такими как пьяные вечеринки; данное времяпрепровождение, несомненно, лучше них, но все равно уступает серьезному использованию диалектики, для того чтобы посеять знание в душу, способную его принять, посредством слов, которые могут за себя постоять и нести семя, предназначенное к бессмертию, будучи воспроизведенными в других индивидуумах, и сделать своего обладателя настолько счастливым, каким вообще может стать человек. Те, кто, подобно Лисию, сочиняет речи, или, как законодатели, пишет на политические темы, неправы, если приписывают своим произведениям непреходящую важность или совершенную ясность. Неспособность увидеть различие между истинными и призрачными справедливостью, благом, красотой и их противо-

¹ Это звучит странно. Несомненно, учебник (τέχνη) может также информировать тех, кто не знает предмет. Полагаю, что Платон имеет в виду, что человеку, знающему о риторике истину (фактически он и есть диалектик), о ней может напомнить даже несовершенство ученика; но человеку, который ее не знает, учебник ничего не даст. («В той мере, в какой риторика — это искусство, не думаю, что Лисий и Фрасимах могут продемонстрировать ее метод» (269d).)

положностями заслуживает порицания, хотя весь мир это превозносит. Человек, каким мы хотели бы быть, знает, что ни одно сочинение в стихах или прозе (или, по сути, высказанное просто для того, чтобы убедить, не содержащее проблему или учение) не имеет серьезного значения; лучшие из них всего-навсего встряхивают память тех, кто знает. Только записанное в душе учение о том, что справедливо, прекрасно и хорошо, обретает ясность, полноту и подлинную важность. Лишь такие уроки достойны называться законным потомством человека: во-первых, те, что являются его собственным открытием, и, во-вторых, их сыновья или братья, должным образом взращенные в других умах. Если, однако, автор письменных произведений сочинял их со знанием истины и может их защитить, предложив на проверку написанное и продемонстрировав своими словами неполноценность письменной речи, то его не следует характеризовать на основании его сочинения как составителя речей, творца законов, поэта — но на основании его серьезного занятия, а именно как философа (любителя мудрости). Все остальные титулы подходят тем, кто проводит все свое время, шлифуя и правя литературные труды, и не может предложить ничего более ценного.

Загоревшись рассказать об этом Лисию, Федр спрашивает: «А что по поводу твоего приятеля Исократа?» Хорошо, он еще молод, но Сократу сдается, что он превосходит Лисию и природными задатками, и темпераментом. Он вполне может в своей области опередить всех предыдущих авторов, продолжая в том же духе, и пойдет еще дальше, если некий божественный импульс заставит его не останавливаться на достигнутом, потому что в его натуре есть философская жилка.

Стало прохладнее, и они уходят после того, как Сократ помолился Пану и другим богам этого места о ниспослании внутренней красоты и чтобы внешние обстоятельства этому способствовали. Пусть он считает



богатыми мудрых людей и обладает не большим богатством, чем подобает здравомыслящему человеку. Федр просит присоединить к молитве и его.

Комментарий

Общие замечания. У Платона свой собственный подход к проблемам, которые мы поделили бы (он этого не делает) на онтологические, эпистемологические, психологические, политические и так далее. Заключается он в том, чтобы дать им возможность возникнуть в ходе естественных поворотов реальных бесед в зависимости от говорящих и ситуации: сцена смерти, банкет, двое друзей, обсуждающих достоинства литературного произведения. Каждый диалог живет собственной жизнью. Номинальной темой могут быть бессмертие или любовь, политика или литературная критика (я не включаю сюда философский метод, потому что на этой стадии для Платона он не выступал полноправной темой, но шел попутно как подспорье для достижения истины о каком бы то ни было предмете), но в каждом из диалогов она будет рассматриваться иными глазами, иным способом и с иным акцентом, например, на относительном статусе интеллекта и чувства. Хотя, по крайней мере на протяжении «Менона», «Федона», «Пира» и «Федра», он на самом деле, как и его учитель (с. 379, прим. 4, выше), «говорит одно и то же об одном и том же», только предоставляя читателю возможность открыть это в разнообразных разговорах своих персонажей, и этот благодарный процесс позволяет глубже проникнуть в человеческий ум, чем любое прямолинейное теоретическое объяснение.

Риторика и философия: единство «Федра». Сочетание технического наставления в риторике с восхвалением любви и мифологическим повествованием



о судьбах душ не могло не озадачить тех, кто стремился установить действительную тему и цель «Федра»¹. По словам Райла (P.'s P., 262), его целью было «объявить... что теперь Академия, несмотря на его „Горгия“, вступит в состязание со школой Исократа как школой риторики». С этим были согласны и другие², но душа, воспаряющая ввысь на крыльях любви, божественная процессия и занебесная область — это странный материал для учебной программы. Несомненно, ораторское мастерство здесь рассматривается гораздо более основательно, чем в других местах, и, разумеется, Платон и Исократ спорили друг с другом (с. 504–508, выше), а также были нацелены на подготовку политических специалистов, однако это еще не все.

Я не вижу реальных свидетельств в пользу того, что Платон преподавал риторику. Об этом не говорится в превосходной главе Филда, посвященной Академии и ее учебному плану (P. and Contemps., 3), содержащей полный отчет об авторитетных источниках. Собственно политическую теорию он преподавал, но своего, особого рода, связанную с абсолютным, трансцендентным Благом³. Сам он отвернулся от политической деятельности как невозможной для философа в сложившейся тогда ситуации. Способ, каким философ мог бы влиять на процесс государственного управления, не подразумевал личную власть, но причастность ей в качестве советника тех, кому она принадлежала, и это влияние оказывалось не через риторику,

¹ Относительно поиска действительной темы, цели или *Haupzweck* ср. замечания выше.

² Напр., в изд. Б. Джоуита (Т. III, 107, прим.): «Должно быть, он написан в то время, когда Платон планировал ввести в Академии ораторскую подготовку».

³ Если, как полагали некоторые достойные ученые (например, Joseph H. W. B. K. and G., 4, Burnet J. Platonism, 102, — очевидно позабыв, что он отрицал это на с. 46), учебный план, описанный в «Государстве VI, VII», представляет собой план Академии, то вопрос решен.

но через личный контакт, обеспечивающий диалектическую дискуссию. Философам-царям «Государства», независимо от того, созреет ли когда-нибудь для них мир, несомненно, не находилось места в обществе того времени. Это подтверждается не только диалогами, но и тем, что мы знаем о его учениках, занимавшихся совещательной и законодательной, но не исполнительной деятельностью¹.

В «Горгии» Платон осудил современную ему риторику и политику (они были неотделимы друг от друга) с гневом и презрением. Теперь этот кризис миновал, и риторика обсуждается спокойно, со знанием тонкостей и, по-видимому, как нечто такое, из чего можно сделать подлинное и стоящее искусство. Поэтому многие подумали, как Райл (о. с., 259), что в «Федре» Платон «отрекается» и «берет обратно слова, сказанные в „Горгии“». На самом же деле он всего лишь восстанавливает свое равновесие после известного эмоционального опыта и размышляет о риторике более характерным сократо-платоновским способом, не порицая с ходу, а претендуя на серьезное восприятие, чтобы выяснить, чем на самом деле она является и как может наилучшим образом достичь своих целей, чтобы установить, что «истинная» риторика — это философия и она должна применять методы платоновской диалектики. На самом деле (как видел Федр, 266с) то, что практикуется, преподается и истолковывается в Афинах, вовсе не риторика, так же как «истинная» любовь далека от обычной педерастии или «истинное» государственное управление — от деятельности Перикла или Кимона. Правильно понимаемые, все они есть формы или лики философии, зависящие от постижения принципов знания.

¹ Относительно того, что в то время общество было не готово к правлению философов, см.: Государство, 489a–b; о деятельности учеников Платона — выше. Пифон и Гераклид были исключениями, если прав Плутарх, назвав их академиками (Adv. Col., 1126с).



Примите во внимание следующие моменты. Оратор должен знать *сущность* (οὐσία) темы своего выступления (237b–c). Он должен знать истину о своем предмете (259e). Если утверждается, что целью является просто убеждение и потому оратору требуется знать только то, что вызывает касательно этого предмета *доверие*, мы ответим, что в таком случае он будет (а) безнравственным (260c–d), (б) неискусным (τέχνης 262b–c), (в) безуспешным в достижении своей обманной цели (262a). Без истины не может быть подлинной *technē* (260e). Только готовый философ является настоящим оратором (261a). Диалектика, которую Сократ считает существенной для оратора, не может быть риторикой, как она обычно понимается и преподается (266c). Поскольку ораторы, изучив все, что можно найти в их учебниках, остаются невеждами по части диалектики, то они даже не знают, что такое риторика (269b), как и не могут наставники, подобные Лисию и Фрасимаху (два самых знаменитых оратора своего времени), указать к ней путь (269d). Наконец, подлинное искусство риторики (то есть диалектика) стоит освоения, позволяя нам не только найти взаимопонимание с ближними, но и говорить и действовать так, как угодно богам (273a).

Позволит ли данное наставление уговорить афинский *demos* или пять сотен своих коллег-заседателей? Скорее, оно доведет, как предвидел в отношении себя Сократ, «единственного подлинного мастера политического искусства» до тюрьмы и смерти (Горгий, 521c–d). Отнюдь не отрекаясь, Платон понимает истинного оратора в точности так, как в «Горгии»:

Стало быть, вот что будет стоять перед глазами у того оратора, искусного и честного: какие бы речи он ни произносил, воздействуя на души... он постоянно будет озабочен тем, как поселить в душах сограждан справедливость и прогнать несправедливость, поселить

воздержанность, изгнать распушенность и вообще поселить все достоинства, а все пороки удалить¹.

Разумеется, Платон знал все о том, что для него являлось лжеискусством риторики. Не зря его учитель проводил часы в дискуссиях с Горгием, Полом, Фрасимахом и остальными, и он имел под рукой все ловкие приемы из учебников. Чтобы оправдать свое невысокое мнение о них, он должен показать, что оно не связано ни с невежеством, ни с неумением Сократа посрамить их на практике. Итак, перед нами три речи: одна принадлежит Лисию и показана открытой для сокрушительной критики на чисто риторических основаниях выразительности и композиции (234e–235b, 204a–e); еще одну произносит Сократ в качестве образцовой подачи того же самого обращения; затем, после исправления самого по себе прошения на моральных основаниях, дается пример «истинной риторики», представляющий собой не что иное, как философский парящий полет, во время которого открывается, что есть истина, где ее следует искать и каково влияние ее открытия на потенциально бессмертную душу истинного влюбленного. При этом диалог составлен так, что мы возвращаемся к оценке ораторов с их учением на более приземленном уровне, когда уже вняли словам истинного красноречия, и они продолжают звучать в наших ушах. Мы начинаем с потребности в чувстве *kairos* — то есть, когда и перед какой аудиторией возымеет эффект тот или иной ораторский прием, что вполне мог бы подтвердить Горгий². Чтобы приноровить речь к слушателю, требуется доскональное знание *psyche* и ее разновидностей. Это звучит

¹ 504d, [русский пер. С. П. Маркиша]. В оригинале пер. Гамильтона. Никакой английский вариант не может доподлинно передать выразительность словосочетания *ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός*, выражающего ту идею, что для Сократа «хороший оратор» (то есть овладевший техникой своего искусства) есть также хороший человек.

² См.: Т. III, 412.

как толковый практический совет юному политику или адвокату, но, когда в наших ушах продолжают звучать слова божественной философии, мы замечаем вещи, которые в противном случае могли бы от нас ускользнуть. А говорит Сократ следующее (271a–b):

Значит, ясно, что Фрасимах или кто другой, если он всерьез преподает ораторское искусство, прежде всего со всей тщательностью будет писать о душе и наглядно покажет, едина и единообразна ли она по своей природе или же у нее много видов соответственно сложению тела. Это мы и называем показать природу [какой-либо вещи]. <...> Во-вторых, он укажет, на что и как душа по своей природе воздействует и что и как воздействует на нее. <...> В-третьих, стройно расположив виды речей и души и их состояния, он разберет все причины, установит соответствие каждого [вида речи] каждому [виду души] и научит, какую душу какими речами и по какой причине непременно удастся убедить, а какую — нет¹.

Очевидно, что Фрасимах не способен ни на что подобное. Рекомендация «обращать внимание на индивидуальные качества личности, которую человек пытается убедить», может быть добрым эмпирическим, протагоровским² советом, но то, что на самом деле описывает Сократ, есть философский, а не риторический метод. (а) Сам метод есть (платонический) диалектический метод сведения под одним заглавием с последующим делением на виды³: сначала определить

¹ Пер. С. П. Маркиша.

² Штенцель, у которого взята цитата (PMD, 21), таковым его и считал.

³ См. примечание Томпсона: Thompson, 127, col. 2. Построил ли Аристотель (который, несомненно, имел в виду практикующих ораторов) собственную «Риторику» по этому «генеральному плану идеальной философской риторики» (ib., col. 1) или, как это представляется Россу (Arist., 271, прим. 1), «Аристотелева концепция риторики многим обязана тому, что Платон определил ее как философскую науку, основанную на диалектике и психологии», — это большой вопрос, ответ на



универсальную природу *psyche*, затем научиться различать несколько ее разновидностей. (б) Невозможно, чтобы это практиковалось оратором, обращающимся к собранию или афинскому суду: в аудитории, насчитывающей сотни или тысячи, будет представлен каждый психологический тип. Лучший пример метода — это платонический диалог. Сократ знает своих собеседников и умело адаптирует свой подход к Хармиду, Протагору, Менону, Горгию, Калликлу или Федру. Кроме того, способность «излагать все причины» есть то, что в «Меноне» превращало веру в знание. Совершенный оратор должен обладать знанием и не «гоняться за мнениями»¹. Это прямо противоречит пониманию риторики, которое олицетворял во времена Платона Исократ, писавший, что как руководство в практических вопросах знание недостижимо, и мудрый человек должен полагаться на мнение². Прежде всего нам было только что дано «описание природы *psyche*», ее действий и опытов. Оно начинается с утверждения о ее бессмертии, а из этого вытекает и все остальное.

На самом деле мы еще раз, как в «Горгии» (500с), оказываемся перед выбором между жизнью, посвященной «выступлениям в Собрании, изучению риторики и участию в политике, как это делается теперь», и жизнью философской. Этим жизням сопутствуют два об-

который, возможно, был получен слишком легко. Не думаю, что он как-то отразится на приведенных здесь взглядах самого Платона.

¹ δόξας θηρεύειν (262с). Он, несомненно, философ. Только тем душам, крылья которых сломаны, приходится довольствоваться трофίᾳ δόξαςτῇ (248b). Противоположность между знанием и мнением, уже встречавшаяся в «Меноне» и «Пире», будет обсуждаться в связи с «Государством». Она вновь повторяется здесь в 253d, где добрый конь (в отличие от возницы) есть ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος.

² Antid., 271, и выше. Выше также более подробно говорится о различии между концепциями φιλοσοφία Платона и Исократ.



разца *aretē*: общепринятой и философской, описанной в «Федоне». В самом «Федре» низшая из них повторно возникает как «односторонность, превозносимая большинством как *aretē*», которую прививает невлюбленный (256e). Теперь нас не сбить с толку, когда Сократ утверждает, что вся его цель заключается в улучшении риторики ее разворотом от эмпирического метода проб и ошибок к искусству (*technē*), что поможет ей достичь собственной цели. Точно такой же язык использован в «Горгии» (500e–501b, 502d–e): противопоставление философии, нацеленной на благо души, и риторики, намеренной только пощекотать ее ради удовольствия, выражено как различие между *technē* и бессистемной сноровкой, не ведающей даже причин того, к чему она хочет в результате прийти. Сократ может сказать в конце «Федра», что он всего лишь показывает Лисию и другим лучший риторический метод, но молится он за его обращение в философию (257b). Риторика того времени опиралась на признание того, что все человеческие действия мотивируются желанием удовольствия, выгоды или почестей (*Isocr. Antid.*, 217). Не таков был путь платонического Сократа.

Божественное неистовство и его формы. Диалектический метод посредством примера или принципа пронизывает как мифологические, так и немифологические части мастерски скроенного диалога. В первых, неистовство поделено на две части, затем та, что нам необходима, — на четыре в качестве подготовки к определению неистовства влюбленного.

В другом месте Платон назвал поэтов и прорицателей вдохновенными, но с более или менее заметной иронией: их божественное озарение объясняет тот факт, что они не ведают, что говорят, и в этом смысле они занимают один уровень с политиками¹. Здесь же

¹ Апология, 22b–c; Менон, 99c–d; и выше.



без иронии говорится, что они значительно превосходят писателей и предсказателей, полагающихся только на человеческие средства¹. Нам уже известно отношение Платона к поэзии в связи с «Ионом». Он возражал против претензии поэта на *знание*, против современного ему положения вещей, когда и в собственных глазах, и в глазах слушателей поэт был просветителем по части морали и всевозможных практических искусств. Если бы только он сам и остальные признали влияние на него божественной одержимости, которая препятствует его способности к пониманию, то могли бы без вреда наслаждаться бесхитростным излиянием его «нежной, чистой² души». На самом деле это означает, что, когда ослабевает влияние Сократа, Платон дает волю поэтической стороне своей натуры; также нам следует помнить, что каждый диалог является отдельным произведением искусства со своей собственной обстановкой и атмосферой. Мотив вдохновения пронизывает «Федра» с первого же момента, когда Сократ был очарован местом и божествами его малых святынь (230b). Тем не менее вдохновенный поэт все равно должен иметь ранг значительно ниже философа, поскольку божественно неистовые, хотя и глаголят истину, не могут обладать знанием или пониманием соб-

¹ О различии между рассудочным и экстатическим прорицанием см.: Guthrie W. K. C. OGR, 67 или G. and G., 199. Это не ограничивалось Грецией. Роули (Rowley) в MRK, ed. Hooke, 246, приводит свидетельства того же самого для Вавилонии. Не приходится сомневаться в том, что Платон верил в предсказание будущего. Ср.: Тимей, 71e: οὐδεὶς γὰρ ἔννοος ἐφαπτεται μαντικῆς ἐνθῆου καὶ ἀληθοῦς; Cornford F. P.'s C., 289; Bouché-Leclercq A. Hist. de Div., I, 50.

² ἄβωτος, букв. «неисхоженный». Вердениус (AGPh, 1962, 133) утверждает, что смысл здесь простой (simply that), однако это не так. Слово имело дополнительный подтекст «святой», «сакральный», потому что сакральные места были ἄβωτα (так же как ἄδωτα «не входить»), чтобы сохранить их чистоту. Ср.: ἄβωτον ἱερὸν в «Лакете» (183b) и другие примеры в LSJ.

ственной деятельности. Только последнее делает человека «истинным» поэтом и, подобно государственному мужу, оратору или влюбленному, собственно философом. Такое требование выдвигается к поэту в «Государстве», кн. X.

Следующий тип божественного неистовства, связываемый с Дионисом и характеризующийся только греческим словом *telestic* (265b), обладал для Платона большим значением как символ (и, возможно, больше, чем символ) философии. Связь чаще всего подчеркивается в «Федоне», но и здесь философ «прошел полное посвящение в мистерии, и только он стал поистине совершенным» (249c)¹. *Teletai* обещали бессмертие, и Платон был иерофантом, обещавшим бессмертие своим посвященным, философам. Философ есть «истинный» Вакх (см. с. 338), и даже Алкивиад, типичный молодой человек с философским даром, соблазненный рукоплесканиями толпы, благодаря Сократу осведомлен о «неистовом и вакхическом состоянии» философа (Пир, 218b).

Последним идет неистовство влюбленного, то есть, для Платона, философа. То, что любовь есть ниспосланное богом неистовство, безусловно, не было его изобретением, хотя Софокл вряд ли узнал бы в платоновском своего «непобедимого Эрота», который «вовлекает умы людей в порок и зло»². Это на самом деле чрезвычайно сложный опыт. В одной из ранних книг «Государства» (403a–b) любовные утехы осуждаются именно за их маниакальность и противопоставляются «правильной» влюбленности, которая «не имеет отношения к мании», но есть «дисциплинированная и разумная любовь к упорядоченному и прекрасному». Тем

¹ Ассоциации греческого непереводимы: *teleos* — это «полный, совершенный», *teloumenos* — и «делаемый полным», и «проходящий посвящение в *teletai*» (см. выше).

² Софокл. Антигона, 781, 790–792. Ср. фр. 855.4 об Афродите.

не менее одержимые богом влюбленные «Федра», когда лучшие части души одерживают победу над низменными, «воздержанны и упорядоченны»¹. В «Государстве» при первом упоминании любви как помешательства используется слово (*tà áφροδίσια*), обычно означающее половой акт (который там прямо запрещается), а *eros* — только в отношении любви неманиакальной. Неистовство, которое там осуждается, — «левостороннее», по дихотомии «Федра», возникающее от человеческого недуга, а не от божественного вмешательства (265a), хотя оба имеют одно и то же происхождение, которое мы не должны пытаться утаить. Как верно заметил Грот, «индивидуальная красота (это примечательное учение Платона в «Федре») выступает главным звеном очевидного сходства между миром чувств и миром идей... Это была первая стадия, через которую должен пройти любой философ»². Данное «примечательное учение» появляется на свет из рук Платона, когда нам описывается потрясающее воздействие на Сократа красоты Хармида и его сопротивление Алкивиаду, несмотря на его доступность³.

Природа и функции души. «Всякая душа бессмертна» (245c)⁴. Это подтверждается новым (принимая

¹ На отличие указал Вердениус (AGPh 1962, 137), хотя без вышеприведенного объяснения.

² Grote G. Pl., II, 209. Ср. выше.

³ Хармид, 155c (vol. III, 394); Пир, 216dff.

⁴ Означает ли *πάντα ψυχή* «вся душа» или «всякая душа»? «Душа во всех ее формах» — Скемп (TMPLD, 3), «душа во всей ее тотальности» — Солмсен (P's Th., 93). Хэкфорт (Hackforth R., 64), несомненно, прав, говоря, что различие здесь Платона не заботит, хотя *πάντα σώματα* в 245e4, как мне кажется (не все с этим согласятся), требует в своем контексте перевода как «каждое тело». Роде (Psyche, 480, прим. 22) просто сказал: «Платон здесь и везде в „Федре“ говорит об индивидуальной душе». О том, имеет ли отношение этот аргумент к бессмертию индивидуальных душ, в которое верил Платон, см.: Hackforth R., 64f. Его первое касательство, несомненно, — это мировая душа, как в «Тимее», но, безус-



во внимание общепринятый приоритет «Федона» перед «Федром») аргументом; то есть новым для Платона, применившего старую концепцию *arche*, которая для ионических мыслителей была как изначальным состоянием вещей, так и неизменной субстанцией космоса с его видимым разнообразием, а также пусковым механизмом его собственных перемен. Поэтому она должна быть живой, и поскольку жила всегда, то божественной¹. Гилюзоизм милетцев был уже неприемлем для Платона. Жизнь (душа) и материя — не одно и то же, и он видит в душе самодвижущийся принцип, наделяющий своим движением в остальном инертное тело, тем самым делая его живым (одушевленным, *ἐμψυχον*). По-прежнему нужна *arche*, чтобы запустить и поддерживать вечное движение небес и циклов физического порождения, и этот движитель должен быть первичным — в противном случае Вселенная никогда не могла бы начаться — и неуничтожимым, или она остановилась бы навсегда (245d8–e1).

Аргумент в пользу бессмертия души от ее вечно-го и самопроизвольного движения был выдвинут Алкмеоном². Платон принял «самодвижение» как отличительную черту жизни и, следовательно, как то, чем по определению является душа. Так здесь, в 245e, «самодвижение» характеризует «природу» (*physis*) души, «чем она в точности является», и в «Законах», 895e, ее дефиниция (*logos*) есть «движение, способное двигать само

ловно, невозможно представить, что для Платона «душа во всей ее тотальности» могла бы иметь смысл, будь все индивидуальные души бренны. В любом случае дальнейший рассказ посвящен судьбам бессмертных индивидуальных душ. Ср.: Patterson P. L. P. on Immortality, 115, 116. См. также: Robinson T. M. // Essays (eds. J. P. Anton, G. L. Kustas), 350, прим. 1, 3.

¹ Об *arche* у ионийцев см. т. I, 199f., 257, 763; о гилюзоизме — там же: 161–165. Эквивалентность бессмертия и божественности для грека упоминалась выше.

² Так у Аристотеля и Аэтия в Alcmaeon., A 12 (DK, vol. I, 213; см. т. I данной работы, 581f.).



себя»¹. Эта концепция души как источника движения и *genesis* приобрела огромное значение, так как с ее помощью Платон получил возможность в «Законах» убедиться в том, что Вселенная задумана разумно. Душа есть душа, какие бы из своих функций она ни исполняла, с механическим ли призывом как позволяющая телу двигать себя изнутри (то есть добровольно) или реализуя свой когнитивный и эмоциональный потенциал. В «Законах» (897a) психологическое происхождение физических изменений утверждается недвусмысленно. Душа движет все вещи в небесах, на земле и на море за счет *собственных* движений, которые, перечисленные там, включают волю, совет, суждение и эмоцию. Смысл получается такой, как его выразил Гермий, неоплатонический комментатор к «Федру» (с. 119, Couvriér), что все движения (в широком смысле любого рода изменений) происходят от осознанного понимания цели: «Душа совершает движения, направленные к ее собственной выгоде и благу целого». Это учение детально разработано в «Законах X» и «Тимее». Отсюда проистекает важность для Платона *eros*, которому он уделяет столько внимания в «Пире» и «Федре», поскольку в самом широком смысле он есть «желание блага» (Пир, 204e), синоним самодвижения души и тем самым всего движения и перемен во Вселенной². Связь между бессмертием души как самодвижения и учением об *eros* как заявленном предмете разговора теснее, чем кажется на первый взгляд. Несмотря на то что теория движения Аристотеля исключала идею самодвижения, концепцией Недвижимого Движителя, в котором он

¹ Пер. А. Н. Егунова.

² Проблема происхождения зла в мире и поменял ли Платон свои идеи относительно этого может быть рассмотрена только позже, в свете остальных диалогов, прежде всего «Тезетта» (176aff.) и «Законов» (кн. X). Он не всегда это подразумевает, но в данном диалоге моральное зло по крайней мере объясняется загрязнением души телом.

усматривает Первопричину, Аристотель обязан Платону больше, чем позволяет судить критика Платона в «Метафизике» (1071b37). «То, что движет, не будучи движимым, — это предмет желания и мысли. Первостепенные цели у них одни и те же... но желание следует за суждением [что нечто является благом], а не суждение за желанием, поскольку мысль есть *arche*» (там же, 1072a26–30).

Сложная душа. В «Федоне» душа была простой и единой, и от этого зависело ее бессмертие. В своем чистом состоянии она была идентична *poies*, общей для человека и божества способности, посредством которой схватывается истина и для которой очень неадекватным переводом является «разум». Все ощущения и сопровождающие их удовольствия, страдания и вожеления приписываются телу, а на душу они влияют только благодаря ее ассоциации с ним. Именно тело мешает душе в ее поиске истины и реальности (65b, 66a), а не низшая часть ее собственной природы. Здесь используется язык, очень похожий на миф из «Федра», но применительно к телу, а не к низшим импульсам собственно души. Так, в 81c тело «тяжелое», а сопряженная с ним душа «тяжелеет и снова втягивается в видимый мир»¹. В «Федре» Платон считал нелогичным приписывать эмоции и желания исключительно телу. Концепция души как высшей причины всей жизни и движения это исключает, потому что без души любое тело просто инертно и безжизненно (ср.: Филеб, 35d). Каким-то образом душа должна быть не только *poies*, но и источником страстей и вожелений. Ее природу можно проиллюстрировать сравнением или метафорой,

¹ ἐμβριθὲς... βαρύνεται τε καὶ ἔλκεται πάλιν εἰς [в тексте оригинала вместо εἰς стоит ἐπὶ. — Прим. пер.] τὸν ὁρατὸν τόπον. Разве не этот пассаж имел в виду Платон, когда в «Федре» (247b) писал о плохом коне, βριθεὶ γάρ... ἐπὶ τὴν γῆν ῥέλων τε καὶ βαρύνων?

потому что, как откровенно признает Платон, описать ее как она есть человек не в силах (246a), и об этом не следует забывать, хотя в «Государстве» (439aff.) Платон действительно объясняет в прозаических терминах, как душа (в этой земной жизни) проявляет три импульса, соответствующие символам возницы и двух его коней¹. Постулируя тот принцип, что одна и та же вещь не может одновременно и действовать, и испытывать воздействие в противоположных направлениях по отношению к одному и тому же предмету (436b), он приводит пример человека, испытывающего жажду, когда воду, ему доступную, пить было бы неразумно. *Qua* жаждущая (то есть *qua* вожеление), его душа только хочет пить, хотя в другой роли она это желание сдерживает. Эта способность позволяет предвидеть результат², но может только советовать, а не принуждать к воздержанию. Почему одни люди впадают в искушение, а другие сопротивляются? В душе должен быть третий элемент, называемый Платоном *thymos*, который в целом противостоит желаниям как помощник разума. В этом смысле нетрудно обнаружить возницу, доброго коня и плохого коня из аллегории «Федра»³, хотя это, разумеется, не «сверхчеловеческое описание», которого Платон избегает в «Федре», где по контексту требовалось только объяснить знакомое поведение людей в этой жизни. То, что может быть объяснено лишь аллегорически, — это вся история души — в теле и вне его — и цикл воплощений.

¹ См. ниже. Контраст с «Федоном» подчеркивается выбором того же самого примера: жажды (ср.: Федон, 94b.)

² τὸ λογιστικόν, не *vous*. В данный момент Платон думает о благоразумном расчете, а не божественной силе, посредством которой душа может подняться над этой жизнью всецело.

³ Я не затрагиваю вопрос хронологии. Многие полагали (напр., Arnim H., *von. Jugendd.*, 156), что образ колесницы было бы невозможно постичь, если бы ему не предшествовал рассказ в «Государстве».



*Является ли душа в своей сущности трехчастной?*¹ Тогда может ли быть, что для Платона душа в ее чистой сущности, полностью свободная от всех желаний и эмоций, возможных только посредством ее ассоциации с телом (таких, как аппетит к еде и половой жизни, страх перед болью, болезнью и смертью, радость от полезных упражнений, мирское тщеславие), бессмертная и божественная — эта душа в себе и сама по себе может ли состоять из трех частей, как утверждает миф в «Федре»? Это была бы, несомненно, радикальная перемена, хотя принято считать, что так оно и есть. Предположение о ее простоте, о том, что она состоит из одного лишь *пous*, вызывает две трудности: во-первых, ее трехчастность не ограничивается воплощенным состоянием; во-вторых, это применимо даже к душам бессмертных богов. Они также сравниваются с возницами, правящими двумя конями.

По первому пункту следует отметить, что даже в «Федоне» инстинктивные потребности и страсти благодаря связи души с телом не обязательно оставляют ее после смерти. Если она не вела философскую жизнь, то остается загрязнена телесным и должна странствовать в низших областях, пока «пристрастием к бывшему своему спутнику — к телесному — не будет вновь заключена в оковы тела»² (81a–e). Противоположность существует не между воплощенными и развоплощенными, но между душами, по-прежнему захваченными кругом рождений и предназначенными для воплощения в качестве человека или животного и полностью очищенными, которые отправляются к божественному и бессмертному³, «оставляют блуждания и глупости,

¹ Archer-Hind R. D. On Some Difficulties in the Platonic Psychology // J. of Philol., 1881, полезнее, чем многие современные работы на эту тему.

² Пер. С. П. Маркиша, с небольшими изм.

³ Я высказал эту мысль в *Entretiens Hardt*, III, 11–13, отмечив, что в более простом мифе «Горгия» (524d–e) душа также

страхи, безудержную любовь и остальные человеческие пороки и, как это говорится о посвященных, обитают с богами все оставшееся время» (81a). Можно ли утверждать, что в «Федре» также лишь души, пребывающие в цикле рождений, будь то во мраке преисподней или в «поднебесном путешествии» (256d), являются трехчастными? Против этого обычно приводится второе препятствие: что даже души богов включены в сравнение с колесницами¹.

По этому поводу, во-первых, следует заметить, что сравнение введено совершенно сознательно. Мы не можем сказать, «что есть душа», но только «на что она похожа» (246a). Это в основном используется для того, чтобы объяснить посредством незабываемой картины борьбы возницы и доброго коня с плохим конем, как душа может упасть с высоты и оказаться заточенной в земном теле. Однако богам не грозит падение, поэтому их возницы и кони одинаково «благородны и происходят от благородных»². Можно ли реально навя­зывать здесь подобную образность? Действительно ли Платон вернулся к своей вере в то, что именно природа сложного должна рассеяться, а душа «более всего подобна божественному, бессмертному, умопостигаемому, простому и нерассеиваемому» (Федон, 78с, 80b)?

сохраняет свои изъяны после смерти, не зная, что Грог (E. Groag) высказался аналогично (W. Stud., 1915, 193), наряду с тем мно­гим, в чем я с ним все-таки расхожусь.

¹ Так, напр., *Crombie I. M.* EPD, 1, 357: «Можно возразить, что мы не должны принимать божественных коней всерьез. Просто что души богов нуждаются в средстве передвижения, и потому им даны кони. Возможно, но я не нахожу это убедительным. Если бы Платон хотел избежать естественного заключения, что все души приводятся в движение чувствами и желаниями, он не преминул бы наделить богов каким-либо другим транспортным средством».

² ἄγαθοὶ καὶ ἐξ ἄγαθῶν (246с). Если нам требуется установить истину, соответствующую каждой детали сравнения, то, возможно, следовало бы спросить, кто были родители коней богов.



Я бы по-прежнему утверждал¹, что, если в случае богов возница и кони одинаково хороши, тогда душа бога² не является сочетанием «разных частей, объединенных в совершенной, вечной гармонии» (так в *Groag E. L. c.*, 201), но простым единством, которое Платон называет *poius* и отождествляет с божественным и бессмертным. Только *poius* (в образе колесницы — возница), говорит он, может воспринимать бестелесную, поистине сущую реальность (247с). Надо ли допускать, что только часть бога обладает этой силой? Грог (l. c.) утверждает, что разделенность божественных душ — не просто мифологическая прибавка, «но соответствует философской убежденности Платона в том, что во всех душах духовное прочно связано с чувственным и что даже боги не свободны от последнего». Чтобы, с точки зрения Платона, природе богов была свойственна чувственная (*sinnlich*) сторона, — это, разумеется, невозможно. Грог даже говорит (с. 208), что кони богов должны получать свое «чувственное удовлетворение», очевидно, основывая эту мысль (см. его примечание) на том выражении, что возница ставит их к яслям (247е)! Но ведь то, что им дают — это нектар и амброзия, пища богов. Даже боги «празднуют» (247а), а «лучшая» часть души, которая видит истину, «пасется» на «лугах»³. Несомненно, это должно послужить уроком, чтобы мы не донимали Платона относительно деталей его воображаемого полета.

Разговор идет о любви, ее правильном и неправильном использовании. Чтобы объяснить это, Сократ

¹ Ср. *Entretiens Hardt*, l. c.

² То есть сам бог. Платон делает отступление, чтобы объяснить, что мы, не обладая четким понятием о богах, неразумно представляем их, подобно остальным живым существам, состоящими из души и тела (246с–d). Неверное понимание этого момента Арчер-Хайндом (l. c., 422) — единственный изъян замечательной статьи.

³ 248b–с. Так же в «Федоне» (84a–b): τὸ ἀληθές... καὶ ἀδόξα-στον θεῶμεν καὶ ὑπ' ἐκείνου τρεφομένη.



прибегает к мифологическому или аллегорическому описанию человеческой природы и ее отношения к божественному. Главный вопрос — показать, как, несмотря на близость этого отношения, человеческие души все-таки могут претерпевать падение. Это достигается за счет образа колесницы, и в той мере, в какой затрагивается данное отношение, его идея такова, что мы обладаем не только вместе с богами *pous*, но и подверженными порче частями, которых они лишены. Это, конечно, не объясняет в философском ключе — не более чем Бытие II и III в рациональных терминах, — почему человек, сотворенный по образу Божию, все-таки падает. Мы имеем дело с религиозной истиной, постигаемой верой и выразимой только в терминах «как бы». Платон говорит, что души Бога и человека как бы одинаково подобны возницам, управляющим крылатыми конями. Поскольку о природе Бога известно, что она чиста и проста, нам надо представить, что в его случае возница и кони полностью заодно; однако другие души имеют изъян, так как кони не обладают совершенством возницы, и один из них тянет весь экипаж к земле¹. Без образа отношение между людьми и богами выразить было бы нельзя.

Согласиться с тем, что три части души, поднявшись на божественный уровень, не только пребывают в гармонии, но и сливаются воедино, а именно *pous*, становится легче, если задуматься над тем, что, как это выразил Джеймс Адам: *pous* в греческой философии «никогда не просто *siccum lumen*, ясный холодный свет, который мы иногда по привычке называем разумом» (Camb. Prael., 36f.). Читатель «Федра» вряд ли здесь ошибется. Возница сам чувствует жало *eros* (253e), из чего, кстати, следует, что кони богов не обязательно олицетворяют «что-то сопоставимое с желанием» (Crombie I. M. EPD,

¹ Entretiens Hardt III, 15. Сейчас я предпочел бы написать «богов» и «людей».

1, 357). Душа движется, как было показано, силою *eros*¹, а *eros* — это единый поток силы, направленный на разные предметы трех главных типов — телесные удовольствия, общественное и политическое влияние, истину и благо. Канализированный в одном направлении, он слабеет в остальных, и тот, кто не понял, что души богов едины, может, наверное, согласиться с тем, что их *eros* устремлен исключительно в одном направлении. Наверное, слово «части» (μέρη), которое Платон применяет к душе в «Государстве» (но не здесь), может интерпретироваться слишком строго².

Порядок земных жизней (248d–e, см. выше). Философ, разумеется, находится на вершине, а тиран в самом низу, в соответствии с его порицанием

¹ Это Эрот наделяет Психе крыльями (Cornford F. P.'s C., 354; ср.: Verdenius W. J. AGPh, 1962, 141, прим. 43). Наверное, можно сказать, что ψυχή и ἔρως — одно и то же. Этот тезис высказал М. Ландманн (Landmann M. // Ztschr. f. ph. F., 1956. Ср. также: Groag E. L. c., 191.

² В «Тимее», где части души наиболее четко разделены (например, посредством расположения их в различных частях тела), μέρη не встречается, хотя однажды — μοῖρα (необычная в этом смысле) (ср. ниже). Там Платон использует εἶδος или γένος, а чаще всего удобную греческую идиому из артикля и прилагательного. Согласно Грогу (l. c., 193), Платон подразумевает не просто концептуальное различие между «сторонами» или силами единого существа, но независимые части, когда каждая — это существо (a being), обладающее собственными логически вычленимыми атрибутами. Он указывает на тот факт, что они могут существовать отдельно: воῦς без тела, две низшие части без воῦς у животных (Государство, 441a–b; Тимей, 91e), и только низшая у растений (Тимей, 77b–c). Он цитирует аристотелевское отрицание κεχωρισμένα μόρια души (О душе, 432b1; более ясно — в 413b27), не упомянув, что, называя ее единством с разными δυνάμεις, являющимися лишь ἑτερα λόγῳ, он также полагал, что живое существо может обладать только одним или двумя из трех (415a10). В «Никомаховой этике» (1102a27–32) показано, как ψυχή может иметь ἄλογον и λόγον ἔχον без необходимости разделения на отдельные части.



в «Государстве» VIII и IX. То, что софист и демагог расположены рядом с тираном, также естественно, однако другие позиции вызывают удивление. Неожиданным является соседство политика (или любителя почета) с дельцом (любителем прибыли: ср. Государство, 581c–d), так же как и сравнительно низкое, по крайней мере на первый взгляд, место прорицателей, посвященных (initiators) или поэтов. В словах «или другие художники-подражатели» могло быть заложено предупреждение, что по крайней мере это поэты, не являющиеся вдохновенными творцами, упомянутыми ранее с такой похвалой, но скорее сродни тем, что осуждаются в «Государстве»: полагаясь на свой человеческий талант, они создают имитации, весьма далекие от реальности. Также не все прорицатели и тайноведы являются вдохновенными и бескорыстными; недостойный тип осуждается в «Государстве» (364b–365a). Девятиступенчатая классификация больше нигде не встречается. Она не соотносится с более обычной трехступенчатой (напр., Государство, 581c), основанной на трех пифагорейских типах жизни (т. I, 309f.), и здесь могут содержаться некоторые элементы временного наваждения, в котором Платон предпочел не задерживаться¹.

Припоминание и идеи. Значительная часть мифа аллегорична и, в сущности, неотделима от остального диалога. Диалектический метод, различие между знанием и мнением, знание как припоминание идей — все излагается в мифическом контексте. В «Меноне» просто говорится, что душа, будучи бессмертной, узнала и увидела все и здесь, и в мире ином, и ей можно напомнить о ее предыдущем знании (81c–d, см. выше).

¹ Хэкфорт (83f.) предпринял мужественную попытку объяснить ее на основании сравнительной общественной ценности; это предложение отверг Вердениус (AGPh, 1962, 133).

Здесь нам показаны препятствия, триумфы и катастрофы, связанные с ее усилиями, прилагаемыми для того, чтобы получить прозрение в предметы знания, идеи. При этом путь к успеху пролегает через философскую любовь, начиная, как в «Пире», с любви к красоте отдельного тела. При условии (как Платон допускает даже в «Федоне»), что первые шаги к узнаванию идей должны совершаться посредством чувств, их легче всего сделать через понимание красоты, поскольку красота есть единственная идея, чей аналог на земле непосредственно видится телесным глазом, как сама она — глазом души (250b–d); и это должна быть красота личности, а не природы, музыки или чего-либо другого (что Вордсворт или мы сами могли бы счесть более подходящим), потому что высоты философии могут быть покорены только «двумя идущими вместе» влюбленными, которые сублимировали свое желание в совместных занятиях диалектикой (разговором или дискуссией). Красота относится к одной категории с мудростью (истиной) и благом как высшими идеями, или, скорее, аспектами единственной высшей идеи. Но в качестве красоты она обеспечивает связь с чувственным миром, которого была лишена более суровая обстановка «Федона». «Пир» и «Федр» представляют другую сторону восходящего импульса: не просто интеллектуальную любознательность, но *eros* — страсть, даже безумие, однако божественное.

Как приобретается знание: объединение и разделение. В 249b–с и е говорится, что только души, лицезревшие истину (то есть идеи), могут быть рождены как люди. Объясняется это тем (труднопереводимым, но обладающим ясным общим смыслом высказыванием)¹, что

¹ Возможно, лучше придерживаться общепринятого текста вслед за Бёрнетом, чем принять исправления <τὸ> κατ' εἶδος и ἰόντ' для ἰόν с Хэкфортом (о деталях см. заметки его



только люди способны мыслить, то есть формировать общее понятие из некоторого количества актов восприятия¹, и, делая так, они фактически получают напоминание о реальности, которую лицеизрели в своем путешествии с богами. Эти понятия — знаки, или средства припоминания (ὑπομνήματα), которые использует философ на пути к «полному посвящению» (полному знанию). Это не платонические идеи, хотя «соответствуют им» (249b7), и овладевать ими — значит применять не философский метод, но универсальную человеческую способность, которой обладает даже необразованный раб, что продемонстрировано в «Меноне». Без нее люди не могли бы даже *использовать* такие термины, как конь, треугольник, благочестие, не говоря уже о том, чтобы превращать наши мнения о них в знание, как это делает философ. Поэтому мы не должны, в отличие от некоторых², отождествлять использование этой способности с диалектической операцией «объединения» (συναγωγή). Это признак нашей общей человечности, для объяснения которой не сказать больше, чем Аристотель: «ум таков, что способен на этот опыт», и «таким образом, чувственное восприятие само порождает универсальное» (Вторая аналитика, 100a13, b4). Диалектик имеет дело только с этими особенными или родовыми универсалиями, а вовсе не с частными проявлениями. В то же время благодаря общечеловеческому

и де Фриза). Если бы надо было вставить τὸ, возник бы вопрос, на какое место. τὸ кат' ε. λ. или катὰ τὸ ε. λ.? В последнем случае получается версия Хэкфорта («в виде того, что называется идеей»), во втором случае, на мой взгляд, естественным был бы вариант Вердениуса (Мнем., 1955, 280, несмотря на предложенные параллели), где λεγόμενον подчинено ἰόν и означает «то, что сказано в обобщенных терминах» (де Фриз; Вердениус не предлагает перевода). Это, несомненно, верно.

¹ «Дар человечности состоит именно в том, что, в отличие от животных, мы формируем понятия» (Bronowski J. Identity of Man, 48).

² Напр., Thompson W. A. Phaedr., 107; Adam J. Rep., vol. II, 173.



обладанию разумом процесс припоминания непрерывен: философ только продвигает его вперед.

Это отступление позволяет перейти к тем пассажирам, которые описывают диалектический метод. Их три.

1. 265с–е. Изучение его собственных речей о любви, говорит Сократ, подсказывает две процедуры. 1) «Взять синоптический взгляд и свести широко разобщенные вещи к одной идее, так, чтобы можно было прояснить посредством определения, о чем именно в данный момент человек толкует». 2) «Далее, наоборот, суметь разделить его по естественным сочленениям, не разрубая, как плохой мясник».

В следующих двух пассажах повторяются условия, необходимые, чтобы сделать человека мастером красноречия.

2. 273d–е. Помимо классификации характеров конкретных слушателей он должен уметь «разделять существующие вещи на виды (εἶδη) и подобрать для каждой единственную идею (ιδέα)».

3. 277b–с. «Знать истину обо всем, о чем человек говорит или пишет, и обладать способностью вычленив все в определении; далее, сделав это, разделить его на виды (кат' εἶδη) вплоть до того, что не подлежит дальнейшему разделению» (то есть указать самый нижний из поддающихся определению видов; нас не интересует неопределенное многообразие индивидуальных проявлений).

(а) *Объединение*. Это не индукция в обычном смысле аристотелевского «аргумента от частного к универсальному» (Тописка, 105a13), как и не ведет само собой к определению¹. Оно порождает более широкую идею,

¹ Это очевидно, хотя использование Платоном слова *ὀρίζεσθαι*, обычно переводимого как «определять», могло привести к путанице. Его изначальный смысл «установление границы» еще в силе, и диалектик именно, так сказать, сооружает ограду, намечая область, в пределах которой будет поймана добыча, хотя она в ней не одна.



или род, в который должно быть включено понятие, требующее определения (в данном случае любовь). Этот «общий вид (265e) есть иррациональность или неистовство, и он был осознан не в процессе доказательства или методической проверки отдельных случаев, но непосредственно, благодаря интуиции или прозрению (*συνόρῳ*)¹: мы угадываем, что любовь попадает в эту общую категорию, что это ее фундаментальный аспект. Мы также видим, что другие феномены, различающиеся в себе («широко разобщенные») так, как обычное умопомешательство, необузданная страсть (*ῥῆσις*), прорицание и поэзия, разделяют это существенное свойство. Мы указали общее поле, в котором находится любовь.

(б) Далее следует *разделение*, чтобы различить, какую форму неистовства следует отождествить с любовью, и таким образом определить ее по роду и отличительным свойствам. Это уже процедура или метод, хотя интуиция по-прежнему должна играть роль при различении «естественных сочленений», выборе специфических отличий и игнорировании несущественных моментов. Так, неистовство, во-первых, делится на две главные разновидности: «левостороннюю» и «правостороннюю», соответственно связанные с человеческой болезнью и божественной одержимостью. Обе делятся и дальше, пока по левую сторону не обособится определение «дурной» любви, а по правую — божественной любви, тем самым проясняя, (а) чем два вида любви, несмотря на одно и то же имя, совершенно различаются, (б) чем божественная любовь отличается от остальных членов своего подкласса, божественной одержимости. Эти процедуры, говорит Сократ (265с–266b), иллюстрируются двумя его речами. В качестве риторических эпизодов они вряд ли были бы успешны,

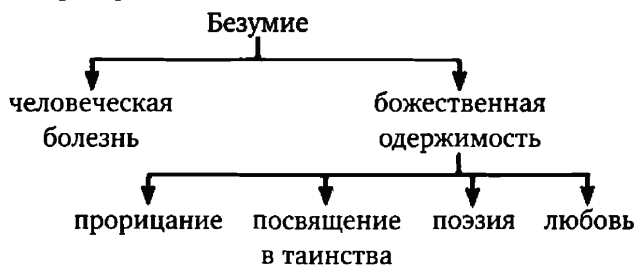
¹ Ср.: Cornford F. РТК, 186f., 267.

Первая речь



Они (эти речи) вряд ли были бы успешны в риторическом отношении, если бы просто приняли форму философского анализа. Но учитывая это, а также то, что род, выбранный для обсуждения в первой речи, представляет собой *вожделение*, которое, будучи свойственным влюбленному, неизменно выглядит как безумие, надо признать, что эти речи довольно хорошо соответствуют образцу [метода].

Вторая речь



Мгновенный, «совокупный» скачок вверх от любви и т. п. к вожделению или безумию, естественно, в таблицах отсутствует. Мы снова видим, что наименьшие единицы, с которыми имеет дело философ, есть *infimae* («неделимые», 277b7) *species*. Предварительным условием является опыт самого маломальского обобщения из бесконечности отдельных случаев как деятельность



обычного человека, нефилософа, в силу его человечности. Возможно, это наибольший вклад диалектики на данной ее стадии в создание Аристотелем чисто формальной логики¹.

В этих пассажах Платон преследует сократическую цель — определение, и сам по себе двойной метод есть развитие сократического метода, характерного для более ранних диалогов, в особенности требования, чтобы за объединением следовало разделение, не путая указание рода с окончательным определением. Так, в «Евтифроне» (12d–e, см. выше), после «благочестие есть справедливость» ставится вопрос «Какая часть справедливости?», а в «Горгии» (462cff.) для определения риторики выбран род *empeiria* (эмпирическая сноровка в противоположность *technē*), часть ее вначале отсекается как «угодничество», которое в свою очередь делится на четыре подвида: поварское искусство, косметика, софистика, риторика — и описывается специфический характер последней. Здесь, в «Федре» (269b), Сократ говорит, что из-за невежества в диалектике ораторы не могут даже ответить, что такое риторика. Примером был Пол, и, показывая ему, как это сделать,

¹ Я все равно думаю, что вполне законно говорить о роде, видах и отличительных признаках в связи с методом Платона и что Сэйр (Sayre K. M. PAM, 186ff.) преувеличивает различие между ним и аристотелевской логикой. Отличия, на которые он указывает, скорее выглядят (хотя он бы не согласился) как критика Платона за то, что он досконально не продумал материал. У Платона всегда на уме были другие вещи, и метод он развивал только до тех пор, пока он был полезен для его главных целей. Поэтому метод остался в зачаточном состоянии, и его систематически развил Аристотель. Кардинальное отличие касается онтологии: для Аристотеля только индивидуум обладает полноценным субстанциальным существованием, и классы по мере их расширения постепенно отдаляются от реальности, тогда как для Платона высшие, самые всеобъемлющие идеи являются высшими в плане и бытия, и ценности. Но это скорее относится к дискуссии «Софиста».



Сократу пришлось преподать ему урок диалектического метода¹.

«Космологическая болтовня». Из многочисленных мест «Федра», нуждающихся в комментариях, я выбрал еще одно²: ссылку на «легкомысленную космологическую болтовню о природе» в 270а. Здесь Сократ называет это занятие — в нелестных терминах, обычно применявшихся к нему самому³, но подчеркнуто отвергнутых в «Апологии», — незаменимой добавкой к любому стоящему искусству. По его словам, ораторское совершенство, достигнутое Периклом, отчасти объяснялось тем, что он узнал от космолога Анаксагора, и его прозрением в природу ума. Непосредственная задача оратора состоит в понимании *psyche*, а это требует знания природы в целом, подобно тому, как то же самое, согласно Гиппократу, нужно врачу для понимания тела⁴. Здесь

¹ Распространенное мнение, что диалектический метод в «Федре» есть нечто совершенно новое, уже оспорено Левинсоном (Anton J. P., Kustas G. L. 270), и Моррисон (Phron., 1963, 42f.) полагает, что в V веке была в ходу по крайней мере вторая сторона (разделение) (см. т. III, 310). С Сократом это связывает Ксенофонт в «Воспоминаниях» (4.5.12, т. III, 665; о независимости Ксенофонта от Платона: Stenzel J. RE, 2. Reihe, v. Halbb., 859–864). Однако Галли в 1962 г. (РТК, 108) все-таки считал его связующим звеном между «Федром» и «Софистом» и более поздними диалогами. Из последнего см.: Moravcsik J. M. E. // Exegesis, 324–348.

² Предание о Тевте и сравнительная ценность для Платона письменного и устного слова обсуждались выше.

³ ἀδολεσχία καὶ μετεωρολογία. См. т. III, 548 и 563 (о Сократе как метеωροσοφιστής). «Высокопарное размышление» Хэкфорта затушевывает смысл последнего термина. Это обсуждение или изучение небесных феноменов, включая астрономию, но не ограничиваясь ею.

⁴ Если говорить, что ἅνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως относится только ко всей душе или телу (как Хэкфорт, а вслед за ним де Фриз), то обесмысливается необходимость μετεωρολογία (Джонс прав, Loeb Hippocr. vol. I, xxxiii). В моем понимании, упоминая Гиппократа, Федр имеет в виду автора или авторов медицинских

присутствует крайне тонкое переплетение иронии и серьезности. В первую очередь можно было бы ожидать, что Сократ у Платона скажет, что истину о душе, как и обо всем остальном, сообщает ее созерцание в свете идей, а не физической Вселенной, особенно после автобиографического раздела в «Федоне», где упоминается его разочарование в натурфилософии. В то же время его рассказы о мифических областях, где после смерти душа созерцает реальность, неотделимы от космологических спекуляций. Души возносятся на край вращающегося небосвода; преисподняя, «чистилище» и последний приют блаженных — все имеют локализацию. Даже более поразительным было детальное описание земли в «Федоне», от Тартара до реальной поверхности, которой мы никогда не видели. «Веретено Необходимости» в эсхатологическом мифе «Государства X» представляет собой детальную модель структуры Вселенной, как ее понимал Платон. Позже, в «Тимее», «круги мировой души» и орбиты небесных тел практически отождествляются. Если бы космологические теории Анаксагора и других натурфилософов вели к пониманию этих

трактатов, против которых автор «Vet. Med.» (1) возражал, что медицина «не нуждается в пустых гипотезах о таких вопросах, как τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς». Медицина, утверждалось в них, требует знания о том, что есть человек, а это в свою очередь — знания элементов, из которых он, как и все остальное, состоит. Но это, говорится в Vet. Med., уже натурфилософия, имеющая не больше отношения к медицине, чем к живописи. Подобные люди говорят о «противоположностях» и объясняют болезнь просто преобладанием «горячего», «холодного» и так далее, что следует лечить накладыванием его противоположности, — это чудовищное упрощение, согласно Vet. Med. Нельзя применять «горячее» *in abstracto*, но только то или иное горячее *вещество*, обладающее другими свойствами и эффектом. Из медицины можно узнать, что есть человек, но не наоборот (см. гл. 15 и 20). Этим, конечно, не завершается поиск реального труда Гиппократов с этой идеей, о чем см.: Diès A. A. de P., 30ff.; Jones W. H. S. Ph. and Med., 16–20; Hackforth R. и Vogel C. J. de. Ad loc. Но если я прав, то этим трудом не может быть собственно Vet. Med., как думал Литтре.



мистерий, тогда подобная «болтовня» была бы, безусловно, ценной, но, разумеется, это не так. В «Федоне» Анаксагор был отмечен как худшее разочарование по той причине, что он посулил объяснить Вселенную как продукт Ума, но так и не сделал этого. Мог ли он научить Перикла реальной природе ума?

То, что «Гиппократ и истинный разум» говорят о природе, оказывается чем-то таким, чего Гиппократ определенно не говорил: чтобы самим быть специалистами (*technikoi*) и научить этому других, мы должны применять диалектический метод разделения (270c-d); материалистические спекуляции так называемых исследователей природы вовсе не дают никакого прозрения в реальность. Этого об Анаксагоре достаточно. О Перикле как человеке Платон был невысокого мнения, даже принимая во внимание некоторое преувеличение в «Горгии». Искренне ли он в таком случае, как полагал Хэкфорт, превозносит его здесь в качестве не государственного деятеля, а оратора? Нет, потому что для Платона эти два понятия неотделимы друг от друга. Об искусстве следует судить по его целям, а цели Перикла были недостойными. В данном пассаже (270b5) он снова проводит различие, знакомое по «Горгию» (и выше в «Федре» (260e5)), между «эмпирической сноровкой» и подлинной наукой (*technē*); и для него *technikos*, знающий истинную природу или сущность (*οὐσία*) своего предмета, есть не кто иной, как (платонический) философ¹.

Дополнительное замечание:
принадлежит ли речь Лисию?

Вопрос о том, представил ли нам Платон подлинную работу Лисия или собственную стилизацию,

¹ По поводу необычного взгляда на этот пассаж, отличного от высказанного здесь, см. обширное и информативное замечание Томпсона, приведенное на с. 121–123 его издания.



естественно, вызвал большой интерес, однако подробности интересны исследователям ораторов, а не Платона. При этом «решение будет оставаться более или менее произвольным», как верно говорит де Фриз. Он дает обзор мнений (Pl., 12–14), и дополнительные приводит Хэкфорт (17f.). В пользу подлинности можно еще упомянуть Томпсона (Gorg., iii), Брошара (tudes, 67), Плёмбста (RE, XXVI, Halbb., 2537). Корнфорд (в неопубликованом) считал ее подлинной, тем более если Лисий был еще жив. Относительно авторства Платона можно добавить: Diès A. Aut. de P., 419, Jowett B. (III, 119). Довувер (Dover K. J. Lys., 69–71) крайне осмотрителен, но стилистические свидетельства склоняют его возложить бремя доказательства на тех, кто приписал бы ее Платону. Согласно Мортону и Уинспиру (Gk. to the C., 47f.), компьютер показывает, что мы имеем дело с «платоновским преувеличением разницы между ним и Лисием». Вывод основан на неоднократном повторении καὶ μὲν δὴ, которое само по себе, согласно их собственным критериям значимости, должно быть бессознательным отличием.

▣ VII. «ГОСУДАРСТВО»

ВВЕДЕНИЕ

Кроме того, что «Государство» — это величайшее произведение Платона, оно почти в пять раз длиннее самого длинного из уже рассмотренных диалогов, и посвященная ему глава должна быть еще больше похожа на «Путеводитель по ресторанам» (см. предисловие), чем остальные. Само по себе оно привлекательно для всех классов исследователей, упомянутых на с. 6–8. Даже литературные критики, подавив свое возмущение бескомпромиссными претензиями Платона к поэзии, как правило, признают его одним из величайших в мире литературных — и отчасти драматургических — шедевров. Поэтому необходимость нацелить читателя на изучение как самого диалога, так и других авторов, писавших о нем по разным мотивам, становится тем более настоятельной.

Предмет. Греческое название труда (обманчиво представленное для нас английской формой латинского



Res publica) означает «Государство или О Справедливости»¹, и его предмет, не просто явный, но и реальный, — это природа справедливости и несправедливости и их последствия для справедливого и для несправедливого человека. Об этом говорится с самого начала и, несмотря на ответвления и второстепенные темы (главная из которых — учреждение воображаемого государства), Платон в этом мастерски построенном сочинении всегда нас к нему возвращает². «Справедливость» — это традиционный перевод *dikaiosynē*, однако она ближе к более широкому смыслу слова из двух, определенных Аристотелем, о котором он говорит (Никомахова этика, 1129b25), что это «вся добродетель (*aretē*), как она влияет на наши отношения с другими... (1130a9), и противоположная

¹ [Англ. название диалога — «Republic». — Прим. пер.] или, скорее, «О Справедливом Человеке», περί δίκαιου (Фрасилл ар. Диоген Лаэртский, 3.60, и некоторые MSS). Двойное заглавие вполне может принадлежать самому Платону. Hoerber R. G. Theme of P.'s Rep., 7.

² В 369a поводом для построения воображаемого государства называется возможность показать происхождение справедливости и несправедливости, и об этой цели дальше напоминает в книге II: 371e, 372e и 376c. Сделав полное описание государства в книге IV (427d и 434d; ср. 420b), они должны, говорит Сократ, сразу же проверить, присутствует ли в нем справедливость и несправедливость и что из них может сделать счастливым того, кто ее выберет. В книге V (472b), когда Главкон спрашивает, осуществимо ли такое государство, Сократ напоминает ему, что их действительная цель состоит в том, чтобы установить, что такое справедливость и несправедливость. Ср. также VI.484a и VIII.548c–d, где говорится, что можно было бы подыскать лучшие определения философа и тимократического государства, если бы их больше не интересовало обнаружение различия между справедливой и несправедливой жизнью и такими же индивидуумами. Прокл хорошо и взвешенно обсуждает данный вопрос (In Remp., I, 7–14 Kr.), а относительно полной современной трактовки см.: Hoerber R. G. Theme, и ср.: Nettleship R. L. Lectures, 68f. Еще больше ссылок можно найти в статье: Maguire J. P. // CJ, 1965. Он принимает противоположную точку зрения.



ей несправедливость не есть часть порочности, но вся целиком... (a12). В своем общественном аспекте — это справедливость, а взятая просто как черта характера — добродетель». Можно сравнить с «Евтифроном» (12d–e; см. выше), где о благочестии говорится как о «части» справедливости. Это согласуется, конечно, с сократическим учением о единстве добродетелей, и, хотя в «Государстве» Платон рассматривает их отдельно, совершенно справедливый человек (который оказывается философом) для него есть во всех отношениях совершенно хороший человек¹. Так нашим предметом оказывается «определение, каким жизненным курсом необходимо следовать, чтобы жить не зря» (344e). Это полный и окончательный ответ Платона на поставленный в «Горгии» вопрос, «как надо жить»².

Остальное к этому прилагается. Хорошую жизнь можно прожить только в сообществе, так что она должна рассматриваться в ее коммунальном аспекте; это требует понимания человеческой природы, то есть *psyche* (потому что иначе невозможно знать, что для нее — благо), и, что труднее всего, — природы самого блага; в этом смысле первостепенной необходимостью является правильный род воспитания. Многие темы из других диалогов будут возвращаться, поскольку, как и теперь, опираясь на Сократа, Платон писал их, подразумевая одну и ту же цель — достойную жизнь, которую здесь он рассматривает в более полном объеме, чем в других произведениях. Несомненно, большинство тем, которые мы уже обсудили, можно понимать как в некотором смысле заготовки для «Государства». Везде добродетель есть знание, центральное место занимает учение об идеях, душа бессмертна, и ее участь описывается в очередном эсхатологическом мифе. Тот тезис,

¹ Ср. с описанием философа в 487a.

² πῶς βιωτέον; Горгий, 492d; ср. 487a. Фраза в 500c (εὐτι-
να χρεῖ τρέπον ζῆν) дословно повторяется в «Государстве» (352d).



что справедливый человек есть наилучший вор (334a), возвращает к парадоксу «Гиппия меньшего» (367c); демократия критикуется в книге VIII (558b) на тех же основаниях, что и в «Протагоре» (никого не волнует, владеет ли политик специальным знанием), поэты обвиняются на основе морали, как в «Горгии» (501e–502d), и невежества, как в «Апологии». Многие другие штрихи напоминают «Горгия», особенно характеристика тиранического человека в книге IX: он не делает то, что хочет, он более несчастлив, обладая властью, чем без нее, нельзя ослепляться внешней видимостью, но всмотреться в человека, и лучше понести наказание за порок, чем избежать этого (591a). Та идея, что мастер представляет себе идею предмета, который он делает, и то, что он должен выполнять указания заказчика, потому что добротность и красота предмета или чего-то другого зависят от его полезности (X.596b и 601a–602a), напоминает и «Кратила» (389b, 390b), и «Гиппия большего» (295c–e). Можно привести гораздо больше примеров, и такое поглощение многих других сочинений Платона «Государством» может частично оправдать вынужденную лаконичность его рассмотрения здесь.

Еще один момент, прежде чем двинуться дальше. Об этике как философском предмете говорилось, что это «логическое исследование языка нравственности», аналитическая дисциплина, не связанная с рекомендацией именно такого, а не другого образа действия: моральные или политические доводы, ориентирующиеся на подобную рекомендацию, имеют особый характер и не относятся к философии. Возможно, философ считал бы полезным, будь такая возможность, в своих собственных целях разделить аспекты дискуссии в «Государстве» на описательные и предписывающие, но это не только вызвало бы затруднения, но и стало бы карикатурой на Платона. Его вопрос «Что есть справедливость?» требовал не просто анализа текущего словоупотребления. Он также означал: «Как нам заставить

людей уяснить, что *следует* понимать под справедливостью, чтобы воспользоваться этим пониманием как руководством для правильной жизни?» Ведь для него она была существующей неизменной идеей, и разнообразие и несогласованность расхожих понятий о ней просто свидетельствовали, что никто еще не понял ее сущности. Он никогда не смог бы, как Аристотель (Никомахова этика, 1103b27), противопоставить теоретическое исследование природы добродетели практической цели ее стяжания¹. Его ориентиром оставалось сократическое «добродетель есть знание».

Датировка² и драматическая дата. Ни дату (или даты) написания, ни подразумеваемую дату разговора нельзя установить точно. В свое время возникали разные теории. Согласно Роде (E. Rohde) и другим, диалог является амальгамой из разных хронологических слоев, многократно переработанных³. Затем возникла идея двух редакций, одна была опубликована около 390 г., другая — около 370 г. Все, что остается от этих

¹ Отсюда следует критика такого философа, как Флю (A. Flew), с точки зрения которого то, что Платон не смог принять во внимание «фундаментальное различие между тем, что есть, и тем, что должно быть», проходит через все «Государство» как «искажающая ошибка». См. его очерк в *Scept. and Moral Principles* / ed. Carter. Возможно, это так, потому что Юм, первым обративший на это внимание, утверждал, что находил эту ошибку «в каждой системе морали, с которой... до сих пор встречался» (*Treatise*, book 3, vol. 3, 177 / Everyman ed.). Знаменитое различие Юма горячо обсуждается до сих пор. Сборник статей «The Is-Ought Question» / ed. Hudson, 1969, — далеко не последнее слово по данному вопросу. См., напр.: *Downing F. G. Ways of Deriving «Ought» from «Is»* // *PhQ*, 1972, и две статьи в «Ethics» (1972): *Hannaford R. F. You Ought to Derive «Ought» from «Is»* и *Allen G. O. The Is and Ought Question Reformulated and Answered*. Ср. также с высказыванием Л. Вершени в «Philosophy» (1971): «Ничто, кроме „есть“, не может оправдать „должно“» (с. 519 с прим. 2, ниже).

² Общий обзор мнений см.: *Diès A. / Budé ed.*, cxxii–cxxxviii.

³ Ср.: *Groag E. // W. Stud.*, 1915, 37, 190.



прежних взглядов, — это предположение, что книга I представляет собой ранний диалог (Дюммлер назвал его «Фрасимахом»), который Платон задумал использовать, возможно, двадцатью годами позже, как начало своего грандиозного труда. Фридлендер назвал это «предположением, с которым сегодня поспорят немногие», тогда как для Тэйлора оно было «невообразимым», а для Кана (С. Н. Kahn) «дико неправдоподобным»¹. Если такие критики не всегда обращают внимание на стилистические аргументы, выглядевшие достаточно вескими для таких ученых, как Риттер и фон Арним, то все равно трудно представить, что книга I когда-либо имела другое предназначение, чем теперь выполняет. Во всем остальном только у книги X есть особенности, наводящие на мысль об изменении планов, в виде не вполне сглаженных шероховатостей². Несомненно, для написания работы такого объема и охвата, как «Государство», потребовалось много времени, но сегодня преобладает взгляд, что она была закончена около 374 г., по прошествии немалого времени после первой поездки Платона в Сицилию, но прежде второй. Однако, как мудро заметил Диес, «*Toutes ces dates sont conjecturales et sont données comme tells*» (Budé ed., cxxxviii).

Что касается драматической даты, я просто упомяну два пункта, которые подчеркивают ее неопределенность. Во-первых, Тэйлор (PMW, 263) отвергает 411 г., потому что Кефал еще жив. Фактически он ссылается (835e в «Лисии») на псевдо-Плутарха, хотя сам предпочитает 421 г., тогда как согласно этому, возможно со-

¹ Friedländer P. Pl., III, 63f., II, 50–66, Taylor A. E. PMW, 264, Kahn C. H. Ch. // JPh, 1967, 368. Кан ссылается на Vretska K. // W. Stud., 1958, 30–45, относительно подробной аргументации против данного тезиса. О более ранних точках зрения см.: Friedländer P. Pl., II, 305f., Leisegang H. RE, 2405. В пользу данного тезиса можно добавить: Field G. C. P. and Contemps., 67; Gauss H. Handkomm., I, 2, 6 и Ryle G. P.'s P., II.

² См. Nettleship R. L. Lectures, 355.



мнительному источнику, к 443 г. Кефал уже умер. Вторых, и Тэйлор, и Адам ссылаются на упоминание в 368а Главкона и Адиманта как отличившихся в битве при Мегаре, но если Тэйлор цитирует Фукидида (4.72) относительно той битвы в 424 г., то Адам, цитируя Диодора Сицилийского (13.65), говорит «возможно, в 409 г.». Ни тот, ни другой не упоминают предположение Джоуитта относительно 456 г.¹

К счастью, несмотря на то что «Государство» пропитано моральной и политической атмосферой эпохи Платона, восприятию этого диалога не мешает отсутствие точного знания года или лет, когда он был написан, или к какому времени Платон приурочил в своем воображении вымышленный им разговор — в этих вопросах он был совсем не щепетилен. В целом Тэйлор дал понять, что большую часть времени он имел в виду дату, близкую к 421 г.

Сцена и персонажи. Афиняне, по словам Страбона, «гостеприимные к богам и ко всем остальным», недавно учредили празднество в честь фракийской богини Бендиды, и Сократ с братом Платона Главконом отправился в Пирей посмотреть представление. Когда они собрались домой, раб Полемарха, брата оратора Лисия, догнал их и попросил остановиться. Повернувшись, они увидели приближающуюся к ним группу людей: Полемарха, еще одного брата Платона Адиманта, сына Никия Никерата и кого-то еще. Полемарх настаивал, чтобы они вернулись с ним поужинать: позже должна

¹ Введение Бендидий, если бы дата была известна, несомненно, решило бы вопрос, но, насколько я понимаю, повторяющееся утверждение, что это было «во времена Перикла» (напр.: Knaack G. // RE, III, 269; Stengel P. Gr. Kultusalt., 246), основывается всего лишь на предположении относительно драматической даты «Государства»! (Адам предложил «возможно, 410»). Даже Страбон (10.18) упоминает Платона как свой источник относительно Бендидий в Афинах.



состояться конная эстафета с факелами и всенощный карнавал (учитывая продолжительность их дальнейшей дискуссии, надо опасаться, что они пропустили эти развлечения)¹. В доме Полемарха они застали разношерстную компанию, включая его престарелого отца Кефала — богатого сиракузянина, поселившегося в Афинах, еще двух его сыновей — Лисия и Евтидема, софиста Фрасимаха, Хармантида — ученика Исократы (Antid., 93) и Клитофонта. Никерат, Евтидем и Хармантид не принимают участия в разговоре, а Клитофонт только вмешивается в него ненадолго в 340a–b, хотя, возможно, слушая его, он вынес неблагоприятное впечатление о Сократе как расхаживающем кругом и уговаривающем людей заботиться о своих душах и практиковать справедливость, не обладая способностью наделить эти понятия хоть каким-то реальным содержанием².

1. ПРИБЛИЖЕНИЕ К ГЛАВНОЙ ПРОБЛЕМЕ И ЕЕ ПОСТАНОВКА (КНИГИ I–II, 367E)

Празднующие: Кефал (327–331d). Мы начинаем с группы зрителей, возвращающихся в праздничном настроении с торжеств и процессии: фактически они проводят время, как самые обычные граждане, «любители зрелищ и звуков». Поступило приглашение, и хозяин — человек весьма преклонных лет. Стоит ли удив-

¹ Некоторые считали это указанием на то, что книга I изначально не была частью целого (Arnim H., von. Jugendd., 73). Но раз они увлеклись поиском справедливости, то вполне могли пожелать воздержаться от таких пустяков, более подходящих φιλόθεάμονες из 475d, чем φιλόσοφοι.

² См. небольшой диалог «Клитофонт». Там в 410c Клитофонт грозит уйти от Сократа к Фрасимаху, который ту же критику высказывает здесь в 336c–d.



ляться, что Сократ занял его разговором о старости, ее недостатках и преимуществах? Наверное, это его богатство позволяет ему встретить ее с большей легкостью, чем другим? Скажем так, оно дает по крайней мере то преимущество, что позволяет ему оплатить долги богам и людям и перейти в мир иной с комфортной мыслью, что прожил жизнь справедливо, никогда никого не обманул или не отдал должное. Так начинается моральная дискуссия — с кредо честного и порядочного старика без претензий на философию. Сократ не может устоять против возможности ее завязать. Действительно ли такое смысл справедливости (или правильного поведения) — просто говорить правду и возвращать взятое? Применимо ли это в случае с ножом [, взятым у. — *Прим. пер.*] друга, если тот [после этого. — *Прим. пер.*] сошел с ума?¹

Опровержение простодушного: Полемарх (331d–336a). Здесь вмешивается Полемарх, а старик откланивается, чтобы заняться более приятным делом — совершением обрядов. То, что следует далее, представляет собой демонстрацию простейшей сократической полемики, не очень разборчивой в средствах, с которой нас познакомили ранние диалоги. Полемарх считает, что справедливость заключается в служении друзьям и причинении вреда врагам. Сократ парирует несколько избитой аналогией между моральным качеством и *technē* (профессиональным мастерством), которая, вполне понятно, раздражала некоторых его критиков (т. III, 668). Его аргументы таковы:

(а) Отдавать должное друзьям и врагам по части здоровья и болезни лучше всего получится у врача, по части мореплавания — у кормчего: их мастерство

¹ Этот чисто спорный момент правильно игнорируется Сократом, когда в книге IV (433e) он говорит, что в хорошем полисе магистраты будут править так, чтобы никто не присвоил чужого имущества и не был лишен своего, «потому что это справедливо».



принесет больше пользы, чем справедливость. Справедливость не производит никакого полезного продукта, в отличие от земледелия и сапожного дела. Какой тогда от нее прок? Хорошо, для того чтобы покупать и продавать, используются деньги, но при покупке коня человек скорее положится на того, кто хорошо разбирается в лошадях, а не на справедливого (то, что Полемарх это пропустил, не заметив, что умение любителя коней не принесет покупателю пользы, если он нечестен, почти невероятно). Справедливость или честность на самом деле полезны, только если надо отдать что-либо на хранение, то есть когда мы сами чем-то не пользуемся, откуда следует, что от нее самой по себе нет большой пользы.

(б) В целом человек, лучше всех способный помочь, может нанести и самый большой вред: из врача выйдет превосходный отравитель, искусство обороны — это также искусство нападения. Поэтому если справедливый человек хорош в сохранении денег, то он сумеет их и украсть.

(в) Враги человека — это те, кого он считает плохими, но человек может ошибаться. Если так, то справедливость будет означать причинение вреда доброму человеку.

(г) Даже если он прав, то причинить кому-нибудь, скажем коню, вред — это значит сделать коня хуже. Аналогично если нанести вред человеку, то он станет хуже в плане человеческого достоинства, а справедливость — это достоинство человека, поэтому он станет менее справедливым. Но если музыканты не могут своим искусством сделать кого-то немзыкальным (снова аналогия с *technē*), так же и хороший человек не может своей добродетелью сделать кого-то плохим. И он никогда никому не нанесет вреда, стало быть, это определение справедливости оказывается неудачным¹.

¹ Ср. с аналогичным аргументом в «Апологии» (25с–е) и Adkins A. W. H. M. and R., 268f.



Если руководствоваться тем аргументом, что диалоги, в которых Сократ показан нечестным спорщиком, скорее всего были написаны до его смерти¹, то эта перепалка с Полемархом должна датироваться очень рано. Более того, софизм, основанный на отождествлении *technai* и добродетелей, был разоблачен Критием в «Хармиде», а с тем парадоксом, что честный человек является наилучшим лжецом, нам хватило знакомства по «Гиппию меньшему»². Однако тщательно продуманный план «Государства» как целого исключает предположение, что эти эпизоды в книге I просто представляют собой фрагменты более ранней работы Платона, которые валялись без дела, пока он их здесь не пристроил. Альтернативный вывод заключается в том, что он подводит своих читателей к кульминации через этапы собственного паломничества: моральность обычных порядочных граждан, сократический эленхос в его незрелой форме, практикуемый на неискушенных людях с верой в то, что цель оправдывает средства, софистическая аргументация и ответ на нее Сократа и, наконец, платоническая философия³.

¹ См. выше, «Гиппий меньший» и «Протагор».

² Хармид, 165с–166с, выше; Гиппий меньший.

³ Относительно другой точки зрения см.: Joseph H. W. B. A. and M. Phil., 1–14. Там, где аргумент, на первый взгляд, нечестен, он считает его выражающим здравую мысль «косвенным образом», посредством *reductio ad absurdum*, когда «абсурдный вывод делается чисто из ложных допущений», что было ясно Платону. Это нечто такое, что «нам осталось открыть». Однако от этого он не становится менее нечестным для Полемарха. Джозеф, кажется, полагает, что единственная альтернатива — это предположить, что сам Платон уверовал в свои уловки, но я искренне соглашусь, что это не так. Та идея, что справедливый человек будет лучшим вором, не является, как заметил Пеннер (Exegesis, 138), аргументом против определения, высказанного Полемархом, потому что, похитив деньги, можно помочь другу или причинить вред врагу (в 382с сам Сократ говорит, что ложь может быть использована таким способом). Но, безусловно, Сократ на это не указывает, как и не приходит такое на ум Полемарху.

Софистическая аргументация: Фрасимах (336b–354c). С Фрасимахом мы переносимся из атмосферы самых ранних диалогов в атмосферу «Протагора» или «Горгия», где собеседник — не скромный друг или ученик, но зрелый и грозный софист, вооруженный сильнейшими доводами против общепринятой справедливости¹. Его аргументация обсуждалась в т. III (131–145)², так что здесь может быть рассмотрена кратко, с упором на ответы Сократа. Фрасимах, с нетерпением ожидавший своего шанса, выпаливает, что справедливость есть не что иное, как выгода сильнейшего, подразумеваемая под ним суверенную власть в государстве, будь то народ или единоличный деспот. Такая власть принимает законы в собственных интересах, и справедливый человек — это подданный, который должен им подчиняться. Сократ отвечает:

(а) Правители могут совершать ошибки и принимать законы, которые им невыгодны. Фрасимах соглашается, но утверждает, что они в таком случае действуют не *qua* правители: правитель как *таковой* непогрешим (это оказалось опрометчивым высказыванием).

(б) Каждое искусство практикуется ради блага его предмета, а не того, кто им занимается, например, медицина — ради тела. То же самое относится и к искусству правления, которое, применяясь к подданным, должно преследовать их благо. Фрасимах возражает, что с таким же успехом можно конечной целью пастуха считать благо овец, которых он на самом деле намерен съесть, продать или получить за свою работу жалованье. Сократ отвечает, что его задача *qua* пастуха заключается именно в благополучии овец и никак иначе: какими бы ни были другие его задачи, они не имеют

¹ Об отношении Платона к Фрасимаху см. интересные мысли: Sparshott F. E. // U. Tor. Qu., 1957.

² И впоследствии очень подробно: Maguire J. P. // Phron., 1971. См. также: Joseph H. W. B. The Argument with Thras. // A. and M. Phil., 15–40.



отношения к ремеслу пастуха, так же как тот факт, что врач получает плату за свои услуги не лишает состоятельности то утверждение, что цель медицины есть здоровье пациента¹.

Удовлетворенный тем, что справедливость нельзя отождествлять с выгодой сильнейшей стороны, Сократ переходит к следующему утверждению Фрасимаха — что несправедливый человек живет лучше. Отбрасывая моральные критерии, Фрасимах называет справедливого человека простаком, а справедливость — здравым смыслом или благоразумием (εὐβουλία, 348d).

(а)² Никакое объединение ради общей цели, начиная с «Морального перевооружения» до мафии, не будет успешным, если каждый член поступает несправедливо по отношению к остальным, преследуя свои эгоистические цели всеми правдами и неправдами. «Воровская честь» необходима для любого совместного действия,

¹ Эта оценка (развитая в т. III, особенно 141f.) радикально отличается от высказанной Адкинсом (M. and R., 273ff.), который, на мой взгляд, упускает из виду зацепку, предоставленную Сократу упорством Фрасимаха в том, что властелин должен рассматриваться только *qua* властелин, то есть как идеал. Также он называет Фрасимаха «Calicles redivivus», тогда как, по моему (III, 97), теория Фрасимаха «существенно отличается от теории Калликла». Судить читателю (есть также Henderson T. Y. In Defense of Th. // Am. Ph. Q., 1970). Спаршотт (Monist, 1966, 436) возражает, что цель пастуха — вовсе не благополучие овец, но их товарные качества, но это различие звучит анахронично. Древняя Греция была невинной по части инкубаторных кур и мясофабрик. Самая здоровая, «счастливейшая» овца приносит также и максимальную прибыль (написав это, я вижу, что та же мысль пришла Пеннеру в Exegesis, 145, прим. 12).

² Первый аргумент Сократа, опущенный здесь, снова покоится на аналогии с *technē*, и его воздействие достигается игрой на разных коннотациях таких слов, как *sophos* (технически подкованный и «мудрый») и *agathos* (морально хороший и хороший в чем бы то ни было), которые нам уже известны и вряд ли воспроизводимы вне греческого языка того времени. Корнфорд опускает это в своем переводе, но приводит его ясное объяснение.



и даже внутри самого индивидуума несправедливость не утрачивает своей способности парализовать посредством внутреннего конфликта.

(б) Все имеет свою надлежащую функцию, например, инструменты и телесные органы, такие как глаза и уши. Соответственно, каждый обладает собственным совершенством (*aretē*)¹, которое позволяет ему выполнять свою функцию (острота — ножу, острота зрения — глазу). Душа человека не является исключением: ей присуща собственная функция (человеческая жизнь), и *aretē*, позволяющая ей выполнять эту функцию самым наилучшим образом, есть справедливость. Таким образом, справедливый человек, а не несправедливый живет хорошо и, следовательно, является процветающим и успешным².

Завершение аргументации оппонентов: Главкон и Адимант (357–367e). Доводы Фрасимаха основывались на предпосылках, общепринятых в V веке (и сохранившихся в эпоху Платона) в качестве реалистичных³, поэтому возражения Сократа не рассчитаны на то, чтобы обратить его в свою веру. Не являются они и новыми, кроме одного упоминания о внутреннем конфликте в 352a, предвосхищающего членение души в книге IV. Фрасимах просто удаляется, презрительно пожав плечами («Наслаждайся же праздничным угощением»). Но это не устраивает двух братьев Платона. Они столь же недовольны, как и Сократ, тем, как их со-

¹ Об *aretē* см.: Т. III, 252f.

² Сократ играет на двусмысленности εὖ ζῆν (ср.: Протагор, 351b; как и в другом месте — εὖ πράττειν), что в обычной греческой идиоме могло означать «жить в процветании и счастье, даже в праздности и роскоши» (Одиссея, 17.423, Софокл. Филоклет, 505), а также жить достойно в моральном отношении. Об аргументе от функции можно упомянуть статью Thayer H. S. // PQ, 1964.

³ См. свидетельство Фукидида: Т. III, 125–131.

временники соглашаются с аморальным тезисом, что сама по себе власть наделяет правом грабить, убивать или держать остальных в подчинении ради собственной выгоды и что, кто бы ни ее ни получал и ни пользовался ею таким способом, добивается от жизни всего лучшего из того, что она может предложить. Однако об этом все ежедневно им твердят, приводя аргументы даже более убедительные, чем те, что использовал Фрасимах — слов нет, он сдался слишком скоро, — и они хотят получить окончательный ответ. Поэтому они выстраивают аргументацию в защиту зла в ее самой сильной и радикальной форме. Здесь нет необходимости повторять их доводы (см. т. III, 145–148). В заключение предъявляется требование, чтобы Сократ доказал, что справедливость хороша сама по себе, ради самой себя, равно как и ее последствия (358a). Он должен объяснить, «что такое справедливость и несправедливость и к чему может привести присутствие в душе каждой из них самой по себе» (358b)¹. При этом не следует обращать внимание на внешнюю репутацию, награды и наказания, поэтому принимается, что ни боги, ни люди не осведомлены о достоинстве справедливого человека и не видят порочности несправедливого. Пусть несправедливый процветает и пользуется всеобщим уважением, а справедливый окажется (как, скорее всего, и произойдет) непонят, унижен и примет смерть мученика (напоминание о том, что сказал о самом себе Сократ в «Горгии» (521b–d)). Докажи же, что и в подобных обстоятельствах справедливость приносит больше блага, чем несправедливость, именно тому человеку, который ею обладает, что стоит *быть*, а не просто *казаться* добрым.

¹ Буквально — какой «силой» (δύναμις) каждая из них обладает. Как отметил Вершени (Philos., 1971, 237), это не то же самое, что справедливость как «высшая ценность, самоцель».



2. НАЧАЛО ПОИСКА СПРАВЕДЛИВОСТИ: ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ЭЛЕМЕНТЫ ОБЩЕСТВЕННОГО ПОРЯДКА (II.368C–374E)

Государство как индивидуум в крупном масштабе (368b–369c). Задача грандиозная. Сократ предлагает, что, поскольку они согласились, что справедливость следует искать в сообществах, взятых как целое, равно как и в индивидуумах, то вначале будет проще попытаться обнаружить ее в том, что крупнее. Готовы ли они взяться за изрядную задачу — представить себе полис¹, строящийся с самого начала, и посмотреть, в какой момент или моменты в нем появляется справедливость? Они к этому готовы.

Простое допущение, что «справедливость может быть присуща отдельному человеку и целому полису» (368e), естественно, попало под обстрел. Параллель подробно обосновывается в книге IV, но, несомненно, не настолько, чтобы упразднить критику Грота (Pl., III, xxxiv), посвятившего этому великолепную главу, которую все-таки следует прочесть. Современные философы добавляют лингвистический момент, что в разном контексте какое-либо слово может означать для нас разные вещи, например, «Торки — здоровый город» и «Джонс — здоровый человек»². Но, как все-таки утверждают Кросс

¹ Данный термин стоит иногда использовать для напоминания о том, что государство, которое здесь обсуждается, есть *polis*, автономный город с его сельскохозяйственными окрестностями, исчисляющий население тысячами; а *politeia* — форма правления, государство — это организация данной компактной единицы. Всем это известно, однако легко об этом забыть и расценивать утверждения Платона так, словно они применяются к современной нации-государству с его миллионами.

² Cross R. C., Woosley A. D. Comm., 75f. Я уже подчеркивал, что Сократ и Платон осознавали, что люди вкладывают разный смысл в одни и те же слова; они просто считали это пагубным. Не будет правильным и отрицать, что если бы в каждой стране



и Вузли, данный случай вряд ли можно отвергнуть в качестве всего лишь лингвистического *faux pas*, поскольку вера Платона в буквальное соответствие индивидуума и государства является основанием всей его политической философии. Защищая Платона против Грота, Адам (I, 92) воспользовался историческим аргументом, что Платон заботился о том, чтобы «скрепить союз между гражданином и государством, который в его время быстро разрушался». Лучше более широкое историческое объяснение, хорошо сформулированное Жаком, что «для грека этика и политика были едины, и различие, которое мы между ними проводим, ему показалось бы искусственным. Добродетельность индивидуумов была тесно связана с добродетельностью государства, в котором они жили; хорошая жизнь требовала для своего выражения хорошего общества, а хорошее общество поддерживало и делало возможной хорошую жизнь»¹. Именно эту греческую концепцию Платон здесь доводит до логического завершения в идее «государства как организма», «искусственного человека», по определению Гоббса, — «хотя более крупного по размерам и более сильного, чем естественный человек, для охраны и защиты которого он был создан»²; впоследствии эта идея получила довольно примечательное развитие в Европе³.

люди понимали одну и ту же вещь, скажем, под «демократией», то мир был бы счастливее. Но так было в случаях, когда референт один и тот же, например, «справедливость означает брать все, что можешь» (Калликл) или «справедливость означает подчинение законам» (Антифонт). Способ, которым смысл меняется посредством смены референта, вполне мог выходить за пределы лингвистической философии Сократа и Платона.

¹ Jacques J. H. Rep., a Beginner's Guide, 51. Хорошим примером здесь послужат последние несколько страниц «Никомаховой этики» Аристотеля (начиная с 1179a33).

² Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 8. Пер. А. Гутермана.

³ Guthrie W. K. C. // Living Heritage, 62f. Определение Гоббса из предисловия к «Левиафану» цитируется в: Grote G. Pl., III,



«Полис свиней» (369b–372d). Полис возникает по той причине, что ни один человек не является самодостаточным. У всякого человека больше основных потребностей — пища, кров, одежда, — чем он способен удовлетворить самостоятельно, поэтому некоторое число людей образует совместное поселение, чтобы распределить между собой насущные задачи; ведь лучше согласиться с принципом разделения труда, чем каждому пытаться делать все за себя. Человек от природы лучше всего пригоден к какому-то одному занятию, причем специализация повышает результативность. Кроме производителей нам понадобятся лавочники, поскольку земледельцу не пристало бросать свою работу ради того, чтобы просиживать на базаре в ожидании покупателя, и даже небольшое сообщество вряд ли сможет преуспеть, не завозя некоторые товары, а чтобы их оплачивать, вывозит свои. В итоге минимальный полис включает в себя земледельцев, зодчих, ткачей, кожевников, кузнецов (и других ремесленников, изготавливающих орудия), скотников, купцов, торговцев и неквалифицированных наемных работников. Тогда он полноценен.

В данном описании общество возникает на основе чисто материальных, экономических потребностей. Здесь нет упоминания о естественной стадности или потребности в добрых отношениях, побуждающих людей к объединению. Пока что это напоминает теорию Протагора, хотя он объясняет совместную жизнь необходимостью защиты от диких зверей, учитывая, что основные потребности предварительно уже обеспечены (Протагор, 322a–b, т. III, 97f.). В этой примитивной схеме не заложено никакое семя духовного согласия и единства, которые Платон считает существенными для сохранения полиса. Не претендует она и на исто-

123. О строгой аналогии между государством и человеческим телом в «Государстве» см. 462c–d.



ричность, демонстрируя скорее логический порядок. «Это означает, что он берет общество грубо, как оно есть, и начинает с того, что представляется его низшей точкой, с того аспекта общества, в котором оно представлено организацией для удовлетворения определенных физических нужд»¹. На это указывает его крайне схематичная лаконичность, и то же самое подразумевает использование предписывающей, а не описательной лексики: каждый человек *должен* (δεῖ) делать свою работу (369e), человеку *лучше* заниматься чем-то одним (370b), нам *понадобится*... (371a).

Чтобы установить, где в этом элементарном полисе проявляют себя справедливость и несправедливость, нам прежде всего следует принять во внимание образ жизни этих людей. На этот счет Сократ рисует идиллическую картину. У них есть злаки и вино, дома и одежда, и ему видится, как они возлежат со своими детьми на благоухающих ветвях, вкушают с чистых листьев хлеба и тонкие лепешки, после чего передают по кругу вино и, надев на головы венки, славят богов и наслаждаются общением. Они живут по средствам, избегая бедности и войны. По требованию Главкона он позволяет им некоторые лакомства, кроме хлеба: соль, оливки, сыр, овощи, а также деревенские сладости к вину в виде смокв, горошка, каштанов и тому подобного. При таком здоровом и мирном существовании они будут доживать до глубокой старости и завещают своим детям тот же образ жизни.

Воспаленный полис (372d–374c). В этот момент происходит первое из многих тщательно продуманных прерываний основной дискуссии. Когда Сократ собирается продолжить свои поиски справедливости, Главкон восклицает, что тот предусмотрел только то, что годится

¹ *Nettleship R. L. Lectures*, 69. Его дополнительные соображения см. также на с. 69–70.



лишь для полиса свиней, лишенного привычных жизненных удобств, таких как кровати, столы для еды и деликатесы. Сократ отвечает, что он описал то, что, по его мнению, является «истинным и здоровым полисом»¹. Им же в таком случае придется исследовать не его, а «роскошный» полис, «который страдает воспалением». Может быть, так и следует поступить, ведь такой полис предоставляет хорошую возможность выяснить происхождение в обществах справедливости и несправедливости. Его масштабы сразу же сильно увеличиваются, поскольку в дополнение к необходимым вещам и простым удовольствиям он, помимо мебели, требует лакомств, косметики, гетер, изящных искусств и всяких драгоценностей, таких как золото и слоновая кость. Кто-то должен охотиться и ловить рыбу, нужны скульпторы, художники, поэты, артисты, танцовщики и знатоки мод. Понадобится множество слуг — воспитатели, няньки, женская прислуга, повара и другие, а роскошная жизнь усилит потребность во врачах. Прежде всего по причине роста населения и запросов это государство обнаружит, что ему не хватает земли, и, надо полагать, столкнется с такими же соседями. Экспансия означает войну: стало быть, нам следует добавить регулярную армию, поскольку мы согласились с принципом «один человек — одно занятие», а эффективная оборона более всего требует постоянного внимания и практики.

Каково «идеальное государство» Платона? Вся остальная политическая часть «Государства» посвящена этому второму полису, на который сегодня постоянно ссылаются как на «идеальное государство Платона». Однако здесь оно изображается как «воспаленное», и ему недвусмысленно отказывается в титуле

¹ Этим опровергается неожиданное утверждение Кросса и Вузли (Comm., 79), что Сократ «не возражает на утверждение, что он описал именно „полис свиней“».

истинного и здорового. Что же получается? Первый полис (который не так уж и примитивен, поскольку в нем есть металлы, деньги, экспортеры и лавочники) Сократ, безусловно, описывает в красочных выражениях, напоминающих рассказы Эмпедокла и других о золотом веке, с которым его роднят такие черты, как вегетарианство и отсутствие войны. Только приняв возражение Главкона, а также по той причине, что нездоровый полис позволит лучше раскрыть происхождение и справедливости, и несправедливости, Сократ соглашается отложить его в сторону¹. К тому же в его описании не было сколь-нибудь очевидной иронии. Пока вроде бы нет сомнения в том, что только «истинный и здоровый» полис может служить идеальным образцом, но по мере дальнейшего чтения это становится менее очевидным. В книге IV, после того как были намечены контуры второго государства, Сократ говорит (427e): «...думаю, что это государство, если действительно оно правильно устроено², будет у нас вполне совершенным»³; и снова в книге V (472d): «Мы были заняты созданием — на словах — образца совершенного государства?», где он выдвигает тот аргумент, что если теоретический идеал и не может быть реализован

¹ Некоторые, например Штраус в R. of. Metaph., 12 (1958–1959, 420f.), пишут так, словно это сам Сократ или Платон назвали его полисом свиней. В свою очередь, Х. Нейман (H. Neumann) (AJP, 1969, 484f.), подчеркнув, что он был отвергнут только по настоянию Главкона, добавляет в качестве свидетельства второсортности «идеального государства» тот факт, что даже философы-правители могут служить, только окружив себя ложью. Однако смысл *γενναῖον ψεύδος* более сложен. См. ниже.

² Передавать здесь именно так, не наделяя реальной кондициональной силой *εἴπερ ἔε*, в отличие от Ли (H. D. P. Lee) (сопоставьте с Корнфордом), наверное, верно («Если мы правы, полагая...»). Ср. 427e7.

³ Эта и следующая цитата: пер. А. Н. Егунова, с изменениями.



на практике, то это не умаляет его достоинств. Здесь приходит на ум хорошо известное место в конце книги IX, что этот полис «быть может, возведен как образец в небесах».

Как же стала возможной такая перемена? Дж. П. Магуайр пишет, что Платон приступает к завершению идеального государства, «вначале преобразовав примитивное общество в „роскошное“, чтобы понадобилась армия; и затем преобразовав роскошное общество в „очищенное“ государство, чтобы понадобилось особое правящее звено, способное организовать целое»¹. Он не цитирует, но предположительно имеет в виду 399е, где Сократ, решительно укоротив поэзию, восклицает свое излюбленное «клянусь собакой!»: «...мы и сами не заметили, каким чистым снова сделали государство, которое недавно называли изнеженным... Давай же очистим и все остальное»². Процесс, однако, так и не завершается, хотя бы по той причине, что они так и не избавляются от войны. Мы вряд ли можем назвать введение армии шагом в сторону идеального государства, когда поводом для этого служит агрессия, подстегиваемая алчностью. Причиной войны, говорит Платон, к чему бы она в итоге ни привела, является стремление к неограниченному стяжательству — то же самое, что служит причиной большинства зол в полисах, индивидуальных и общественных (373d–e). Как он прямо говорит в «Федоне» (66с), «все войны ведутся ради денег», хотя в «идеальном государстве» именно воинское сословие имеет высшую репутацию, сочетая яростную отвагу с философической мягкостью, и из него выбираются правители. Все население «полиса свиней» становится третьим сословием, не принимающим участия в управлении государством. Здесь нет зеркального отражения более раннего общества, в котором, очевидно, не было

¹ CJ, 1965, 148. Курсив мой. — У. К. Ч. Гатри.

² Пер. А. Н. Егунова.

необходимости в правительстве. Простое, в отличие от сложного, не требует, чтобы его приводили к единству и согласию.

Мы видим, что в более поздних книгах Платон выводит в качестве образца добродетели полис, появившийся в книге II как нездоровый по причине избытка роскоши. То, что далее он подвергся очищению, объясняет этот момент лишь отчасти, так как очищается он не полностью. Платон осуществляет замену основания, достигаемую драматическим контрастом между неприхотливым Сократом и Главконом как апостолом современной культуры и изысканности¹. Сократ описывает общество неиспорченных, безмятежных и дружелюбных людей, довольных тем, что посылает им природа, и всегда живущих по средствам. Однако Главкон и Платон знают, что большинство людей совсем не таковы. Человеческая природа сложна и руководствуется желаниями и страстями не меньше, чем разумом. Можно задумать идеальное государство как общество совершенных индивидуумов или же как наилучшую из возможных систем для людей, как они есть. Не удивительно, что вначале у Сократа должна сложиться первая концепция, потому что, как говорит Корнфорд², это логический итог его миссии по отношению к согражданам, описанной в «Апологии». Свое послание он адаптировал к Афинам V века, но если бы пришлось начать все с начала, то его идеалом, несомненно, выступали бы эти простые люди, осознающие собственные границы и потому обладающие величайшей добродетелью *sophrosynē*. Поэтому в «полисе, годящемся для свиней», я вижу Платона, прислушивающегося к учителю с прежним уважением и привязанностью, тогда как его собственный курс, которым он движется

¹ О характере Главкона см.: Jowett B. II, 9. Незатейливый интеллектуализм Сократа — несомненно, историчен; пример см. в т. III, 693.

² B P's Commonwealth // Unwritten Phil., 58f.

в последующих книгах, заключается в том, чтобы «взять индивидуальную человеческую природу, какой мы ее находим, и создать общественный порядок, наилучшим образом опирающийся на нее как она есть и какой она, по-видимому, останется» (Cornford F. L. с.). Но даже это не является его высшей целью, состоящей в том, чтобы проанализировать человеческий характер и на этом основании обнаружить, где в индивидуальных душах заложены семена справедливости и несправедливости, добродетели и порока. Поэтому естественно, что если вначале надо прочесть то, что написано «большими буквами» государства, то они должны отражать человеческую природу такой, как она есть в реальности. Это, поспешу заметить, не равносильно решению вопроса о том, задумано ли «Государство» как практическая политика или просто как «образец, возведенный в небеса». До этого мы еще доберемся.

3. ОТБОР СТРАЖЕЙ И ВОСПИТАНИЕ ЮНОШЕСТВА (II.374E–III.412A)

3.1. Отбор (374e–376c)

Мы уже отметили, что, несмотря на малообещающее первое знакомство с ними, воины (теперь называемые «стражами») представляют собой высший тип гражданина. Учитывая предъявляемые к ним требования, государственные мужи не могут отбираться ни из какого другого сословия. Как защитники полиса они должны обладать физической силой, реакцией и страстным духом мужества. При этом подобным характерам порою свойственна вспыльчивость и агрессивность. Что если они будут склонны нападать друг на друга и на людей, которых призваны защищать? Понять натуру этих сторожевых псов полиса помогает



аналогия с собаками. Это именно такие существа, которые свирепы к одним и ласковы к другим, а критерий здесь — знание, ведь собаки нападают на чужих, даже если они не сделали им ничего плохого, и приветствуют всех знакомых, даже если они не проявили к ним доброты. Этим собака демонстрирует зачатки философской природы¹, поскольку философия есть не что иное, как любовь к знанию и учению, которыми как раз и должны обладать наши стражи, если от них ожидается миролюбивое отношение к соседям. В таком случае хороший страж должен сочетать в себе следующие качества: физическую форму, страстность и философскую натуру.

Этот пассаж подобен плотному бутону того цветка, который раскроется по мере развития беседы и явит ее полный смысл. Одним словом, здесь подразумевается, что совершенный страж — это совершенный человек, так как его характеру должен быть свойственен тонкий баланс трех основных типов импульсов *psyche*, подробно описанных в дальнейшем: телесного, «страстного» (для которого Платон уже использует тот же термин, θυμωειδής, что и в систематическом изложении) и интеллектуального.

3.2. Воспитание юношества (II.376c–III.412a)

Как же следует выращивать эти образцы совершенства? Об этом можно поговорить — при условии, как напоминает Сократ, что это поспособствует достижению «цели всего исследования» (376c), то есть обнаружению того, как зарождаются в полисе справедливость и несправедливость. Адиамант рассчитывает, что это так и будет, поэтому они продолжают,

¹ Полагаю, нет необходимости напоминать, что у Платона есть чувство юмора.



по замечательному выражению Сократа (376d), «подобно рассказчикам преданий (*mythoi*), в повествовательной форме и не спеша заниматься воспитанием этих людей на словах (то есть в беседе, воображении, а не в реальности)»¹.

Схема воспитания учитывает его традиционное греческое деление на физическое (*gymnastikē*) и культурное (*musikē*) при особом внимании к реформированию последнего. Принципы, на которых оно основывается, обобщены Платоном в конце (400с–402е) и представляют собой характерно греческую ассоциацию идей, выражаемых словом *kalon*: то есть сочетание эстетических ценностей (в частности, формальных качеств симметрии, пропорции, ритма, которые в глазах грека придавали единство совокупности частей и доставляли удовольствие глазам и ушам) с моральным совершенством. Обсуждая конкретные радикальные предложения Платона, необходимо принимать во внимание эти первостепенные цели, которые поэтому заслуживают цитирования:

Таким образом, совершенство формы и содержания речи, выразительность мелодии и ритма, изящество формы и движения — все соответствует... природе, в характере которой должным образом и надежно утвердилось добродетель. Поэтому если нашим юношам предстоит исполнить свое жизненное предназначение, то они должны следовать этим качествам повсюду, где это возможно, а встречаются они в любой форме мастерства — в живописи, ткачестве, вышивке, зодчестве, изготовлении домашней утвари, а также в человеческом телосложении и во всех созданиях природы: всему этому могут быть свойственны или не свойственны изящество и красота. При этом отсутствие изящества, ритма, гармонии тесно связано с низостью помыслов и речей и подлостью

¹ Передать греческий в случае таких слов, как μυθολογοῦντες, μυθῶ, современным языком непросто, но я попытался сделать это как можно ближе.



характера, тогда как их присутствие сопровождается нравственным совершенством и самообладанием, которые они олицетворяют... Мы должны выискивать таких мастеров, природное чутье которых влечет их ко всему тому, что красиво и изысканно, так, чтобы наши юноши, окруженные здоровой атмосферой, могли впитывать самое лучшее со всех сторон, откуда, подобно здоровому поветрию из благодатных краев, исходит определенное воздействие прекрасных (*kala*) творений, постоянно воспринимаемое зрением и слухом начиная с самого детства, исподволь прививая им симпатию и согласие с красотой (*kalon*) ума, которая в них запечатлена.

Этим определяется решающее значение поэтического и музыкального образования: *ритм и гармония глубоко проникают в тайники души и прочно там закрепляются, принося с собой изящество тела и ума, которое дает человеку только правильное воспитание*¹.

3.2.1. Воспитание культуры (II.376e–III.403c)

(α) Предания (= поэзия) (377a–398b).

Тема (ἡ ληκτέον) (377a–392c). Начальное воспитание дети получают, слушая предания, в основном (в Греции) в поэтической форме. На многих примерах — из Гомера и более поздних — Платон показывает, как следует эти предания очистить, чтобы оказать благотворное влияние на характер в этом самом впечатлительном возрасте. Во-первых, ущербна их теология. Божественная природа благая и не может быть источником зла, к тому же она неизменна, поскольку любая

¹ 400d–401a, 401c–e, в переводе Корнфорда (курсив мой. — У. К. Ч. Гатри). Некоторых читателей может успокоить то, что хотя арифметика и геометрия здесь и не упоминаются, тоже начинают изучаться в детстве (VII.536d–e, ниже). Однако в последней книге Платон объясняет, что это образование нацеливалось на моральное совершенство, а не на знание. Чисто интеллектуальные дисциплины зарезервированы для взрослых стражей, выдержавших дальнейшие экзамены (ниже).



перемена возможна только к худшему, поэтому преданий, изображающих богов аморальными, жестокими и принимающими разные обличья, быть не должно. Не следует и героев, считающихся образцами благородства, изображать подверженными неподобающим эмоциям, таким как страх смерти, неумеренная скорбь или веселье¹. Предания должны прививать правдивость, воздержанность, мужество и стойкость и порицать алчность и высокомерие. Этот раздел заканчивается еще одним напоминанием о том, что главная цель состоит в обнаружении справедливости и несправедливости. До сих пор дискуссия сводилась к богам, полубогам и героям, потому что применительно к человеческому поведению наш природный инстинкт должен запретить поэтам утверждать, что несправедливость вознаграждается, а справедливость — нет; и все же мы не можем это сделать, не ответив самостоятельно на вопрос о природе обеих.

Форма (ὡς λεκτέον) (392c–398b). Здесь Платон противопоставляет повествовательный и драматургический, или подражательный, способы изложения мифа. Они могут быть комбинированными, как у Гомера,

¹ Как отмечает Неттлшип (Nettleship, 96), чтобы цензура Платона не показалась абсурдной, мы должны вспомнить, насколько его соплеменники-греки были предрасположены к неистовым эмоциям, отсутствию самоуважения и потере себя. Разве дело, скорее, не в различии между этикой героической и более поздней эпохи? Мы тоже не находим Ахилла очень поучительным зрелищем, когда из-за смерти друга он заливается слезами, простирается в прахе, посыпает им голову и лицо и рвет на себе волосы (Илиада, 24.10f., 18.23–27, частично цитируемый в 388a–b). Мы не вычеркиваем подобные строки из Гомера, потому что не воспринимаем его героев как модель для собственного поведения. Чтобы действительно понять негодование Платона, следует помнить, что в его времена сохранялось представление о поэтах как воспитателях морали. Если каждого ребенка знакомили с такими историями, как оскотление Крона Ураном, то не покажется натянутым сравнение с протестами в наше время против показа насилия и секса в кино и на телевидении.



который повествует своими словами, перемежая их тем, что якобы действительно говорили его персонажи. Трагедия и комедия полностью состоят из прямого представления (по-гречески *mimesis*). Принцип, на котором покоится враждебность Платона к подражательным искусствам (театру, пантомиме, клоунаде и т. п.), провозглашается в 395d: «...*mimesis*, если им долго заниматься начиная с детских лет, входит в привычку и в природу человека — меняется и наружность, и голос, и духовный склад»¹. Человек начинает быть похожим на то, что он изображает и даже видит как представление². Непостоянство, проявляющееся в распылении человека на множество частей, само по себе вредно для строгой специализации, предписанной новому государству, и понятно, что будущий страж не должен играть роль ни плохого персонажа, ни занимающегося чем-то неподобающим его статусу. Трактровка Платоном поэзии настолько зависит от образовательной практики того времени и характерной для греков реакции на представления рапсодов или драматических актеров, что нам трудно понять его мотивы. Не могут не поразить лестные термины, которыми, несмотря ни на что, он характеризует эти искусства. К любому заезжему их представителю следует отнестись с почтением как к священнослужителю, способному доставить несравненное

¹ Пер. А. Н. Егунова, с изменениями.

² О том, как греческий декламатор и его слушатели одинаково вживались в характеры и события поэмы, см.: Ион, 535b-e (упоминается выше). Рапсод был таким же актером, как и трагик (снова можно привести параллель с телевидением). В качестве альтернативы можно обратить внимание на 466e, где Платон рекомендует брать детей на поле боя, чтобы они наблюдали происходящее, по аналогии с детьми ремесленников, которые вначале изучают работу, наблюдая за тем, как она выполняется, и кое в чем помогая. Имитация становится идентификацией. В этой связи интересно ознакомиться с гл. 4 «Continuities in Cultural Evolution» Маргарет Мид (об обучении посредством эмпатии, приглашения и идентификации).



удовольствие, умастить миррой и увенчать (398а). Только после этого его следует сопроводить до границы, объяснив, что развлечение, которое он предлагает, здесь не разрешено. Возвращаясь к этой теме в книге X, Платон даже сравнивает это отношение с отношением влюбленного, который заставляет себя отказаться от страсти, которая, как он понимает, не принесет ему ничего хорошего (607е), и здесь, по-видимому, отражена его собственная позиция.

(β) Музыка (398с–400с)¹. Она рассматривается в двух аспектах — лада и ритма. Сократ, не будучи музыкантом, просит Главкона подсказать ему названия ладов и предлагает проконсультироваться с Дамоном о соответствующих им ритмах². Здесь важно учесть, во-первых, общую греческую веру во влияние музыки на характер и, во-вторых, что здесь она сочетается со словами — Платон имеет в виду поэзию, которая поется, и поэтому, естественно, музыка должна ложиться на слова. Это уже влияет на предпочтения. Ограничение в плане ладов и ритмов означает также ограничение по части инструментов, которые сводятся к простейшим струнным разновидностям. Более замысловатые струнные и все духовые инструменты (ассоциируемые с оргиастическими ритуалами) отвергаются³.

Этот раздел завершается подчеркнутым неприятием половых утех, неистовый и неконтролируемый характер которых полностью идет вразрез с дисциплиной, умеренностью и верховенством интеллекта, желательных для наших стражей⁴.

¹ В «Горгии» (501е–502с) музыка (свирели и лиры), хороводы и поэзия (дифирамбическая и трагическая) осуждались наряду с риторикой как «утодничество» (κολακείαι).

² О Дамоне см.: Т. III, 54, прим. 1.

³ На эту тему есть книга: *Moutsopoulos M. La musique dans l'œuvre de P.*

⁴ Из контекста следует, что это относится к гомосексуальным отношениям. Платон определенно не имеет в виду запре-

3.2.2. Физическое воспитание с дополнением о врачах и судьях (403c–410b)

Здоровое тело само по себе не означает здоровую *psyche*, тогда как здоровая *psyche* будет заботиться о совершенстве тела. Так Сократ оправдывается за то, что дает только общие наметки и оставляет тонкости тем, чьи умы будут уже подготовлены. Превосходство *psyche* снова подчеркивается в конце (410c): принятая двойкость воспитания — культурное и физическое — на самом деле предназначена не для ума и тела соответственно, но для одного ума.

Пьянство¹ и хождение к проституткам запрещаются. Диета должна быть простой, но не такой, как у профессионального атлета, которая приводит к тупоумию и нарушениям здоровья, когда ослабевает строгая тренировка. Воины должны быть крепкими, чтобы выдерживать смену пищи, воды и климата. Аскетизм в физическом отношении способствует телесному здоровью, как простота музыкальных гармоний и ритмов дисциплинирует характер. Моральная вседозволенность и болезни идут рука об руку и вызывают столпотворение в судах и врачебных приемах — несомненный знак негодного образования. Отвратительно видеть,

титъ стражам продолжение рода, хотя их контакты с женщинами очень строго регулируются.

¹ Слово μέθη (403e) может означать либо выпивку, либо опьянение. Если Платон предписывает полное воздержание, то он изменил свое мнение в «Законах», где поощряет пиры с выпивкой, должным образом контролируемые как образовательное средство и проверку характера. Хотя даже здесь, если альтернативой было неограниченное попустительство, он запретил бы все крепкие напитки магистратам при власти, военным на службе (эквиваленту стражей) и еще некоторым сословиям (674a–b). Другие переводчики, однако, связывают запрет с опьянением, и это более вероятно, потому что в его предыдущем упоминании (398e), к которому сам Платон нас возвращает, оно соседствует с двумя другими недостатками — мягкотелостью и бездельем.



как люди творят зло, а затем взывают к закону, чтобы избежать последствий. Аналогично медицина должна заниматься ранениями и легкими недомоганиями, но не теми случаями, когда привычки препятствуют людям стать полезными членами общества: хороший врач не видит смысла в поддержании бесполезной жизни. В том же духе заслуживают смерти неисправимые злодеи¹. В небольшом дополнительном замечании говорится, что если опыт собственной болезни может оказаться полезным для врача, то судья или присяжный становятся лучше не оттого, что имеют недостатки порочных людей, но когда на своем веку достаточно их повидают в других людях. В таком случае у правильно воспитанных стражей изредка может возникать потребность во врачах, но никак не в законоведах.

Подведение итогов (410b–412a)

Основная цель такого образования в итоге заключается в том, чтобы стимулировать «страстное» начало, преобладание которого является признаком состояния стражей в целом. Однако это начало не должно выходить из-под контроля. Стражи должны быть храбрыми без свирепости, философичными без мягкотелости: гармоничное сочетание этих противоположных качеств создает натуру поистине культурную — примечательный отголосок (неважно, сознательный или нет) идеализации Периклом афинского характера: «склонность к красоте без расточительности, к культуре (*philosophia*) без мягкотелости» (Фукидид, 2.40.1).

¹ Мёрфи замечает (Interpr., 29), что среди платонических добродетелей не найти сострадания. Я полагаю, что ближе всего к нему то качество мягкости, которую стражи должны проявлять к остальным гражданам, обозначаемое Платоном словами *πρῶτος* и *ἡμέρος*.

Проблемы: (i) Предусмотрено ли образование только для стражей? В русле его общей аргументации (с которой я согласен), что государство обсуждается только дополнительно к справедливости в индивидуальном плане, Хёрбер (Theme, 57–59) утверждал:

Рассуждение, посвященное образованию, представляет собой скорее рассмотрение принципов начального образования в целом, нежели очерк особого образования для отдельного сословия в определенном государстве... Можно допустить, что, взявшись за очерк образования воинского сословия, он не испытывал такого интереса к государству, чтобы придерживаться заявленной цели.

Тем не менее не приходится сомневаться в намерении Платона. То, что воспитанникам предстоит стать стражами, не только подчеркивается в самом начале: это много раз повторяется на протяжении данного раздела¹. Безусловно, здесь частичное совпадение: Платон не мог бы с безразличием взирать на перспективу детей ремесленников и торговцев, когда их пичкают ложными и вредными понятиями о богах и героях, и ведь стражи должны следить за образованием всех остальных². Основной довод Хёрбера, что у Платона сказано, что нельзя вообще допускать поэтов и иже с ними в полис, тогда

¹ Если точно, то само слово «страж» встречается десять раз: в 378с, 387с, 388е, 394е, 395b, 398е, 401с, 402с, 403а, 410а; а в 404а используется перифраз «военные атлеты». В дополнение делается ссылка на их поведение в бою и подготовка к нему (386b, 404b) и говорится, что они не должны заниматься ручным трудом (396а–b). Хёрбер совсем не упоминает об этих ссылках. Властос тоже говорит, что воспитание (или «психологическое формирование», как он его называет) предназначается для всех граждан (Платон, II, 93). В этом отношении мог проявлять нерешительность и сам Платон.

² 424b–е, οἱ ἐπιτελῆται τῆς πόλεως. Ссылка на надлежащее поведение в частных деловых сделках указывает на то, что здесь имеется в виду вся совокупность граждан.



как если бы его заботили только потенциальные стражи, было бы достаточно указать специально отведенные для них места, не является вполне убедительным. Даже после того как им отведены такие места (что еще не сделано), все равно не говорится, что они будут все время привязаны к казармам, и, несомненно, для исполнения некоторых служебных обязанностей (например, по образованию и дисциплине, 415d–e) потребовалось бы находиться среди других граждан — по крайней мере тем, кто приходит во власть, а ведь полис, полный поэтов и рапсодов, декламирующих свои ереси, опасен даже для стража. Платон слишком хорошо сознает их притягательную силу. Несомненно, страж будет слышать запрещенные виды музыки, так что смягчение запрета на духовые инструменты в пользу простой свирели пастуха (Hoerber R. G., 58) не означает, что вся образовательная схема предназначена для каждого гражданина. В пользу своего тезиса Хёрбер упоминает 389b–d, где Платон говорит, что стражи должны высоко ценить истину. Ложь может использоваться только правителями в интересах государства. Остальным гражданам лгать правителю столь же губительно, как пациенту лгать врачу относительно своего самочувствия или матросу вводить своего капитана в заблуждение по поводу всего, что важно для путешествия. Тогда, если правитель уличит одного из тех, «кто нужен на дело: Или гадателей, или врачей, иль искусников зодчих»¹ во лжи, он его накажет. Правители, разумеется, будут избираться из стражей, и, естественно, должны быть обучены собственным стандартам истины, которые им понадобятся навязывать населению.

В таком случае ответ на наш вопрос остается таким же, как в пассажах, цитируемых в прим. 1, с. 669, несмотря на соображение, которое, хотя и не упоминается Хёрбером, можно было бы счесть даже более серь-

¹ Цитата из Гомера: Одиссея, 17.383 [пер. В. А. Жуковского].



езным. Образование начинается в детстве, но, если им¹ надо «выбрать людей такого склада, который подходит для обороны полиса», и способных к такой подготовке (ср. выше), то разве с отбором не следует повременить, пока они не станут немного старше? К сожалению, кажется, Платон здесь путается, и самое мягкое, что можно сказать, — это то, что он хотел придать разговору атмосферу естественности, позволяя новым идеям время от времени поражать Сократа и видоизменять то, что происходило до этого. Одна такая идея, подброшенная нам далее, состоит в том, что все общество в момент его возникновения будет состоять из детей младше десятилетнего возраста, хотя каким-то образом уже будут существовать философы-правители, чтобы организовать их воспитание (540d–e). Может ли, как многие полагают, это быть задумано как практическая политика?

(ii) *Отношение Платона к истине.* В первую очередь следует отметить, что в греческое *pseudos* (прилагательное и существительное «неправдивый» и «неправда») не обязательно вкладывается уничижительный смысл наших терминов «ложный» или «лживый». Его нейтральное использование иллюстрируется в начале раздела об образовании (377e): мы начинаем с того, что рассказываем детям предания (*mythoi*), которые в целом являются *pseudos* («воображаемыми» — Джоуитт, «вымыслом» — Корнфорд и Ли), хотя в них есть доля истины. Собственное требование Платона заключается в том, что, хотя миф может быть выдумкой, он должен быть правдивым в более глубоком смысле, то есть не представляющим в ложном свете божественный или героический характер.

¹ Кто на самом деле подразумевается под «ними», для удобства не поясняется. Сократ иногда упоминает «вас» (то есть Главкона и Адиманта) как все это организовавших, а иногда «нас». Это одно из многих указаний на то, что вся схема представляет собой чисто теоретическое упражнение.



В 382a Сократ говорит, что все боги и люди не терпят «подлинную (или реальную) ложь», под которой он понимает «не нечто высокопарное», но просто невежество или недостаток ума самого человека (чрезмерно драматизируемое некоторыми комментаторами как «ложь в душе»). В противоположность этому «словесная ложь» может быть полезной в человеческих делах, будучи, например, адресована врагу или удерживая друга от глупого поступка. В таких случаях ее можно приравнять к лекарствам или терапии — аналогия развита в 389b: подобно тому как терапия может быть прописана только врачом, ложью может пользоваться только опытный правитель, причем во благо государства. Пример приводится гораздо позже: необходимо тайно манипулировать браками в евгенических целях. Чтобы достичь наилучших результатов, правителям понадобится «нередко прибегать ко лжи и обману — ради пользы тех, кто им подвластен. Ведь мы уже говорили, что подобные вещи полезны в виде лечебного средства»¹.

Такие пассажи, естественно, вызвали большое недоумение по поводу морали². Самый интересный комментарий дал Элвин Гоулднер, который как социолог беспристрастно воспринимает и классику, и платонизм. Не исключено, что нижеследующие выдержки могут побудить читателя прочитать все остальное (EP, 332):

Даже если ученого заботит только истина, не исключено, что стремление к ней в какой-то момент может воспрепятствовать ее же дальнейшему поиску... Если, однако, он признает другие ценности превыше истины, такие как человеческая жизнь или общественная сплоченность, тогда разве он не вынужден, как Платон, скрывать исти-

¹ V.459c–d. [Пер. А. Н. Егунова.] «Благородный вымысел» или «великий миф» из 414b–с относятся к другой категории.

² Прямое и решительное осуждение отношения Платона к истине см.: Popper K. R. OS, vol. 1, в частности, 50, 8.



ны, идущие вразрез с этими другими ценностями, и, возможно, даже утверждать неистинные вещи, если они такие ценности поддерживают? В той мере, в какой ученый принимает ответственность за сохранение или продвижение какой-либо социальной системы, существующей или предполагаемой, его преданность истине должна быть ограниченной и обусловленной. В таком случае истина не может быть абсолютной ценностью. Однако в той мере, в какой ученый проявляет безусловную верность истине, он должен быть готов ослабить свою привязанность к любому данному обществу или отказаться от нее, ограничить или отбросить свою ответственность за его благополучие и уменьшить или отменить свой вклад в другие социальные функции.

Гоулднер упоминает современную дилемму физика, погоня которого за знанием может привести к разработке оружия, способного уничтожить его общество, и вместе с ним возможность заниматься своими исследованиями. Платон был избавлен от этой моральной проблемы и никогда не допустил бы, чтобы несомненная ответственность философа перед обществом могла каким-то образом ограничивать его собственную приверженность открытию истины. Именно это он имел в виду, когда гораздо позже (VI.485c) сказал, что философ-правитель характеризуется правдивостью¹ и нежеланием терпеть ложь, которую он ненавидит так же, как любит истину. В 490a–с повторяется, что его страсть к истине заставит его ненавидеть ложь, что он должен следовать истине «везде и всяким способом» и что там, где руководит истина, не может быть никаких зол. Платон думает о целеустремленном поиске реальности философом, его личном освобождении от «подлинной лжи». Тем не менее нельзя не задаться вопросом, имеет ли он по-прежнему в виду, когда пишет эти вдохновляющие строки, различие между интеллектуальной

¹ Фактически ἀψευδέεια, полное отсутствие *pseudos*, что даже сильнее ее аналога ἀλήθεια.



и словесной ложью и правомерность целительного использования последней.

(iii) *Идеи в книге III?* Важны следующие пассажи.

В 401b–с Платон требует, чтобы поэты прививали «нравственные образцы», и должно выискивать других мастеров, «способных отслеживать природу (*physis*) прекрасного и изящного».

402b–с. «Ни мы, ни стражи, которых мы воспитываем, не станут культурными (*musikoi*), пока не распознают идей (*eidē*) самообладания, мужества, терпимости, возвышенного образа мыслей и других родственных им добродетелей, их противоположностей во всем том, чему они свойственны, а также в их изображениях (*eikones*)».

Важность этих высказываний напоминает нам о том, что язык платонического учения об идеях — это обычный язык, способный нести обычный неплатонический смысл¹, так что не всегда бывает просто определить, когда он имеет в виду собственное развитое учение, а когда нет. Здесь есть три возможности: (а) Платон говорит о неизменных, отдельно существующих идеях, о которых идет речь в его учении; (б) он использует *eidos* в одном из его распространенных смыслов — как черту, признак, сорт или вид; (в) как это сказано у Грубе (P.'s Th., 235, прим. 3), «хотя читатель, незнакомый с платоническими идеями, мог понимать εἶδη σωφροσύνης [*eidē* самообладания] обычным способом как виды добродетели, а „изображения“ — не как что-то особенное, Главкон, знающий об этой теории все (475e), как и любой читатель на его месте, осведомлен в том, что действительная μουσική [*musikē*] придет позже и не будет забыта. Для него εἰκόνες αὐτῶν — изображения добродетели — должны означать эти

¹ Сразу же через секунду, в 402d, он использует εἶδος в его корневом смысле «внешнего вида»!

добродетели так, как они проявляются в отдельных действиях»¹.

Корнфорд предпочитал [вариант. — Прим. пер.] (а), интерпретируя в свете полного учения об идеях, но Адам был за (б)². Мы не должны, говорил он, интерпретировать книгу II в свете книги VII, где в любом случае учение об идеях оставлено для философов. «Изображения» или «копии» (*eikones*) — это репрезентации добродетелей в поэзии и изящных искусствах, поэтому если *eidē* — это идеи, то поэзия должна быть их прямой имитацией, что противоречит книге X (595c–598d)³. Не обязательно, даже если мы следуем аргументации Адама,

¹ Ср.: Solmsen F. P.'s Th., 74, прим. 8: «εἶδη вполне можно понимать в смысле, им придаваемом в специальной теории Идей, объяснение которой Платон оставляет для последующих книг. В то же время это может обладать вполне приемлемым смыслом для непосвященного читателя».

² Cornford F. Rep., 86, Adam J., I, 168. Согласно Адаму, Целлер (2.1.560, прим.) также понимал здесь εἶδη как платонические «идеи», но сказал он по этому поводу то, что Платон, когда писал предыдущие книги, уже развил свою теорию (как, несомненно, и было), но определенно не ссылается на нее здесь, «потому что в данном случае она была неуместна». Примечательно, как часто ссылка одного исследователя на другого требует сверки с первоисточником.

³ Очевидно, было бы правильно интерпретировать книгу III в свете книги X (Грубе именно так и поступает). Слабость в замечании Адама — это его полагание на оговорку «которым они свойственны» как показывающую, что искомые идеи являются имманентными, а не трансцендентными (ср. выше), и его отказ наделять τὰ τῆς σωφροσύνης εἶδη их естественным смыслом (виды или разновидности), который явствует, например, из 424c, εἶδος καὶ οὐκ οὐδὲν ποικίλης, не приводя никакой причины, почему добродетель не может проявляться более чем в одной разновидности. То, что это возможно, как раз и является причиной поражения собеседника Сократа в некоторых ранних диалогах, упоминающего разновидность (или вид) на просьбу определить целое (или род). ἀνδρεία, например, может быть физической или моральной (см. «Лахет»); ἀρετή вообще может проявляться по-разному в мужчине или женщине, властелине или подданном, допуская при этом единственное общее определение.



соглашаться с тем, что Платон здесь не может говорить об идеях собственной философии. Я сомневаюсь, чтобы он даже подразумевал *double entendre*, хотя это не исключено. Огромное большинство стражей (не говоря уже о поэтах и ремесленниках) никогда не «распознают идеи» в полном платоническом смысле. Такой будет задача меньшинства высшей пробы после досконального пятнадцатилетнего обучения математике и диалектике (537с, 539е). В данный же момент тема Платона — это род работы, выполнение которой требуется от поэтов и живописцев для воспитания детей всего сословия стражей. Им возбраняется изображать плохой характер или уродство, но надлежит распознавать и воспроизводить красоту и добродетель во всех их разновидностях (*eidē*). Они должны отражаться их работами, чтобы юные стражи научились их воспринимать. Это ясный и понятный язык, и я утверждаю, что это все, что Платон хочет до нас донести своими словами. Если бы он вел семинар по теории идей и ученик спросил его, как простой поэт или скульптор может «распознавать красоту», он бы, конечно, сказал, что они обладают только истинным мнением о многих прекрасных вещах, а не знанием Красоты, которой все эти вещи причастны. Однако мы не на семинаре, и для настоящих целей этого достаточно.

(iv) *Теология и проблема зла*. Греческие боги не являлись образцами добродетели и, в частности, были способны на любую жестокость по отношению к индивидууму или сообществу, которому случалось их оскорбить. Все это, учит Платон, — выдумки лживых поэтов. Бог благ — это аксиома, и все его действия хороши и благотворны. «Значит, и Бог¹, раз он благ, не может

¹ Или «божества (the divine)». Платон использует единственное и множественное число «с индифферентностью, поражающей современного монотеиста» (Cornford F. Rep., 66). Как это обыкновение, так и неверие в сварливых, аморальных Олим-



быть причиной всего, вопреки утверждению большинства. Он причина лишь немногого для людей, а во многом он неповинен: ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого, кроме Бога, но для зла надо искать какие-то иные причины»¹ (379b–c). Здесь он ясно поднимает вопрос об истоках зла. Он не торопится с ответом, но следует помнить это до той поры, когда мы застанем его настроенным на более философский и менее педагогический лад. Тогда давайте отметим, во-первых, что он и не отрицает существование зла, и не демонстрирует склонности его оправдать, и, во-вторых, какова ни была бы его причина, оно не от Бога².

4. СТРАЖИ И ПОМОЩНИКИ: ПРИНЦИПЫ ПРАВЛЕНИЯ (III.412B–IV.427C)

Разделение на правителей и помощников. До сих пор функции стражей ограничивались обороной и внутренней безопасностью, но поскольку они самые выдающиеся фигуры в полисе, естественно, чтобы правительство выбиралось из них. Как бы то ни было, Сократ просто говорит (412b), что следующий вопрос заключается в том, кто же из них будет править. Они должны быть старше других, мудрыми и способными и устраивать «нас» тем, что будут всю свою жизнь блюсти интересы полиса, как свои собственные. С этой

пейцев были, вероятно, распространены среди его окружения. Главкон сразу же соглашается.

¹ Пер. А. Н. Егунова, с изменениями.

² Вопрос о существовании идей зла затрагивается ниже. Как уже отмечалось, тема зла сильнее освещается в поздних диалогах (особенно «Теэтет» (176aff.), «Законы X» и «Тимей»), и более полное обсуждение будет уместным, когда мы до них дойдем.



целью стражей необходимо с раннего детства проверять на стойкость к насилию, внушению, соблазнам и страхам. Сохранившие свое равновесие в этих испытаниях на протяжении детства, юности и зрелости наделяются властью и почитаются при жизни и после смерти. Именно их можно называть стражами в полном смысле слова (414aб и b1)¹, а роль их заключается в том, чтобы защищать государство от внешних врагов и сохранять внутреннее единство, чтобы никогда не возникало повода для внутреннего раздора. Остальные из тех, кого до сих пор называли стражами, скорее будут помощниками правителей, приводящими в исполнение их решения.

Великий миф. Теперь нам понадобится, говорит Сократ, один из тех «необходимых обманов», о которых уже шла речь. Хотя это и будет вполне соответствовать традиции («ничего нового», 414с), он, понятно, испытывает сомнения относительно возможности, что в него поверят, но он хотел бы вначале убедить стражей и воинов, а затем и других граждан в двух вещах. Во-первых, их воспитание и обучение, полученное от нас, происходило во сне. На самом же деле они зародились и росли, а их оружие и другое имущество изготавливались в недрах земли, которая произвела их на свет уже полностью сформированными. В практическом плане они должны считать свою родную землю матерью, которую нужно беречь и защищать, а своих сограждан — братьями. Во-вторых, миф будет рассказывать, что, хотя все они братья, «бог, который их вылепил», добавил золото в правителей, серебро в помощников, а в земледельцев и ремесленников — железо и бронзу.

¹ И теперь будут часто так называться здесь, с заглавной «С». По-другому Платон ссылается на них как на правителей (ἄρχοντες). О смысле ἐπίκουροι (помощники) см.: Taylor A. E. PMW, 276.



Таким образом, их способности являются врожденными и в целом будут сохраняться, но поскольку все очень тесно связаны, то у золотых родителей могут быть дети с примесью серебра или бронзы и наоборот. За этим надо следить, и при необходимости правители должны устраивать переводы между сословиями.

Это *pseudos* (414b) в мифической форме (415a) удовлетворяет условию Платона относительно приемлемости мифа, а именно тому, что, будучи вымыслом, он должен иллюстрировать истину: сам Платон был убежден (как он подробно покажет в дальнейшем), что классификация, символизируемая металлами, отражает человеческую природу и является психологически верной. Сущность мифа, как говорит сам Сократ, укоренена в греческой традиции. Эпитет «финикийский», которым он его сопровождает (414c), подсказывает, что, в частности, он имел в виду историю Кадма¹ и фиванцев как потомков людей, рожденных взрослыми и в полном вооружении из земли, которую он засеял зубами дракона. Однако идея о людях как буквально рожденных землей (*gēgeneis*) была широко распространена в греческой литературе и в более общей форме о происхождении всего живого из одного источника нашла место в натурфилософии, равно как и в мифе². Несмотря на то что, как и любая другая женская сущность,

¹ Сын царя Тира. Самая ранняя ссылка на историю о зубах дракона — это Еврипид. Финикиянки, 657–675. Альтернативное предложение Эйслера (цитируемое Поппером (OS, 272)) крайне спекулятивно.

² Подробнее см.: Guthrie W. K. C. In the B., части 1 и 2. По поводу этого слова (использованного Платоном в 414e6 и 415d7) у Эсхила, Еврипида и в других местах: Guthrie W. K. C. In the B., 22f. Обычно, разумеется (как говорит сам Сократ (414c)), оно указывает на отдаленное прошлое, и так принимает его Платон, когда снова использует в «Политике» (269b) без какого-либо пропагандистского мотива. Металлы сам Платон позже связывает (VIII.546c) с последовательными поколениями у Гесиода. См. также: Frutiger P. Mythes, 235f.

Мать-земля нуждается в супруге (боге-небе), упоминание о «боге, который их вылепил», выглядит больше как слияние мифа о порождении с тем преданием, что первые люди были *вылеплены*¹ Прометеем или другими богами. У самого Платона в «Протагоре» (320d) этот процесс происходил в недрах земли.

Миф Платона оказывается даже более домашним. Та — подлинно греческая — идея, что *весь* род человеческий произошел от одной Матери-земли, по логике вещей должна была бы привести к вере во всемирное братство. Но Платон был афинянином, а они возомнили о себе, что являются автохтонными, в буквальном смысле происходящими от земли, на которой живут: «Единственные из греков мы можем назвать ее [Аттику] не только родиной, но и матерью и кормилицей»². Однако к середине V столетия афинская привычка носить в волосах золотую цикаду (символ автохтонности: Guthrie W. K. C. In the B., 114, прим. 16) уже отошла в прошлое, и неудивительно, что как сам Сократ, так и Главкон испытывают сомнения по поводу перспектив навязать этот миф своим воображаемым гражданам, хотя Главкон думает, что это может сработать со вторым и следующими поколениями. Их пессимизм вполне понятен, поскольку не то чтобы Сократ хотел, чтобы стражи и правители из своей всевидящей премудрости навязали это остальным: прежде всего он хотел бы заставить их самих в это уверовать (414c и d). Тем не менее это люди, уже отбираемые по признаку

¹ Слово *πλαττω*, использованное здесь (415a4), с его производными регулярно встречается в подобных преданиях. См.: Guthrie W. K. C. In the B., 27f. и 116f., прим. 21.

² *Исократ*. Панегирик, 24 (ср. *περί μητρος καὶ τροφῶν* в «Государстве» (414e)); также сам Платон: Менексен, 237d. По поводу местной и универсальной автохтонности см.: Guthrie W. K. C. In the B., 23–26, а относительно общей веры в античности и в более позднее время — Johnson H. W. // JHI, 1960, 465ff.



их интеллекта (наряду с другими добродетелями), которые, согласно книгам VI и VII, должны быть философами в полном платоническом смысле, а это противопоставляется в них просто вере, и страсть к истине не позволяет им одобрять ложь ни в какой форме. Если они могут обмануться мифом, значит, они явно еще не достигли таких высот, и когда они действительно на них поднимутся, Сократ отбросит за ненадобностью свое прежнее упование на их доверчивость. Тем не менее это соответствует духу всего разговора. Он честно заметил по предыдущему поводу (394d): «...я пока не знаю: куда слово понесет нас, как дуновение, туда и надо идти»¹.

Переводы в соответствии с заслугами. Обе половины мифа сопровождаются моралью. Аллегория с металлами не говорит о непременной изоляции сословий по примеру каст, основанных исключительно на родословной. «Первая и главная божья заповедь» — в том, что стражи более внимательно наблюдают за собственными детьми, чем за всем остальным, и, заметив признаки бронзы или железа в их составе, без сожаления отправляют их в земледельческое или ремесленное сословие, а если в представителе такого сословия обнаруживается серебро или золото, то его следует перевести в помощники стражей. Это важное условие зачастую недооценивается как несерьезное² на том основании, что либо Платон не планировал реализовать его на практике, либо, как думают другие, он решительно его аннулировал или допустил только для понижения, а не повышения. Вот некоторые

¹ Пер. А. Н. Егунова.

² Однако не Тэйлором (PMW, 275), Корнфордом (P's C., U. Phil., 61) или Грубе (P's Th., 269). Аристотель критиковал это как вполне серьезное предложение (Политика, 1262b24), и сам Платон включает его в очень краткое резюме, с которого начинается «Тимей». См. ниже.



тексты, показывающие, что он по крайней мере о нем не забыл:

IV.423c–d. Как уже упоминалось, если у Стражей родятся недостойные дети, их следует изгонять, а достойных детей из других сословий — переводить в стражи. Здесь имеется в виду, что и каждому из остальных граждан также следует поручать то единственное дело, которое ему свойственно, и тогда он будет целостным человеком, а не распыленным; так и весь полис будет сплавлен в единство.

Эта грандиозная задача, соглашаются они, будет под силу стражам в том случае, если они получают предусмотренное для них образование.

V.468a. Трусов и дезертиров следует переводить в ремесленники или земледельцы.

Что касается осуществимости подобных мер, то не следует забывать, каким крошечным, по современным представлениям, был весь город-государство, и это упрощает задачу. На самом деле, однако, если недостаточная проработка деталей плана указывает на то, что Платон не был серьезен, тогда примеров, приведенных Хёрбером в гл. 2 «Theme of the Republic» (и они не исчерпывающие) будет достаточно, чтобы показать, что ни одно из политических предложений в «Государстве» не сделано всерьез, и я (как и Хёрбер) в этом убежден — по крайней мере в том смысле, что Платон ставил перед собой цель пролить больше света на человеческую природу и моральные принципы и у него не было намерения реализовать свое воображаемое государство.

В поддержку тезиса, что позже Платон фактически аннулирует это требование, приводятся следующие места¹:

¹ Относительно VIII.546–547: *Popper K. R. OS*, 141; примечание Бенсона в: *Nettleship R. L. Lectures*, 135, прим. 1. Относительно IV.434b: *Popper K. R. OS*, 225, прим. 31.



4.434a–b. (Сократ только что сказал, что если представители разных ремесел поменяются орудиями и попробуют себя в занятиях друг друга или один человек возьмется за обе работы, то большого вреда для полиса не будет):

Но право, когда ремесленник или кто-либо другой, стяжатель по своим природным задаткам (*phusei*), возвысится благодаря своему богатству, многочисленным связям, силе и тому подобному и попытается перейти в сословие воинов¹, или кто-нибудь из воинов проникнет в число членов совета стражей, причем *эти* люди поменяются и своими орудиями, и своими полномочиями, или когда один и тот же человек попытается все это делать одновременно, тогда, думаю, и ты согласишься, что такая замена и вмешательство не в свое дело — гибель для государства.²

VIII.546a–547a. Здесь Платон описывает, как упадок (неизбежный во всем сотворенном) охватит даже этот воображаемый город-государство. Это произойдет из-за ошибок селекции. Стражи контролируют время и партнеров для заключения браков, и бывают периоды, когда тело и душа находятся в наилучшей для воспроизводства форме. Их можно предугадать, но случается, что даже мудрые стражи по-человечески ошибаются³, в результате чего получается менее одаренное потомство, которое будет не очень осмотрительно править

¹ *Eidos*, конечно, не в его полном платоническом смысле реальности за пределами частных проявлений; но это действительно напоминание о том, что для Платона быть воином или стражем — значит обладать определенным устойчивым, специфическим характером. Здесь нет указания на родословную человека. Природное соответствие требуется снова в 443c, τὸ τὸν μὲν σκυτοτομικὸν φύσει ὀρθῶς ἔχειν σκυτοτομεῖν.

² Пер. А. Н. Егунова, с изменениями. Курсив У. К. Ч. Гатри.

³ Будучи людьми, они должны все-таки полагаться на чреватое ошибками чувственное восприятие, а также на достоверность рассудка (546b1–2).

и воспитывать преемников. В итоге придет поколение, утратившее истинную способность стражей правильно распознавать в гражданах металлы, и в результате их перемешивания получатся низкопробные сплавы, содержащие семена разлада и войны.

Я не представляю, как в первом из этих пассажей можно усмотреть аннулирование положения о переводах. В нем подчеркивается, что сословия должны быть основаны на различии природных задатков (*physis*), что делает еще более важным обладание некоторым механизмом, посредством которого любой родившийся в одном сословии, но по задаткам пригодный для другого, может быть выявлен и определен на свое истинное место. Платон, безусловно, верил в наследственную передачу характера и интеллекта: межсословных браков не будет, а браки в среде самих стражей должны строго контролироваться¹. Но даже в таком случае нельзя абсолютно гарантировать, что ребенок всегда будет похож на родителей, и с учетом страшных последствий для общества ошибочной классификации положение о переводах абсолютно существенно. По металлам различается характер, а не родословная. Несмотря на то что планы Платона относительно человеческой селекции могут выглядеть отталкивающе, градация согласно природным задаткам — не то же самое, что закрытая наследственная каста. Если бы в его государстве не было всеобщего, не разделенного на потоки образования, слабоумный царевич не смог бы занять трон по праву рождения. Не отрицает перевода и следующий пассаж. Фактически в нем говорится о необходимой для стража способности проверять и определять (*δοκιμάζειν*) металл гражданина, тогда как если бы он задавался родословной, то в этом не было бы необходимости.

¹ То, что даже среди стражей одни более, а другие менее достойны, было признано в 459d. Правители (*ἄρχοντες*) являются лучшей частью старших из них, которые правят поочередно (VII.540b).



Как правило, говорит Платон, ошибки будут редкими, а совершенные могут быть исправлены бдительными стражами. Но здесь дело в другом. Пассаж 546c–d я могу истолковать только так, что неправильно было выбрано время для брачного празднества в целом¹, и результатом становится путаница, которую не под силу исправить даже правителям. Наконец, причина упадка государства — это универсальный закон, гласящий, что все, что не является вечным, но имеет в этом изменчивом мире начало во времени, в какой-то момент должно погибнуть. Здесь же объясняется только то, как это происходит в данном конкретном случае (ср. ниже).

Жизнь стражей. Трехслойная структура государства теперь утверждена, и о самом низшем слое по-прежнему мало что известно². На переднем плане остаются военные и полицейские обязанности других.

¹ Бракосочетания дозволяются только в назначенное время, когда с этой целью устраиваются религиозные празднества (459e).

² Исторически ориентированным читателям может быть интересно узнать, что зародышем функционально трехчастного общества Платона считается система, изначально общая для всех индоевропейских народов и сохранившаяся у микенцев, тем самым оправдывая утверждение Поппера (OS, 49), что «Платон реконструирует полис прошлого». Дюмезиль (Jupiter, Mars, Quirinus // NRF, 1942) различал у всех народов индоевропейского происхождения три сословия — царей-жрецов, воинов и земледельцев и добавлял: «Si les plus vieilles traditions des Doriens et des Ioniens gardaient le souvenir d'une division fonctionnelle de la société tripartite, la cité idéale de Platon ne serait-elle pas, au sens le plus strict, une réminiscence indo-européenne?» Согласно Палмеру в «Hist. Today» (1957, 371), микенское общество было поделено на «классы жрецов и воинов, опирающиеся на *demos* производителей». (Нильсон в «Cultes, Mythes etc.» (App. I) предположил, что ионические филы изначально представляли собой профессиональные сословия; правда, не три, а четыре). Можно быть уверенным, что Платону ничего подобного на ум не приходило.



Во-первых, их следует вооружить; затем, когда под водительством правителей они придут в расположение полиса, им следует выбрать место для жилья, называемое «лагерем» (στρατόλεδον) и расположенное так, чтобы можно было как можно лучше организовать защиту от чужеземной агрессии и подавлять внутреннее беззаконие¹. Однако, подобно овчаркам, они должны быть столь же добродушными и сдержанными по отношению к своему стаду, сколь свирепыми к окружающим волкам. В первую очередь это будет обеспечиваться их образованием, но во избежание всевозможных соблазнов их жизненным правилом будет следующее: никакой частной собственности помимо самого необходимого; свободный доступ в жилища друг друга; питание (подходящее для людей, занимающихся воинской подготовкой), обеспечиваемое государством и получаемое за общим столом. Из всех граждан только они не должны прикасаться к золоту или серебру, будь то украшения, кубки или что-то другое. Любая частная собственность — земля, дома или деньги — способна превратить их в земледельцев или торговцев, заронить подозрительность и неприязнь друг к другу и к своим согражданам и заставить больше думать о внутренней безопасности, нежели о внешней обороне.

В этом месте Адимант возражает, что стражи будут не особенно счастливы. Вместо того чтобы жить как цари, которыми они, по сути, являются, владея собственными землями и деньгами, золотом и серебром, эти правители выглядят скорее наемниками. «Не получая даже жалованья наемников», — невозмутимо соглашается Сократ. Он бы не удивился, если бы они тем не менее были счастливы², однако ведь в наши намерения

¹ Исключительно на этом Поппер основывает свое описание создания государства как «подчинение оседлого населения ордой завоевателей» (OS, 50).

² На самом деле он убеждается в том, что будут. См.: V.465d–466b.



не входит обеспечение счастья отдельного сословия, но, насколько это возможно, — всего полиса, так как мы ожидаем обнаружить справедливость именно при таком режиме — еще одно напоминание о том, что изначальная цель, которую только дополняет основание государства, не забыта¹. Таким образом, их стражи не должны быть праздными сластолюбцами, но подлинными стражами, не способными причинить обществу вред.

Третье сословие: государство и война. Третье сословие включает всех тех — ремесленников, крестьян, дельцов, банкиров и так далее, — кому позволена частная собственность, но и здесь стражи должны предотвращать крайности богатства и бедности, из которых «одно ведет к роскоши, лени, новшествам, другая кроме новшеств — к низостям и злодеяниям»² (422a). Адимант снова перебивает. Как же такое небогатое государство сможет противостоять богатому и могущественному врагу? Хорошо, начнем с того, что крепкий профессиональный воин справится с целым отрядом изнеженных богачей. Во-вторых, если на нас пойдут войной два полиса и мы скажем одному из них: «Если вы соедините с нами силы, то вся добыча достанется вам, потому что нам не позволено владеть золотом и серебром», — то мы сразу же привлечем их на свою сторону. Но не опасно ли позволить одному государству прибрать к рукам богатства всех остальных? Нет, ведь это уже будет не одно государство, а по крайней мере два: богачи и бедняки внутри него будут держать друг друга за горло³.

¹ Ср. выше. Последние два момента, особенно напоминание о 375cff. (должны сочетать мягкость со свирепостью), некоторым образом смягчают впечатление о намерениях Платона, изложенное Поппером в прим. 1.

² Пер. А. Н. Егунова.

³ Эта тема возвращается в описании олигархического государства ниже.



Наши собственные стражи должны следить, чтобы полис не слишком разрастался, дабы сохранять единство.

*Единство государства*¹. Презрение Платона к идее «Двух Наций» многим кажется разительным противоречием его же тезису, что единственный способ породить дух гармонии и единства заключается в жестком делении государства на три сословия. Однако эти сословия основаны не на богатстве или родословной, но на его убеждении (которое вскоре будет детализировано) в том, что сама природа разделила всех людей на три психологических типа, которым соответствуют сословия. «В государстве должны присутствовать те же самые качества (или виды, *eidē*), что и в каждом из нас. Откуда же еще им там взяться?» (435e). Так что каждый тип находит удовлетворение в занятии больше всего ему подходящем: один — в торговле или хорошем ремесле и материальных благах, другой — в армейской жизни². Если у кого-то и есть причина для недовольства, так это у стражей, которым приходится время от времени оставлять радости философии ради рутины государственного управления, и Платону приходится защищаться от обвинения в том, что он поступает с ними несправедливо (VII.519d–521b), поскольку «власть предрежащие не должны быть в нее влюблены». Однако, обладая проницательностью людей, которые вначале были отобраны в ходе строгих проверок и затем об-

¹ Платон подробнее останавливается на этом в книге V, 462aff.

² Никто еще не высказался лучше Корнфорда в «U. Phil.» (61f.), например, с. 62: «Тогда, если людей действительно можно примерно разбить на группы соответственно разновидностям темперамента, отличающиеся основной мотивацией, и если общество может воспользоваться этим природным фактом, тогда существует возможность, чтобы эти расходящиеся типы бок о бок стремились каждый к своему особому удовольствию, не конкурируя и не конфликтуя. Здесь ключ к решению социальной проблемы, которое предлагает Платон».

разованы для осознания высших моральных идей, они увидят и примут необходимость.

Это не столько интриги тоталитарного монстра, сколько мечты непрактичного теоретика. Мог ли кто надеяться создать государство, где в преуспевающем воротиле простая алчность будет всегда настолько преобладать¹ над любым властным инстинктом, что он удовлетворится непрерывным деланием денег (особенно когда их количество строго ограничено законом), не используя их для удовлетворения более высоких амбиций? Платон уверен, что это справедливо в отношении подавляющего большинства, и любые исключения должны просто пресекаться (434a–b). Поистине, ни один любитель богатства и комфорта не позавидует «монастырскому аскетизму» (выражение Корнфорда) стражей, но это не гарантирует невозможности восстания против всей системы. Армия, посланная правителями, без сомнения, победит, но идеал Платона — подлинный дух согласия и сотрудничества. Его мечта о полном разделении политической и экономической властей родилась из его собственного знакомства со зловредным влиянием на афинских политиков скарденности, и, несомненно, это более возвышенный идеал, чем у Калликла². Тем не менее не исключено, что, как пишет Льюис Мамфорд (City in Hist., 186), «отстранив

¹ Каждая душа содержит все три начала, подобно каждому полису, содержащему три сословия, и характер человека определяется тем началом, которое преобладает.

² Уже написав вышесказанное, я узнал, что принцип Платона воплощен в жизнь в Танзании Джулиусом Ньерере. Там, согласно Терезе Хейтер (Hayter of the Bourgeoisie, 1972, 68), «политикам и другим должностным лицам, наделенным какой-либо ответственностью, не разрешается владеть ни прибыльными предприятиями, ни какими-либо благами для личного пользования... Но там не было предпринято никаких посягательств на богатство и привилегии остальных; тем, кто хочет их сохранить, это позволено при условии, что они не желают становиться политиками или занимать какое-либо общественное положение».



большинство жителей от политики, сферы полноценного гражданства, полис [Платона] выдал им лицензию на безответственность. Не лучшим было и то, что он не предложил им никакого другого занятия, кроме самодовлеющей экономической деятельности, и освободил их от какой-либо моральной цели или долга даже в тех делах, которые были бы им по плечу». С наиболее убедительной защитой Платона, несомненно, выступил Корнфорд в «Plato's Commonwealth», где он пишет (U. Phil., 58):

Принцип, которым он руководствовался, был следующим. Общественный порядок не может быть стабильным и гармоничным, если не отражает неизменную конституцию человеческой природы. Точнее, он должен обеспечивать каркас, в котором нормальные желания любого человека могут найти легитимный простор и удовлетворение. Социальная система, удушающая и пресекающая любой из важных комплексов нормальных человеческих желаний, будет рано или поздно повалена силами, которые она подавляла, а сохраняясь, будет деформировать и совращать их.

К сожалению, можно представить себе определенное количество нормальных человеческих желаний, которые придется подавлять стражам. Но истина в том, что Платон не изобретает общество с перспективой его появления в какое-либо время. Он говорит нам, как бы это выглядело, *если бы* философы пришли к власти, не потому, что всерьез полагает, что это произойдет, но чтобы наилучшим образом развернуть свою концепцию человеческой природы в лучшем ее проявлении или, по его выражению, «справедливости в отдельном человеке»¹.

¹ То, что здесь принят именно этот взгляд, указано под заголовком «Тема» (см. выше). Это кумулятивное свидетельство, которое будет полнее рассмотрено позже.



Так, он говорит нам, что в полисе не должно быть крайностей в отношении богатства и бедности, но не дает никакой подсказки, как эта замечательная цель должна быть достигнута¹, и продолжает, что стражи должны удерживать население от роста на таком уровне, чтобы полис мог сохранять свое единство, снова не упоминая средства для этого и даже не давая никакого ориентира для определения возможного порядка этой величины². Главкон вышучивает это, иронично замечая, что стражам отводится приятная и нетрудная роль, но Сократ отвечает, что все решает образование. Благодаря преимуществам предложенной системы каждое новое поколение окажется лучше предыдущего, и они сами как основатели могут спокойно порекомендовать это законодательство стражам, а также многие остальные вопросы — от делового, уголовного и гражданского права, рыночных и таможенных правил (425c–d) до поведения в обществе и этикета, и главным образом первейшую обязанность по недопущению никаких нововведений в основополагающую хартию — все согласно принципу: «Не стоит нам давать предписания тем, кто получил безупречное воспитание: в большинстве случаев они сами без труда поймут, какие здесь требуются законы»³.

¹ Очевидно, не за счет налогообложения, которое ограничивало бы индивидуальное богатство, но не богатство общества для таких целей, как война. ср. 422a.

² Утверждение в 423a, что хорошо управляемый полис превзойдет все остальные, «даже если его защищает всего лишь тысяча человек», иногда цитируемое в этой связи, здесь явно не ответ. «Средства», предлагаемые брачными празднествами (460a, см. ниже), вряд ли более точны.

³ 425d–e [пер. А. Н. Егунова]. Законодательные обязанности стражей наверняка должны быть шире, чем допускают Кросс и Вузли (с. 101f.). Отметим, кстати, более позднее *obiter dictum* Платона, что Стражи должны иметь ту же концепцию (λόγος) общественного строя, что и Главкон, изначальный законодатель, когда он ее разрабатывал (497c–d).



Раздел заканчивается стремительной атакой в стиле «Горгия» на полисы, которые любой ценой поддерживают существующий в обществе порочный уклад, приводя во власть любого, кто готов потакать их желаниям, а также на безответственность политиков, которые их ублажают; и напоследок — краткое упоминание религиозных законов и институтов, которые все будут иметь отношение к Дельфам¹.

5. ОБНАРУЖЕНИЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ: СТРУКТУРА ИНДИВИДУАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА (IV.427D–445B)

Справедливость в полисе. Основав полис, Сократ регулярно возвращается к своей первоначальной задаче — установить, где в нем таятся справедливость и несправедливость и что из них делает счастливым их носителей, независимо от возможных наград и наказаний. Он действует посредством исключения, допустив, что полис, задуманный ими как верх совершенства, должен содержать все перечисленные Сократом добродетели, такие как мудрость, мужество, *sophrosynē* и справедливость. Поэтому если им удастся идентифицировать первые три, значит, в остатке будет справедливость. Эту неожиданную операцию Кросс и Вузли (104f.) отвергают как бессмысленную главным образом на том основании, что Платон не показал, что форм совершенства действительно только четыре, и это полностью обесценивает аргументацию. Разумеется, он мог повторить общепринятую классификацию

¹ Несмотря на их важность в греческом государстве, Платон здесь не увиливает от своей (или стражей) ответственности, потому что это была нормальная практика, и он достаточно правильно охарактеризовал Аполлона как *πάτριος εξηγητής* (427c; ср.: Guthrie W. K. C. G. and G., 186f.).

или ту, с которой сам познакомил своих сторонников, но против этого существует аргумент *ex silentio*¹. В любом случае Сократ получает шанс рассказать нам, где надо искать и остальные.

Если это мудрый (*sophē*) полис, руководствующийся здравым рассудком, он должен обладать знанием — не каким-то техническим или специальным знанием, наподобие плотницкого или кузнечного дела или земледелия², но знанием, «с помощью которого можно решать не мелкие, а общегосударственные вопросы, наилучшим образом руководя внутренними и внешними отношениями»³ (428c–d). Противопоставление специальных навыков знанию философа (которое для Платона также есть искусство государственного управления, это «самое трудное и величайшее искусство»⁴) представляет собой знакомое развитие сократического принципа «добродетель есть знание». «Государству» предстоит ответить на вопрос «Хармида» (173dff., см. выше): чтобы жить достойно, нам необходимо знание — но какое знание? Там ответ от них ускользнул, как (на мой взгляд) ускользнул и от Сократа⁵. Это знание не средств, но целей; для Платона — понимание идей и в пределе — высшей «идеи Блага», доступное только философу. В нашем воображаемом государстве это, несомненно, прерогатива самого малочисленного сословия (428e) — стражей. Столь же очевидным образом его совокупное мужество кроется в его бойцах,

¹ О свидетельстве см.: Adam J., I, 224. Сильнейшим претендентом на пятое место может быть σοιότης (Протагор, 329c, 330b, cff.), но в «Евтифроне» (12a) это подвид δικαιοσύνη, и в «Лакхете» 199d и то, и другое довольно нарочито упомянуто рядом (не ἢ... ἢ, но τε καί).

² Исходное и по-прежнему используемое значение σοφία (т. III, 42).

³ Пер. А. Н. Егунова.

⁴ «Политик» (292d), где Платон повторяет тот тезис, что лишь незначительное меньшинство может его достичь.

⁵ См. в частности: Т. III, 702–704.



но не потому, что только им оно свойственно, а потому, что мужество или трусость остальных не оказывают решающего влияния на характер государства в целом (429b). Это своевременное напоминание о том, что любой человек обладает в некоторой мере всеми психологическими качествами: вопрос в том, какое из них является доминантным. Мы также отмечаем, что мужество получает широкое освещение, которое присутствовало в «скрытом умозаключении» «Лахета». Это «способность в любых обстоятельствах сохранять верное и правомерное суждение о том, чего следует и чего не следует опасаться»¹. *Sophrosynē*, или самообладание, государства не приурочено к одной его части, но состоит в гармонии воли всех сословий в отношении того, что следует держать в узде. Это будет преобладать в нашем полисе потому, что его деление соответствует психологической реальности, и подчиненное сословие включает в себя лишь тех, кто желает не править, но заниматься только ремеслом или профессией, позволяющей зарабатывать деньги и наслаждаться жизнью³. Об осуществимости этого я уже высказывался.

¹ См. выше. Различие между *ὁρτὴ δόξα* и *ἐπιστήμη* здесь не подчеркивается, но войско, разумеется, будет обучаться стражами. Вот почему Сократ упоминает *πολιτικὴ ἀνδρεία* и говорит, что они смогут в это углубиться в другой раз, когда не будут заняты поиском справедливости (430c). В своем строгом смысле мужество должно быть основано на знании, которым могут обладать только стражи.

² Относительно значения этого слова см. выше. Здесь (430e) Сократ объясняет его как господство лучшей части самости человека над худшей.

³ Кросс и Вузли (107) отмечают с некоторым беспокойством, что их согласие, «кажется, означает приписывание подданным... некоторой степени рациональности». Разумеется. Наряду с другими *τὸ λογιστικόν* является универсальным свойством человека. Ср. ниже. Что же касается «понимания, как должен управляться полис», то оно сводится всего лишь к той трезвой идее, с какой стороны хлеб намазан маслом. Кросс и Вузли по-другому говорят на с. 433a–b.

Что же касается самой справедливости, то Сократа вдруг осенило, что она все время была у них под носом в виде изначального принципа, что каждый должен делать свою работу, а не чужую¹: «Каждый занимается в обществе чем-то одним, к чему он по своей природе лучше всего приспособлен» (433a). Кажется, это делает ее очень похожей на *sophrosynē*, но на самом деле она имеет более высокий статус. Эта последняя добродетель есть «то, что наделяет все остальные способностью (*dynamis*) возникнуть в обществе и благодаря их присутствию его сохранять». «Справедливость» есть сама сущность и источник добродетели как таковой². Неттлшип обращает внимание на то, что для Платона добродетели есть *dynameis*, «способности что-либо делать», тем самым соглашаясь с греческим *aretē*, довольно неточно переводимым на английский как *virtue*; «человек великой добродетели по-гречески означает человека, обладающего великой способностью делать добро»³.

¹ Платон на самом деле добавляет и повторяет оговорку: это поведение «или одна его разновидность» (τοῦτου τι εἶδος) и есть справедливость и «когда это происходит определенным образом» (τρόπον τινὰ γινόμενον). Трудно предположить, что он мог иметь в виду, кроме того, что предлагает Мёрфи (Interpr., 10–12): что выполнение своей работы есть справедливость, если она не навязана произвольно, а именно то, к чему каждый «по своей природе лучше всего приспособлен». Это обесценивает сомнительную претензию Кросса и Вузли (110), что Платон переключился с «держаться собственного дела» на «держаться собственного состояния», путая «экономический принцип разделения труда и политический принцип разделения сословий». Для Платона сословия состояли из индивидуумов, занимающихся делом, на которое они способны.

² См. выше и ср. 444d13, где вместо δικαιοσύνη внезапно ставится ἀρετή. Так, Неттлшип (151f.): хотя о ней говорится как о самостоятельной добродетели, справедливость — «это действительно условие существования всех добродетелей; каждая из них есть частное проявление духа справедливости, которая принимает разные формы в зависимости от функции человека в обществе».

³ Lectt., 149. О мужестве как δύναμις см. 429b, 430b.



Тогда оказывается, что этот принцип служит наивысшей гарантией безопасности полиса, а в его противоположности, вмешательстве представителей одного естественного сословия в дела другого, заключается несправедливость.

Справедливость в индивидууме (435d–444a). Пока все верно, но мы создавали государство и искали в нем справедливость только потому, что «подумали, что ее природу в отдельном человеке нам будет легче понять, рассмотрев сперва что-то крупное, в чем она проявляется»¹. Поэтому дальше нам следует перенести свои находки на индивидуума и посмотреть, подходят ли они, приняв во внимание, что данные методы приведут только к промежуточному, приблизительному ответу: для окончательного потребуются «более долгий кружной путь». В книге VI (504b) Сократ возвращается к этому условию и объясняет, что «более долгий путь» — это путь к самой идее Блага, к чему-то такому, что даже выше справедливости, и этот путь поэтапно прослеживается в книгах VI и VII². Настоящее исследование начинается с сократического принципа, настолько уязвимого в логическом плане, настолько существенного для веры Сократа в неизменные моральные ценности, что если мы присвоим двум вещам, отличным в других отношениях, один и тот же эпитет,

¹ 434d; ср. кн. II, 368e–369a.

² См. по этому поводу: Cross R. C., Woosley A. D., 112–115. Кое-что из того, что они говорят на с. 114, вызывает вопросы. тоῦτο в 435d не может в этом контексте указывать ни на что другое, кроме трех начал души, и отличие книги IV от книг V–VI не сводится к отличию между «быть умнее и благоразумнее» и обладать знанием. Знание (ἐπιστήμη) — это ключевое слово в обоих пассажах, и природа φυλακικὴ ἐπιστήμη (428d) нигде не указывается в первом из них. Кросс и Вузли верно характеризуют эти два метода как, соответственно, психологический, или эмпирический, и философский, но остаются некоторые затруднения. См.: Adam J., I, 244f.; Murphy N. R. Interpret., 9f435b.



значит, этот эпитет указывает на что-то одинаковое в обеих¹.

Во-первых, утверждается, что индивидуумы *должны* проявлять те же свойства, что и государство, потому что государство есть не что иное, как составляющие его люди. Это, кажется, уже решает вопрос, но остается выяснить (говорит Сократ), могут ли три главные формы психической деятельности — интеллектуальная, «энергическая» и порождающая желание — осуществляться одной-единственной *psyche* или каждая предполагает отдельную способность или начало. Здесь помогает обращение к принципу непротиворечия, формулируемому так: ничто не может одновременно действовать или испытывать воздействие в противоположных направлениях в одной и той же своей части по отношению к одному и тому же предмету. Например, жажда сама по себе есть всего лишь как таковое желание пить, хотя бывают ситуации, когда один и тот же человек испытывает жажду, но не хочет пить. Поскольку нельзя связать и вождление, и сдержанность с одним и тем же психологическим источником, то в душе должно присутствовать по крайней мере два начала: желание, контролируемое интеллектом². Опять-таки самого по себе интеллекта не всегда достаточно для того, чтобы обеспечить стойкость к желанию, о котором он может нам сообщать как о неправильном или вредном. Если мы ему уступим, то испытаем злость или раскаяние, что предполагает третье начало, энергическое, или страстное, которое в норме сражается на стороне интеллекта, но не идентично ему; плохое воспитание может искривить его так, что оно примет сторону желания.

¹ Ср. выше, и т. III, 651f.

² Рассудок как универсальное человеческое свойство называется здесь *lóyos* и *tò loyotikón*. Аналогично в «Федре» это *loyismós*, заключающийся в способности формировать общие понятия из чувственного опыта (249b, см. выше).



При условии, что душе присущи эти три начала, Сократ считает оправданным заключение, что добродетели отдельного гражданина (*idíōtēs*) такие же, как добродетели государства в целом. Его мудрость заключается в его умственной способности, которая, подобно стражам в полисе, помышляет о благополучии всего человека, а его мужество (физическое и моральное), конечно, в энергическом начале, которое должно подчиняться и помогать интеллекту. Их союз обеспечивается воспитанием. Его *sophrosynē* состоит в добровольном согласии с тем, что разум будет главенствовать и держать желания в границах, за которыми они уже не выполняют надлежащую им работу и портят человеку всю жизнь. Так, упорядоченный от природы и в ходе тренировки характер будет справедливым и внешне проявляться в образе жизни, обычно называемом справедливым или нравственным, ведь немислимо, чтобы такой человек проматывал деньги, предавал друзей или полис, совершал кражи, святотатство, клятвопреступление, прелюбодеяние и тому подобное¹. Сама по себе справедливость не есть образ действия, но внутреннее состояние. В таком случае она считается не *тождественной* принципу разделения труда, но *аналогичной* ему (*τοιοῦτόν τι*, 443c), а сам по себе принцип есть *изображение, или отражение*, (*εἶδωλον*) справедливости. Как здоровье является результатом гармонического отношения между различными составными частями тела, когда им управляют те из них, что здоровы, так правильные взаимоотношения между нашими психологическими началами выступают условиями справедливости. Поиск

¹ 442d–443b. Некоторые видят проблему в том, чтобы связать платоновскую концепцию справедливости как состояния души с обычным ее пониманием как воздержания от безнравственного поступка. Были даже написаны статьи, серьезно обсуждающие эту «проблему» без ссылки на данный пассаж. Очевидно, что Платон не видел здесь проблемы, как и в свете всего «Государства» нет причины для ее постановки.



завершается, и Полемарху, Фрасимаху и его братьям-софистам дается окончательный ответ. Все, начиная с Протагора и заканчивая Калликлом, искали справедливость только во внешнем образе действия, потому их предположения, не просто неверные, не могли не быть неполными. Более того, при условии, что добродетель есть род психологического здоровья или здравого ума, а порок — род болезни, уродства или слабости (444c), следующий вопрос о том, что из них заслуживает большей награды, становится неуместным, ведь никто (говорит Главкон) добровольно не жертвует здоровьем ради некой внешней цели, такой как богатство или власть¹.

Существенный признак и внутренняя движущая сила души — это *eros*, поток вожделения, который может быть направлен по разным каналам. Соответственно сам по себе ум есть идея любви (как подсказывает его более обычное наименование «философское начало»), в книге II характеризуемая как то в человеке, «что заставляет его превозносить то, что он понимает, а также вызывает у него желание понять то, к чему его влечет»². Страстное (*θυμοειδές*) начало включает три вещи: (а) боевой дух; (б) то, что заставляет кого-то негодовать на несправедливость, а труса, когда он чувствует, что неправ; (в) честолюбие и соперничество³. Для желания Платон использует термин (*epithymia*), под которым иногда подразумевает вожделение вообще. Так, в книге IX он приписывает особую *epithymia* каждому психологическому импульсу, при

¹ О вездесущей сократической (и софистической) аналогии между нравственностью и здоровьем см. также выше.

² *Nettleship R. L. Lectures*, 157. Данное описание частей не отступает от Неттлшипа. Мы помним, что в «Федре» возница сам чувствует вожделение к возлюбленному (см. выше).

³ Кросс и Вузли (123) хорошо это комментируют, в этой связи отвечая на ту точку зрения, что Платон ввел третье начало только для того, чтобы компенсировать три сословия государства.



этом подтверждая, что это применимо в особенности к низшему «из-за необычайной силы вожделений к еде, питью, любовным утехам и всему тому, что с этим связано. Сюда относится и сребролюбие, потому что для удовлетворения таких вожделений очень нужны деньги»¹ (580e). Поэтому, как говорит Неттлшип (158), «реальный конфликт — не между рассудком как таковым и вожделением как таковым, но между разными видами вожделений».

*В каком смысле душа трехчастна?*² Этот вопрос имеет некоторую важность в смысле веры Платона в бессмертие. В трех психологических началах, как я уже говорил, нетрудно распознать возницу и коней из «Федра», и я утверждал, что они не означают какие-либо подразделения внутри самой души, которая, как в «Федоне», является бессмертной и сродни божественному, но проистекают из ее связи с земным существованием и колесом рождений. Это покоилось в основном на концепции души как всецело мотивированной *eros*, единым потоком вожделения, способным разделяться на три основных направления, только в одном из которых она постижима во всей чистоте. В самом «Государстве» (кн. X, см. ниже) Платон повторяет, что в своем чистом состоянии она совсем не та, какой мы видим ее сейчас, стесненную телом и другими недостатками. Такое несовершенное сочетание вряд ли могло бы, по его словам, быть бессмертным, и только когда мы

¹ Пер. А. Н. Егунова.

² Для того, что большинство ученых называют «частями» души, Платон чаще всего использует либо артикль с определенным придаточным предложением (*τὸ φ' λογίζεται*, 439d), либо прилагательное («страстное»), либо существительные *τέμνη* и *εἶδη*, виды или разновидности. *μέρος*, обычно означающее «часть», используется в 442b–с, но *τένος* — единственное существительное при завершающем обобщении учения в 443с–е. Статья Корнфорда «The Division of the Soul» в Hibbert J., 1930 вносит ясность в этот вопрос.



увидим ее саму по себе, мы узнаем, сложная она или простая. Это выглядит как решение вопроса, и ученые могут сохранять концепцию трехчастной души в ее собственной сущности, только настаивая на «неразрешимом противоречии» между книгой IV и книгой X (Cross R. C., Woosley A. D., 120). У меня другое впечатление о том, как Платон создавал «Государство». Кросс и Вузли цитируют книгу VII (518e), где говорится, что все добродетели, кроме ума, не столь уж далеки от тела, и даже мудрость может испытать неблагоприятное воздействие от временного соединения с ней души как свидетельство того, что Платон видел затруднение, не сознавая его степени. Однако они цитируют текст только частично. О других добродетелях Платон также говорит, что «их *вначале не было*, но они развиваются благодаря привычке и практике», а о мудрости — что это качество *чего-то более божественного*. Он вряд ли мог бы яснее выразить то, что только связь с телом требует добродетелей, соединенных с низшими частями души.

Для Кросса и Вузли «психологические рассуждения Платона метафоричны» (128), каким, добавляют они, почти всегда бывает разговор о психологии. Аналогично Паттерсон, хотя и правильно заключает, что «деление на три части... касается только функций воплощенной души, тогда как сама по себе душа проста», по этой причине называет изложение «фигуральным» (P. on I., 88). Это может создавать неправильное впечатление. Ясность вносит Неттлшип. Когда Платон спрашивает, стремимся ли мы к знанию, чувствуем ли гнев и проявляем ли физические желания с помощью каждой из этих способностей соответственно или же каждый раз участвует вся душа, то для него вопрос важен по причине тесной связи в его сознании между индивидуумом и обществом. Для него

характер народа или государства — это характер его отдельных представителей. Если бы оказалось, что душа



одинаково целиком участвует в каждом из этих разнообразных видов деятельности (каждый из которых особенно характерен для функций одного из общественных классов), то возник бы вопрос, может ли какая-либо одна душа одинаково хорошо выполнять любую из этих социальных функций и может ли один и тот же человек быть правителем, воином или торговцем. Вся структура общества, в понимании Платона, основана на том, что рассматриваемые виды деятельности являются деятельностью разных «частей» души и что, хотя каждая из этих частей в некоторой степени присутствует в каждом человеке, разные части неодинаково развиты в разных людях¹.

Если взятие «части» в кавычки кажется проблематичным, то нам на помощь может прийти концепция души, движимой *eros*, если не самого *eros*, единственной движущей силы, которая при ассоциации с телом разделяется по трем разным каналам. Сама по себе она, разумеется, есть единство, божественная страсть к одной лишь мудрости (книга X, 611b–e), а на земле она может достичь земного единства, приведя три влечения в гармонию или согласие, точно так же как достигает своего единства государство: «...чтобы, занимаясь лишь тем делом, которое ему присуще, каждый представлял бы собою единство, а не множество: так и все государство в целом станет единым, а не множественным»² (423d). Если принять во внимание также «Федра», тогда становится ясно, что, работая над книгой X, Платон не забыл о сказанном в книге IV. Единственное изменение произошло после «Федона», где страсть и желание приписывались телу, а не воплощенной душе³. В сущности, душа остается такой же, как и там, — простой и родственной божественному.

¹ Lectt., 154f. О характере государства как всего лишь характере составляющих его индивидуумов см.: 435e и VIII.544d.

² Пер. А. Н. Егунова.

³ См. выше. О причине изменения — с. 619–620.

Замечание относительно моральной ответственности. Кросс и Вузли (128–130) поднимают интересный вопрос по учению о трехчастной душе в ее отношении к моральной ответственности. «Если душа или самость человека состоит из этих трех начал, может ли он находиться над ними и выше них? А если нет, то как его можно считать ответственным, не говоря уже о моральной ответственности, за свои действия?» Вопрос, по их мнению, вряд ли приходил Платону в голову, потому что «идея личной ответственности едва ли присутствовала в греческой мысли того времени». Я предполагаю, что, как считал Сократ (см. т. III, 709f.), самость есть интеллект, на который сам он и вслед за ним Платон часто ссылались просто как на *psyche*. Философическую часть живого человека, единственную бессмертную часть (как я только что обосновал), когда она пребывает в круге воплощений, отвлекают чувства и вожделения, насаждаемые потребностями и запросами тела (и фактически приписываемые телу, а не душе в более простом учении «Федона»). В целом разумный человек действительно несет ответственность за управление ими¹, подобно тому как большинство сегодня сказало бы, что мы способны противиться соблазнам; но если он позволяет им держать верх, то может развиться патологическое состояние (об аналогии Платона с телесным здоровьем см. с. 698), когда человек уже не в силах с ними справиться. Аристотель был суров к таким людям, утверждая, что, добровольно принимая некоторый образ жизни, они ответственны за свое теперешнее состояние (Никомахова этика, 1114a3–7), но Платону могла бы оказаться ближе современная концепция

¹ Ср. объяснение Сократа о необходимости «быть самому себе господином» в 430e–431a, и определение философа-царя как βασιλεὺς αὐτοῦ в IX.580c. Андерсон указывает, что *psyche* и «самость» (αὐτός) часто используются взаимозаменяемо (Polis and Psyche, 92f.), хотя не разъясняет, что это подразумевает отделение одного начала (воплощенной) *psyche* от других.



«пониженной ответственности». Несправедливого человека тиранят его же страсти. Он ненормальный, сумасшедший (μαίνόμενος, ὑποεκίνηκώς — 573c). Мы также видели, что в формировании всех низших типов характера значительную роль играют обстоятельства, семейные и другие, а психосоматические и внешние источники, приписываемые в «Тимее» (86b–87b) порокам, поражают воображение.

6. ЖЕНЩИНЫ И ДЕТИ В ГОСУДАРСТВЕ ПЛАТОНА (С ДОПОЛНЕНИЕМ О ВЕДЕНИИ ВОЙНЫ) (IV.445B–V.471C)

Женщины и дети. Разобравшись со справедливостью, Сократ был намерен завершить первоначальный план, перейдя к вопросу о несправедливости в государстве и индивидууме, и приступил к перечислению четырех низших типов государственного устройства для исследования, когда друзья внезапно его остановили¹. Среди законодательства, которое можно препоручить стражам, он мимоходом упомянул «женщин, брак и деторождение» как вопросы, которые они будут решать по принципу пословицы «У друзей все общее» (423e). Если он думает, что это сойдет ему с рук, то ошибается. Что он имел в виду и как должна быть организована эта жизненно важная сторона общества? Сократ энергично возражает, что столь обширный и трудный предмет не даст им завершить дискуссию, и в любом случае у него

¹ Поэтому о данном разделе иногда говорится (даже самим Платоном, VII.543c) как об отклонении от темы, но таковым он является не больше, чем само по себе построение государства, к чему он является возвращением. Относительно того, являются ли книги V–VII более поздней вставкой, см. ссылки в примечаниях Андерсона к «Polis and Psyche» (123). То, что это так, в отношении VI и VII выглядит по крайней мере невероятным.

никоим образом нет в нем уверенности. Его план может быть неосуществимым, а если и осуществимым, то нежелательным. Однако остальные были непреклонны, не думая от него отставать.

Это настойчивое требование вернуться к обсуждению всех «как и почему» радикальной общественной реформы, возможно, говорит о том, что Платон действительно рассматривал свое государство в плане практической политики; но если так, то ему лучше было бы оставить этот вопрос в подвешенном состоянии, как и другие предложения. Принцип равенства полов, очевидно, подразумевался всерьез, что озадачило бы даже грека¹, но предложенные мероприятия (кроме, возможно, совместных гимнастических упражнений) совершенно невообразимы.

Первое — это то, что женщины должны разделять обязанности мужчин и потому воспитываться точно так же. Простой силлогизм предполагает, что это идет вразрез с его излюбленным принципом: разная природа подходит для разных занятий, мужчины и женщины имеют разную природу, поэтому мужчинам и женщинам подобают разные занятия. Это одно из

¹ То есть чуждо греческой практике и общепринятым верованиям, хотя, возможно, ни это, ни идея общинного секса не были чужды вождям «Просвещения» и их преемникам. См.: Adam J. I, 354f. Аристофан в своих «Женщинах в народном собрании» высмеял коммунизм как в отношении собственности, так и женщин в терминах, очень похожих на платоновские. Адам перечисляет параллели на с. 350f., и относительно теорий об отношении между «Женщинами...» и «Государством» см. его app. 1 в целом и Hoerber R. G. Theme, 117. Достаточно интересно, что Платон, защитник равенства, дважды говорит о «владении» женщинами (κτῆσις 423e и 451c). Даже смягчение перевода в виде «обзавестись женами» [А. Н. Егунов] вряд ли подходит к системе, которую он предлагает. Старые привычки умирают с трудом (это помимо свободной зевгмы в 423e, как если бы πέρι предшествовало ὑμῶν καὶ παιδοποιίας). В книге VIII (563b) свобода и равенство для женщин служат признаком чрезмерной вседозволенности демократического общества.



затруднений, заставивших его избегать данной темы, но он выходит из него за счет внезапно появившегося пристрастия к точности, которое прежде не всегда бросалось в глаза. Вопрос в том, утверждает он, отличаются ли они в *существенном аспекте*¹, как врач от строителя, а не как волосатые от плешивых. То, что один пол вынашивает, а другой оплодотворяет, к делу не относится, и хотя женщины слабее, но в отношении политической правомочности не существует природных различий. Женщины, как и мужчины, могут быть или не быть хороши в медицине или музыке, атлетичны, страстны или философичны, и некоторые из них будут годиться в стражи, как и некоторые мужчины. Такие женщины могут делить с мужчинами все их обязанности, включая воинские, хотя они должны быть легче мужских. Данное предложение является как желательным, так и возможным, ведь если воспитание, предусмотренное для стража, производит наилучших мужчин, оно же даст нам и наилучших женщин.

Далее Сократ предлагает упразднение семей в соловии стражей² наряду с условием, что родители и дети не должны знать друг друга. Как этого можно достичь? Несмотря на совместную жизнь и деятельность (включая упражнения в обнаженном виде), половые контакты стражей будут строго контролироваться, чтобы потомство давали только лучшие из них (Платон везде использует аналогии с разведением животных на примере коней, собак и птиц и в 459е говорит о стражах как о «стаде»). Спаривание допускается только по специально предусмотренным религиозным праздни-

¹ Логическое различие между ἀπλῶς (у Платона πάντως, 454с) и κατὰ (или πρός) τι полюбилось Аристотелю, который, однако, не согласился с тем, как Платон применяет его здесь к мужчинам и женщинам. См.: Никомахова этика, 1162a22 и 26.

² «Все жены этих мужей должны быть общими, а отдельно пусть ни одна ни с кем не сожительствует» [пер. А. Н. Егунова] (457с-d).



ствам, числом, рассчитанным на поддержание населения на одном уровне. Партнеры будут подбираться по жребии, которым, правда, будут ловко манипулировать правители (применяя изрядную дозу такого полезного снадобья, как обман) для того, чтобы у худших стражей было меньше шансов. Дети с лучшей родословной будут помещаться в государственные ясли с особым персоналом, матери будут навещать их только для кормления грудью, причем ни одна из них не будет знать своего ребенка. Дети с худшей родословной «содержаться» не будут. Тем, кто еще не достиг определенного возраста или уже вышел из него, участвовать в брачном торжестве будет запрещено, однако старшим будет позволено сходиться свободно, по возможности избегая зачатия, и если оно произойдет, избавляться от плода или ребенка. Родители каждого «поколения» (тех, кто появился на свет в пределах десяти лунных месяцев после праздника) будут считать их всех своими детьми, которые будут обращаться к ним, как к отцам и матерям. Все это предназначено для воспитания в государстве духа единства, на чем Сократ останавливается теперь подробнее. Сословие, производящее материальные блага, не будет называть правителей правителями, но стражами и защитниками, а они в свою очередь будут видеть в остальных не подданных, а казначеев, ответственных за их содержание. В пределах сословия стражей каждый будет считать всех родственниками — братом, сестрой, отцом, матерью или прародителями¹. Таково (как подчеркивает Сократ) логическое следствие упразднения частной собственности и жилья. Вместе с семьей исчезает и последний соблазн себялюбия, жадности и раздора — важнейший источник тревоги и опасений.

¹ Аристотелевская критика с позиций здравого смысла этой «диффузной» (ὁδάρης) привязанности в «Политике», 1262b15, хорошо известна.



Дополнительное замечание: отношение к нежеланным детям. Вопрос о том, защищает ли Платон детоубийство или только изгнание в более низкое сословие, вызвал интерес и разнообразные мнения. Соответствующие пассажи в данном разделе можно перевести так:

459d «Потомство одних следует воспитывать (τρέφειν), других — нет».

460c «Потомство худших родителей и все остальные, кто родился с дефектами¹, должны удаляться в тайное и недоступное место».

461c (О зачатии у пар, вышедших из репродуктивного возраста): «Они должны сделать все, чтобы зародыш не появился на свет, а если это произойдет, поступить с ним в соответствии с тем пониманием, что таким не положено воспитание (τροφή)».

Уже обсуждавшиеся меры по изгнанию, безусловно, кажутся предусмотренными для таких случаев, особенно то предписание в 415c, что худшие дети стражей должны «прогоняться в ремесленники и земледельцы». По утверждению Корнфорда (Rep., 155, прим. 2), трέφειν и τροφή в коневодстве (аналогия самого Платона) не означают воспитание в отличие от убийства, но только содержание в отборном стаде. «Тайное место», упомянутое в 460c, безусловно, выглядит недоступным, и, с точки зрения Адама, это эвфемизм. Сильный довод в пользу Корнфорда — то, что в «Тимее» (19a), где Платон резюмирует некоторые выводы «Государства», он сам же пишет: «Мы говорили, что дети хороших родителей должны воспитываться, а дети плохих — тайно распределяться среди остальных граждан». Тем не менее Адам (Rep., 357–760) все-таки был убежден, что современники Платона сочли бы, что имеется в виду

¹ ἀνάλτρου; «инвалиды», как их называли бы сегодня.



детоубийство. Их бы это не шокировало, так как оно практиковалось в Греции и, возможно, как утверждает Ли (Rep., 244–246), он считал бы подходящими оба способа. Аристотель предписывает оставление детей-калек, а если речь идет просто об ограничении рождаемости, приемлемым средством считает аборт, «прежде чем возникнет чувствительность и жизнь» (Политика, 1335b19)¹.

Ведение войны (466e–471c). Необходимость привлечения женщин к военной службе, несомненно, требует более широкого обсуждения этой темы. Детей, как только они наберутся сил, следует брать на поле боя учиться, как обучаются любому другому делу, глядя, как это делают старшие, с принятием определенных мер для их безопасности. Трусы будут изгоняться из стражей, храбрецы — вознаграждаться (кроме всего прочего, поцелуями), а павшие — почитаться. С тел погибших нельзя снимать ничего, кроме оружия. Вражду между греческими государствами следует считать семейной ссорой в отличие от войн с варварами («природными врагами» грека, 470c), и всегда должна быть надежда на примирение. Поэтому греков нельзя обращать в рабство², опустошать их земли и сжигать дома, хотя позволяется отбирать урожай. Можно вспомнить

¹ О свидетельствах, касающихся оставления детей в Греции, см.: Rankin H. D. P. and Indiv., 47f., с прим., и о пассажах из «Государства» и «Тимея» — *idem*. P.'s Eugenic εὐφροῖα and ἀλόθεσις // Hermes, 1965.

² Из одного этого пассажа ясно, что в полисе Платона будут рабы, и странно, что это вызывает полемику. Рабами будут варвары (их большинство в реальных греческих полисах), и, как в Афинах, некоторые свободные граждане будут наемными рабочими (371e). Ссылки, касающиеся спора и обсуждения других пассажей, есть в статье Властоса «Does Slavery Exist in P.'s Rep.?» (CP, 1968). Также представлена и противоположная сторона (на мой взгляд, неубедительно): Pétremont S. // R. de Metaph., 1965 и Despotopoulos C. // REG, 1970. Ср. также: Ritter C. Essence, 329.



другие высказывания Платона о войне: что ее истоки — в жадности роскошных полисов (включая его собственный) к территориальным приобретениям и что стражи не будут брать никакой добычи¹.

7. ПЛАНИРОВАЛАСЬ ЛИ ПРАКТИЧЕСКАЯ РЕАЛИЗАЦИЯ ГОСУДАРСТВА ПЛАТОНА? (V.471C–473B)

В этот момент (471c) Главкон отказывается продолжать, пока Сократ не возьмется за вопрос, от которого пока уходил: может ли его государство, предполагая его достоинства, в случае если бы оно существовало, когда-либо стать реальностью и если да, то как этого достичь. Воспользуемся удобным моментом, чтобы самим серьезно задаться этим вопросом². Я уже высказал свое мнение, но есть еще свидетельства, которые необходимо принять во внимание. Мы видели, что самые радикальные предложения Сократ почти не сопровождает практическими деталями их осуществления. Остается то, что ему требуется высказать непосредственно по

¹ 373d–e, 422d.

² По которому мнения значительно отличались. Вот некоторые из них. Радикальное (и забавное) отрицание осуществимости см.: *Randall J. H., jr. Plato*, 162ff. На той же стороне Фридлендер (III, 138–140, интересное и тонкое рассуждение), Неттлшип (184f.), Йегер (*Paid.*, II, 9), Левинсон (*Defense, passim*, см., напр., 576), Вершени (Philos., 1971, 234: «недостижимый идеал... неосуществимый, поскольку создание аристократического государства предполагает его наличие»), Хёрбер (Theme), Сондерс (*Saunders T. J. Laws*, 27f.). С другой стороны, Целлер (2.1.914–923, следуя Гегелю), Поппер (OS, напр., 153: «задуманный его автором не столько как теоретический трактат, но как злободневный манифест»), Кроссман (PT) и Корнфорд («Он слишком нацелен на реформирование греческого общества, чтобы откладывать его на тысячелетие», и продолжение его очерка в U. Ph.). О сицилийских злоключениях см. ниже.



предмету. Во-первых, он напоминает (472bff.), что их первейшая задача — не основать полис, а дать определение справедливости. Занимаясь этим, они размышляли о справедливости как абсолюте или идеале, стандарте, согласно которому следует жить, и как таковой он ничего не теряет из-за того, что на практике мы можем к нему только приблизиться. В таком случае этому государству, если его нельзя полностью реализовать на практике, останется формировать наше политическое мышлению и руководить нашими действиями¹. Этому соответствует напоминание о «Государстве» в «Законах». Там (739c–e) Платон говорит о полисе, где жены, дети и имущество общие, а слова «мое собственное» упразднены. Результатом становится полное единодушие, и лучше ничего не придумать, независимо от того, «существует ли нечто подобное где-нибудь теперь или же будет существовать». Населяя такой полис, боги или их дети, несомненно, счастливы. В таком случае отпадает необходимость в дальнейших поисках образца для государства: следует взять этот и стремиться «приблизиться к нему, насколько возможно», что как раз и планируется в «Законах», заключает он, и лучше него — только идеал. Важно не забывать, что именно в глазах Платона было реальным. Чтобы стать реальной, идее не нужно трансформироваться в феномен этого изменчивого и несовершенного мира. Умопостигаемые идеи реальны в *противовес* как раз таким феноменам. В данном случае Платон мог не иметь в виду идеи, но прояснил свою позицию, сказав (к нашему удивлению), что в согласии со своей природой практика дальше отстоит от истины (или реальности, ἀλήθεια), чем теория (λέξις) (473a).

Некоторые, отнюдь не вынося окончательного решения о концептуальном «проекте» «Государства»,

¹ Ср. с важной статьей Вершенъи «P. and his Liberal Opponents» // Philos., 1971.



закljučают, как Филд, посвятивший главу идеям «Платона о политике своего времени», что Платон предполагал использовать изложенные им идеи для решения проблем своего времени. Так же считает и фон Фриц: было или нет «Государство» нереализуемым идеалом, оно имело практическое значение, указывая направление, в котором должны предприниматься попытки исправления существующих условий. В свою очередь Баркер, подчеркнув практические цели диалога, завершает: «...вряд ли Платон ожидает, что когда-либо станет возможным государство такого рода; это должен быть идеал, к которому люди могут посильно приблизиться, но не скопировать буквально». В основном свидетельства Филда и Баркера сводятся к демонстрации того, что Платон в своих диалогах критикует современные ему тенденции, но из этого негативного факта не следует, что его позитивный идеал подлежал незамедлительной (или даже в перспективе) реализации. Высказывания этих ученых, несомненно, очень похожи на то, что говорит здесь в книге V сам Сократ¹.

Другие подчеркивают тот факт, что полис должен был быть греческим, как его называет сам Платон (470e); но каким еще он мог его представлять? Целлер полагал, что моделью послужила Спарта, однако, хотя Платон и восхищался многими чертами спартанской жизни, он подчеркнуто отличал ее уклад от своего как первый из худших типов (545a)². Не похоже также,

¹ Field G. C. P. and Contemps., 131; Fritz K., von. P. in Siz., 14; Barker E. PTPA, 160.

² Так, Поппер (OS, 227) характеризует государство Платона как «своего рода окаменевшую Спарту», но ср. VIII.544c и ниже. О его эллинизме: Zeller E., 2.1.915; Cornford F. U. Ph., 61; Cross R. C., Woosley A. D., 199. Полное обсуждение «парадоксального» отношения Платона к Спарте см.: Tigerstedt E. N. L. of S., 244–276. На с. 266 он говорит о «преднамеренном полемическом мотиве» здесь против поклонников Спарты, и на с. 273 он утверждает, что «спартанский идеал никогда не подвергался более сильной критике, чем в «Государстве» и «Законах»».



что он всерьез надеялся достичь идеалов «Государства» в Сицилии с Дионисием II в качестве царя-философа¹. Его мотивы, опасения и надежды в ходе этого провального включения в практическую политику были уже описаны.

Однако Сократ продолжает. Пусть они спросят сами себя, какого малейшего изменения будет достаточно, чтобы превратить полис в его идеал. Объяснив это условие, он объявляет это (в VI.499b–d) «вполне возможным, хотя и необычайно трудным», но добавляет, что это могло бы произойти только случайно или по некоему божественному вдохновению, и также (что звучит довольно патетически, принимая во внимание дальнейшее невольное включение Платона в практическую политику), что если бы это было невозможно, то «нас бы по праву осмеяли как тех, кто принимает желаемое за действительное»². Слова «трудно, но вполне возможно» даже повторяются в VI.502c и VII.540d. Но что это за малейшее изменение? Всего лишь то, что политическая власть должна находиться не в руках тех, кто ее жаждет, но философов, которых, несмотря на их нелюбовь к ней, можно было бы убедить (по крайней мере одного из них) принять ее³, и первое, что предложит философ-правитель, — это взять человеческое общество и обычаи и стереть их, не принимаясь за создание собственной картины, пока холст не будет очищен (501a). Когда Сократ выдвигает совершенно логичное предложение (с учетом сказанного им ранее),

¹ Как вместе с остальными полагают Кроссман, Корнфорд и Хаммонд (Hist., 517). Левинсон уделяет много внимания Кроссману в «Defense» (369–394). Против этой идеи можно процитировать: *Sinclair T. A. GPT*, 182; *Hoerber R. G.*, 8. См. также: *Fritz K.*, von. P. in *Siz.*, 14, 115.

² Ср.: Письма, 7.328c и выше. Для реформирования существующих государств в соответствии с его идеями потребовалось бы «сочетание огромных ресурсов и удачи» (326a).

³ Далее об этом см. ниже.



что он должен начать с изгнания всех граждан старше десяти лет, Главкон отвечает, что этим способом его государство могло бы состояться, *если бы такое когда-нибудь случилось*. Неудивительно, что в книге VII (536с) Сократ обуздывает сам себя тирадой против существующего пренебрежения к философам, напомнив, что все это их шутки¹, и наконец соглашается, что его полис не найти на земле, и, «возможно, он возведен в небесах как образец для любого, кто хотел бы на него взглянуть, а взглянув, основал бы *внутри себя*»². Мы заканчиваем тем, с чего начали. Предметом поиска был не столько полис, сколько собственная праведность.

Слово «миф» Платон применяет во множестве разных смыслов. Мифами могут быть предания, рассказываемые детям, вымышленные по содержанию, однако хорошие мифы иллюстрируют моральные истины или же прозрачные аллегории, как миф о металлах. Это могут быть его собственные великие эсхатологические мифы, которые, хотя он и не может поручиться за детали, передают его веру в то, что душа бессмертна и после смерти ей воздается по жизни, которую она прожила на земле. Он применяет это слово ко всей космологии, физике и физиологии «Тимея», которые он преподносит как самое точное описание природного мира, мифическое только в том смысле, что предметом точного знания может быть одна лишь сверхчувственная реальность. В некотором смысле «Государство» также есть миф³. Это не «платоническая идея» полиса, который состоял бы из идеальных людей (и, несомненно, не вел бы войны; Корнфорд был прав, когда говорил, что Платон берет человеческую природу как она есть и пытается построить общественный порядок, использующий

¹ παῖζομεν. Ср. выше.

² 592b. Буквально переводится «основать себя» как полис. Об этом см.: Nestle W. Paid., II, 347–357, «Государство внутри нас».

³ Ср.: ἡ πολιτεία ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ, 501e; также книга II, 376d.



ее наилучшим образом). Но это все равно *paradeigma*, или образец, порядка, который, учитывая потребность людей в совместной жизни и различие их характеров, был бы для них «вполне подходящим» (427e), и к нему должны стремиться политические мыслители¹.

8. ЗНАНИЕ, МНЕНИЕ И ДВА ПОРЯДКА РЕАЛЬНОСТИ: ПОЧЕМУ ДОЛЖНЫ ПРАВИТЬ ФИЛОСОФЫ (V.473C–VI.487A)

Общие замечания. Отвечая на вопрос Главкона, как может быть реализован его город-государство, Сократ говорит, что теперь на него катит столь мощная волна, что уж точно утопит его в потоках насмешек (Главкон, однако, думает, что скорее к Сократу применят физическое насилие). Простой ответ заключается в том, что общество должно управляться философами. Только тогда может возникнуть задуманное им государство и человечество² сможет отдохнуть от бед. Для этого требуется дать определение философу, которое Сократ вводит неожиданным образом, предположительно

¹ Это достаточное оправдание для его более прозаичной аристотелевской критики в «Политике» как подразумеваемого всерьез. Назвав одно из его положений неосуществимым, он выражает недовольство тем, что нам нигде не говорится о том, как его понимать (1261a14), и несколько позже (1264a5) он говорит, что было бы понятнее, если бы можно было увидеть полис в процессе построения. Но острее его критики направлено на цели Платона, особенно на его концепцию единства полиса.

² τὸ ἀνθρώπινον γένος, что Кросс и Вузли (137) вслед за Поппером называют «двусмысленной фразой», которую «можно, наверное, расширить таким способом». Она и не двусмысленна, и вышеприведенный перевод не является ее расширением. Когда Платон имеет в виду греков, он говорит «греки», как в пассаже о ведении войны, который они цитируют. Здесь словам придает-ся их обычный смысл, как в «Федоне» (82b).



с той целью, чтобы подвести к эпистемологическим и онтологическим различиям, которые хочет сделать Платон. Он говорит (шутливо сославшись на вероятные эротические пристрастия Главкона), что если кто-то что-то любит, то любит это целиком, так и философ (влюбленный в знание, или мудрость) должен быть всеядным, «человеком с ненасытным аппетитом к познанию всего»¹ (475с). У Главкона это ассоциируется с поклонниками театра, музыки и малых искусств: они носятся повсюду, не пропуская ни одного праздника, но даже и не мечтают включиться в философскую дискуссию. Имеет ли Сократ в виду людей такого сорта? Нет, хотя между ними есть некоторое сходство. Это требует разъяснения.

Главкон сразу же соглашается с основным догматом учения об идеях: каждое из эстетических и моральных качеств, как и все идеи, само по себе представляет одну вещь, в то же время связанную со многими видимыми действиями и физическими объектами. Его эсты и артисты любят яркие краски, звуки и силуэты, но не осознают идеи. Как мечтатели, они путают реальность с видимостью, которая ее напоминает. В свою очередь, философ видит как идею, так и феномен, который к ней причастен, и не путает одно с другим. Его состояние ума Сократ называет *знанием* в отличие от первого, называемого им *мнением* (*doxa*). Остальные *верят*, что видимости совершенно реальны, философ же *знает*, что это истина только по отношению к идеям.

Тогда знание и мнение являются нашими разными способностями (*dynameis*, букв. «силами»), а нашим

¹ Так Гераклит (фр. 35 и 40), критикуя Пифагора, сказал, что «*philosophoi* должны быть разыскателями очень многих вещей», и осудил многознание как не научающее уму (*poius*). Платон играет на прежде распространенном употреблении слова *philosophos* и своем. См.: Т. I, 204, и о *sophia* как знании см. выше.

разным способностям, например зрению и слуху, соответствуют разные предметы¹. Знание — о том, что существует, о том же, что не существует, может быть только неведение². Природа мнения, как она была только что определена, указывает на существование другого рода предметов, «колеблющихся где-то между бытием и небытием», а именно феноменов. В конце концов (возвращаясь к более раннему аргументу из «Гиппия большего» и других мест выше), все, что мы называем *x* как причастное определенному качеству, относительному или нет, также может оказаться тем, что не есть *x*. Красивое или большое в другом контексте становятся безобразным и малым³. Эти промежуточные вещи

¹ Эмпедокл предложил для этого физическое объяснение, и оно уже использовалось его последователем Горгием в поддержку тезиса о невозможности коммуникации.

² Мы уже осведомлены в двусмысленностях греческого εἶναι, «быть». Здесь Платон, хотя и берет его в полном экзистенциальном смысле (его утверждения о том, что человек не может ни знать, ни верить тому, что не вытекает непосредственно из «Пармениды» (2.7)), избегает его дилеммы «или-или», не соглашаясь с тем, что дуализм «бытие-небытие» исчерпывает все возможности. В «Софисте» Платон выходит из несколько другого затруднения — как возможны ложные или негативные высказывания или мнения, определяя μὴ ὂν не как не-сущее, но как «иное, чем». Здесь он еще не готов это сделать, и Грот (II, 455–457) указал на трудность согласования двух диалогов.

³ Кросс и Вузли (151ff.) в ходе долгого обсуждения отличают относительные свойства (большое, малое и т. п.) от безотносительных (красивое, безобразное и т. п.) и придают слишком большое значение тому, что для Платона они не относятся к разным группам: и то и другое есть *сравнительные* свойства. Подобно тому как собака велика по сравнению с мышью и мала по сравнению со слоном, так и девушка красива по сравнению с обезьяной, но безобразна по сравнению с богиней (о критике подобного применения «безобразного» у Платона см. статью Властоса в *Vambrough E. R. (ed.). New Essays*, 14f.). Что же касается парного и половинчатого (479b), которым они придают много значения, то, с точки зрения Платона, называть чувственный объект красивым, не упоминая предмета сравнения, будет столь же недостаточно, как и называть его парным, не упоминая его

есть то, что считают реальным «любители звуков, красок и тому подобного» в отличие от человека, который видит и любит «сами по себе неизменные реальности», *philosophos*, а не *philodoxos*.

На основе данного различения Сократ заключает, приводя еще некоторые аргументы, что только философы должны быть стражами его государства, потому что только те, чей характер воплощает понятия правоты и добродетели, в своем умозрении обладают в качестве моделей истинной природой этих добродетелей.

Данный раздел поднимает две дополнительные проблемы: (1) был ли Платон последователен в своих взглядах на отношение между знанием и *doxa* и соответствующими им предметами? (2) Верно ли говорить, что он постулирует разные уровни реальности?¹

Две проблемы: (i) знание, *doxa*² и их предметы. В «Меноне» *doxa* выглядела смутным представлением о тех же самых объектах (идеях и очевидных истинах математики), знание о которых представляет собой ясное и полное понимание. Здесь, в «Государстве», каждое из них направлено на разные вещи: знание — на идеи, а *doxa* — исключительно на чувственный мир. Даже утверждалось (Gulley N. // JHS, 1964, 191), что «Государство» «исключает возможность преобразования

пары. Такие эпитеты, как «белый», и такие существительные, как «снег» (не упоминаемый здесь Платоном), действительно, надо сказать, создают больше трудностей, если не верить в учение об идеях (ср.: Brentlinger J. A. // AGPh, 1972, 141f.). Подробнее см.: Scheibe E. // Phronesis, 1967.

¹ Мои разделы по этим вопросам были написаны до знакомства с другим подходом у Брентлинджера, который обсуждает их оба в своей статье «Partics.» в P's Middle Dialogues // AGPh, 1972.

² О постоянном использовании этого слова см. выше. Как и раздел, посвященный знанию и мнению в «Меноне», этот был написан до ознакомления с: Ebert Th. Meinung und Wissen., 1974. См. выше.



doxa в собственно знание». Будь так, вполне можно было бы удивляться, как Платон мог оправдать долгое и трудоемкое образование, упоминаемое в книге VII и предназначенное для того, чтобы нескольких избранных из воинского сословия (живущего на основании *doxa*, 430b) сделать философами-правителями. Не существовало бы ни продвижения вдоль Линии, ни выхода из Пещеры. Однако, по крайней мере теперь, вроде бы преобладает мнение, что относительно взаимоотношений между *doxa* и знанием «Менон» и «Государство» несовместимы и демонстрируют полную перемену точки зрения со стороны Платона¹.

Следует в первую очередь заметить, что «Пир» — диалог, в целом считающийся по дате ближе к «Государству», повторяет учение «Менона» в терминах «Государства» о промежуточном состоянии. *Doxa* стоит между знанием и неведением, потому что она *попадает в реальность* (τοῦ ὄντος τυγχάνων), однако успешность этого попадания от нее не зависит, точно так же как в «Меноне» знанием ее делало «нахождение

¹ Блэк (Мено, 35ff.) и Кашмэн в своей «*Thegareia*» являются исключениями, но Бамбро говорит о Блаке, что он «горит желанием согласовать то, что Платон утверждает в „Меноне“, с тем, что говорит в средних и поздних диалогах в целом», а о Кашмане, — что он «ставит перед собой неразрешимую задачу примирить различные высказывания Платона относительно δόξα и ἐπιστήμη» (JHS, 1964, 190, и CR, 1960, 115). Собственная точка зрения Бамбро состоит в том, что «противоположность между этим пассажем [ο δόξα и ἐπιστήμη в „Государстве“] и „Меноном“ является одним из ярчайших примеров конфликта между линиями, которых Платон придерживается в разные периоды времени» (Philos., 1972, 305). Я осознаю свою поспешность, пытаюсь высказаться по вопросу, которому немецкий ученый посвятил монографию в 130 страниц только для того, чтобы один из рецензентов сказал, что его трактовка поверхностна и ей недостает точности и деталей (Sprute J. Der Begriff des Δόξα i. d. plat. Philos., Göttingen, 1962. Впоследствии он написал Zum Probl. d. Doxa // AGPh, 1969). Дальнейшие ссылки см.: Ebert Th. Mein. und Wiss., 21, 22, прим. 74, 75.



причины». Точка зрения «Государства» становится даже более бескомпромиссной в «Тимее» (27d–28a), где Платон отличает сущее (или то, что есть реальное) и никогда не «становящееся», постигаемое мышлением с рациональной оценкой, от того, что «становится и погибает, но никак не *есть*» и «оценивается посредством *doxa*, основанной на неразумном чувственном опыте». Тем не менее я верю, что наш пассаж из «Государства» наводит мост между двумя, на первый взгляд, противоречащими друг другу описаниями и показывает, как, хотя и в разных диалогах, Платон подчеркивает ту или иную особенность своей теории познания и бытия, не создавая реального противоречия. Здесь его рассуждение о различных способностях сбивает с толку, но вскоре оставляется¹. Аналогия со зрением и слухом ошибочна, но он сам исправляет ее на правильную, когда позже (484c) сравнивает состояния ума *philodoxos* и *philosophos* с таковыми слепца и человека с острым зрением. Единственный аргумент, предложенный в пользу того, что знание и *doxa* суть разные способности, — это замечание Главкона, что одно непогрешимо, а другое допускает ошибки, когда очевидной аналогией выступает совершенное зрение в противоположность слабому. Если заглянуть вперед на «линию» познания, то она непрерывна и ее части отличаются только степенью ясности или смутности, а предметы *doxa* по отношению к предметам знания выглядят, как некое подобие по сравнению с тем, подобием чего оно является (509d, 510a), хотя и здесь, так же как в «Тимее»: «*doxa* — о становлении, мышление — о бытии» (534a).

Ключ — в *сходстве*, вновь подчеркиваемом в сравнении со сном, между предметами *doxa* и знания. По-другому это выражается так, что чувственный мир,

¹ Если, как утверждает Гослинг (Phron., 1968), *δυνάμεις* здесь вообще не являются способностями, тем лучше.



как он часто говорил и напоминает нам здесь (476d), «причастен» к природе идей, или, как сказано в «Федоне», чувственные вещи пытаются быть тем же, что и идеи, но это им не вполне удастся. В других местах о них говорится как об изображениях или подобиях (εἰδῶλα, εἰκόνες). Если добавить к аналогии Платона еще одну, то можно представить себе дом на берегу озера. Один человек смотрит на него сквозь туман и получает о нем довольно смутное представление. Второй же смотрит вовсе не на дом, но на его отражение в воде в тихий ясный день. Он смотрит на другой предмет, но также (даже будь он закован в цепи, как Платоновы узники, и самого дома не видел, считая отражение твердым объектом) получает представление о том, как выглядит реальный дом. Успешный государственный муж из «Менона» по контексту выглядит действующим на основе смутного и неуверенного предвосхищения (*doxa*) неизменных идей добра и зла и тому подобного, которое может быть преобразовано в знание посредством «нахождения причины». Хотя он и верит в вечные идеи не больше «любителя зрелищ и звуков» из «Государства», но осведомлен только о том, что происходит в мире становления. Здесь нет противоречия, потому что изменчивые предметы *doxa* (τὰ γινόμενα) имеют сходство с устойчивыми реальностями (ὄντα). Поэтому, будучи осведомлен о чувственных вещах, человек недостаточным и неопределенным образом — разумеется, не сознавая этого, — испытывает первые всплески осознания (или, как сказал бы Платон, припоминания) идей. *Doxa* включает оба эти опыта, в силу того что они представляют собой один и тот же опыт¹. Че-

¹ Эту идею высказал Кашмэн в работе, критически проанализированной Бамбро (209f.): «Тогда даже познание частных проявлений в режиме *doxa*, подкрепляемое „безрассудным ощущением“, есть *de facto* понимание идей, хотя только невольное и неявное. Чтобы *doxa* стала *episteme*, необходимо дать описание подразумеваемой и конституирующей формальное содержание

ловек верит или судит (δοξάζει), что в мире случайностей, единственном, который он признает, правильной будет определенная политика. Если его *doxa* верна, то результат в практическом плане будет хорошим (благоприятным). На философском уровне он бессознательно и благодаря счастливой догадке («божественному произволению», как иронически называет это Платон: «Менон» (99e)) соотнес свое действие со стандартом Блага, неизменной идеи. Так, подобно геометрии в уме раба Менона, в его сознании могут появляться в призрачном виде истинные, хотя и «беглые» представления о мире идей. Он не обладает знанием о них, как и жизнь политика не способствует составлению диалектически обоснованного отчета, который преобразил бы его *doxa* в знание, а его самого — в философического правителя «Государства».

Нам следует помнить, что в «Федре» (сочинении, которое большинство ученых считает написанным позже «Государства») Платон говорит, что только души, созерцавшие идеи («истину»), могут родиться как люди¹.

doxa идеи, то есть вычленив диалектически и предоставить отчет, или *logos*... *Doxa* есть состояние знания с двойным содержанием: имеются чувственные данные, но их сопровождает и, так сказать, „сквозь них проглядывает“ трансфеноменальное идеальное содержание. Следовательно, *doxa* с необходимостью есть невольное понимание идеальных реальностей в той мере, в какой к ним причастны отдельные проявления, или наоборот, в той мере, в какой частные проявления являются примером идей». Хэкфорт в CQ (1942, 1) также, чисто мимоходом, отметил: «Глядя на тень или отражение, на самом деле мы смотрим не на отображающий тень предмет или на сам отраженный предмет; хотя использование контраста тени или отражения от реального объекта как символа несовершенно воспринятой идеи и самого совершенного естественно».

¹ 249b. Я никогда не встречал, чтобы этот пассаж цитировался в данной связи, хотя он имеет отношение к таким высказываниям, как у Галли (РТК, 66), что Платон считает «изображения» (чувственные проявления) не имеющими значения как помощь знанию, потому что «только предварительное знание идей позво-



Каждому человеку доступно их видение, и теоретически их могут припомнить все. Более того, первым шагом должно стать знакомство с подобиями в чувственном мире. Это подчеркивается в «Федоне», «Пире» и «Федре», и в двух последних именно на основе признания красоты в земных созданиях философ восстанавливает видение красоты самой по себе. Поэтому маловероятно, чтобы Платон отрицал это в «Государстве», где он снова противопоставляет «множество красивых вещей» «красоте самой по себе». Он соглашается, что поглощенное потребностями и соблазнами телесной жизни огромное большинство «видит множество красивых вещей или справедливых поступков и тому подобного, но не видит красоту или справедливость сами по себе»¹. Однако это совершенно не позволяет утверждать, что, согласно «Государству», *doxa* не может быть преобразована в знание.

Платона можно понять только в его обстановке. Ему по-прежнему не дает покоя упрощенная логика Парменида — первого, кто различил два способа познания, *doxa* и знание, или интеллект. Для него, как и для Платона, знание относится к тому, «что есть» и с неизбежностью истинно, но *doxa* представляет собой безнадежную путаницу бытия и небытия и с той же неизбежностью ложна². Между бытием и небытием отсутствует срединный путь. Однако для Платона *doxa* может быть правильной. Его решение заключается в том, чтобы постулировать промежуточную стадию между знанием

ляет признать, является ли нечто „изображением“ и „изображением“ чего оно является». Мою иллюстрацию с отражением в воде можно завершить кратким упоминанием той же параллели Платоном в 402b.

¹ 479e, где θεωμένους и ὁρῶντας дают следующую подсказку, что, несмотря на 478a, различие между δόξα и ἐπιστήμη скорее уровневое, нежели видовое.

² Фр. 6.8 и 1.30 (βροτῶν δόξας ταῖς [в тексте оригинала вместо ταῖς стоит αἰς. — Прим. пер.] οὐκ ἐν πίστις ἀληθής).



и чистым неведением и представить движение к знанию как постепенное открытие истины, хранящейся в подсознательном. Предметом этой промежуточной формы познания выступает мир обыденного опыта, которому Парменид решительно отказывал в каком бы то ни было бытии. Вера Платона в идеи позволила наделить его квазисуществованием «между бытием и небытием», в виде совокупности копий идей или вещей, причастных их природе, как учение, тем не менее прочно сохранявшее возможность выражения (по поводу чего сетовал Аристотель) только метафорическим языком (полнее это обсуждается в следующем разделе).

Сегодня философы недовольны тем, что способ высказывания Платона о «предметах» знания и *doxa* распространяет модель перцептивного знания (если я что-то вижу, то оно должно быть там) на знание, выраженное в пропозициях (я знаю, что нечто произошло, или так обстоит дело), путая знание через [прямое. — *Прим. пер.*] знакомство и знание по описанию, *cognoscere* и *scire*¹. Один датский студент-философ, прослушав доклад на данную тему, прокомментировал так, что Платон ошибся, предположив, что, поскольку если я могу сказать «я знаю, что на столе лежит книга», то, что на столе лежит книга, должно быть истиной, по-

¹ Cross R. C., Woozley A. D., 170ff.; Flew A. Introd., 361–364. Правы ли Кросс и Вузли, определяя знание посредством описания грамматически, как знание, выраженное с помощью союза «что», а не существительными или местоимением? Как нам следует классифицировать такие высказывания: «Я знаю процедуру Палаты общин» или «Никто не вел себя подобным образом во времена Карла I; я знаю свой XVII век»? Платону приходилось преодолевать определенный лингвистический барьер. Как для грека, для него было естественно использовать ἀληθής для обозначения как реального, так и истинного, и ὄν для обозначения как истинного, так и реального. Например, в «Теэтете» (150b, c) ἀληθής противопоставляется εἰδῶλον, и в «Софисте» (263b) человек, говорящий «Теэтет летит», говорит οὐ τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα. Вопрос знания посредством знакомства и посредством описания будет снова возникать в связи с «Теэтетом».



столько с необходимостью истинно то, что на столе лежит книга, то есть она должна всегда и неизменно быть там. На самом деле такие эмпирические истины, как присутствие книг на столах, для Платона не являются вопросами философского знания, но то, что он ограничил знание умопостигаемым миром идей, несомненно, помешало ему признать отличие в пределах эмпирического мира, которое мы не считаем возможным назвать иначе, чем отличием знания от веры. «Я верю в то, что книга, которая тебе нужна, лежит на столе в соседней комнате» выражает иное состояние познания по сравнению со знанием, что книга на столе потому, что человек может ее видеть.

(ii) *Уровни реальности.* До последнего времени большинство ученых верили, что Платон приписывал разные уровни реальности (существования) физическому миру, объекту восприятия и *doxa*, с одной стороны, и умопостигаемому миру неизменных идей, с другой. Мёрфи отрицал это в 1951 г., но ему оппонировал де Фогель, и общепринятые взгляды представлены Рансименом (1962), который свободно говорит о «иерархической онтологии Платона» и утверждает, что «для Платона некоторые вещи могли существовать в большей мере, чем другие». «Он никогда не утверждал, что чувственный мир вообще не обладает никакой реальностью», но и «никогда не приписывал ему полной реальности»¹. В последнее время, однако, в этом решительно усомнился Властос², выдвинувший ясную

¹ Murphy N. R. *Interpr.*, 126–129, 150, 200; Vogel C. J., *de. Proc. 11th Int. Congr. of Phil.*, vol. 12, 63, прим. 12; Runciman W. G. *PLE*, 66, 21 и в других местах.

² (a) *Degrees of Reality* in P. // *New Essays* ed. Bambrough, E.R.1–19; (б) *A Metaphys. Paradox* // *Proc. and Add. Am. Ph. Ass.*, 1966, 5–19. Рист следовал Властосу в *Phoenix* (1967, 284): «...у Платона не ставится вопрос о теории уровней существования».

и простую альтернативу. «Реальное» может означать одно из двух, например: (1) единороги не реальны; (2) это не реальные цветы. Единороги не существуют, но пластиковые цветы существуют не менее, чем натуральные. Платон, утверждает Властос, видел это различие, но никогда не утверждал и не обсуждал его. То, что двусмысленность «реального» не является специфической английской языковой особенностью, но разделяется его греческим эквивалентом *ὄν* (букв. «сущее»), он иллюстрирует четырьмя пассажами¹. «Реальное» в смысле подлинного, продолжает он, допускает уровни (между чистым золотом и латушью существует сплав, между «настоящим святым» и лицемерным негодяем — ряд неоднозначных людей), но реальное в экзистенциальном смысле — нет². Несомненно, как раз в это мы все и верим, но верил ли Платон?

Это трудный вопрос, возможно, требующий более длительного обсуждения, чем можно себе здесь позволить. Однако стоит познакомить с ним читателя и рискнуть высказать мнение. То, что в примерах Властоса «сущее» означает настоящее (*genuine*), а не существующее, следует из того факта, что Платон не использует слово абсолютным образом, но в сочетании с прилагательным или существительным: «реальный софист», «реально хороший». То же самое в «Государстве». В 479b, перечисляя вещи чистые и нечистые, справедливые и несправедливые, большие и малые, легкие и тяжелые и утверждая, что каждую можно с тем же успехом определить противоположным образом, он говорит: «Тогда можем ли мы сказать о таких вещах, что они есть не бо-

¹ Софист, 268d *τὸν ὄντως σοφιστήν*, «реальный софист»; Государство, 396b, Федр, 238c, Протагор, 328d.

² Противоположное предположение еще более высокомерно отрицается Кромби (EPD, II, 66), который отвергает определенную интерпретацию «Государства V» на тех основаниях, что, приняв ее, нам придется найти место для предметов *doxa* «между существованием и несуществованием, а это не означает ничего».

лее, чем не есть, любое из того, что, по нашим словам, они есть»? И сразу после этого он продолжает говорить о них как [находящихся. — Прим. пер.] «между небытием и чистым бытием». В таком случае у нас определенно есть свидетельство в пользу того, что Платон здесь не утверждает, что физические объекты с их явно противоположными свойствами занимают промежуточное положение между существованием и несуществованием, как это было слишком легковесно допущено.

Однако Платон не всегда использует бытие с предикатом. Властос (MP, 9) обращает наше внимание на «Политика» (293e), где, высказавшись о совершенном государстве, он добавляет, что остальные «не должны называться ни подлинными, ни даже реальными (οὐδ' ὄντως οὐσας)»¹. Здесь, говорит Властос, «реальное» не может означать «существующее», потому что «структуры, о которых говорится как о реально нереальных, есть как раз те, что существуют». Тогда просто возникает вопрос. В наших глазах они существуют, но то, что они существовали в глазах создателя учения об идеях, он как раз и пытается доказать тем, кого правильно называет «преобладающим большинством современных интерпретаторов», верящих, что Платон иначе понимал смысл существования, чем большинство людей. Он, в конце концов, человек, сказавший, что практика более далека от истины, чем теория.

Властос также отсылает нас к «Тимею» (52a), где Платон говорит, что есть три категории: неизменные идеи, их непостоянные тезки и пространство. Он полагает, что «есть» (εἶναι), применимое ко всем одинаково, — это «чисто существующее». Называть идею «реально реальной» — это «не утверждать, но категоризировать ее существование». Это не обязательно так.

¹ Можно было бы даже утверждать, что, говоря οὐ γνήσιος οὐδ' ὄντως οὐσας, Платон четко отличает реальное = существующее от реального = подлинного.



От глагола «быть» трудно избавиться, и Платон никоим образом не всегда выражается формально и точно. Возможно, будь он дотошнее, то сказал бы что-то вроде «нам приходится считаться с тремя факторами»¹ (по-гречески не понадобилось бы никакого существительного). Хотелось бы пожелать, чтобы Властос также принял во внимание 27d–28a, где, как мы заметили, предметы знания и *doxa* соответственно различаются как то, «что всегда есть и не обладает становлением», и то, «что всегда становится, но никогда не есть»². Это осторожное утверждение о базовой предпосылке, и здесь, если не повсюду, «есть» имеет экзистенциальный смысл и ясно описывает воспринимаемые вещи, подверженные изменению, становлению и уничтожению и не вполне сущие.

Здесь, так же как и в тесно связанном вопросе о знании и *doxa*, при любом решении следует принимать во внимание историческую ситуацию. Тому принципу современного философа, что Платон мог выдвигать определенные исходные предпосылки, только если они «имеют смысл» (то есть имеют смысл для человека с предпосылками двадцатого века), может быть противопоставлен риторический вопрос одного французского ученого³: «Et de quel droit, je me demande, refuser à un auteur antique, eût-il, si possible, plus de génie encore que Platon, la permission de s'arrêter a des théories qui, pour nous, sont fantastiques? Que seront donc beaucoup des

¹ Ср.: Хэкфорт о γένεσις εἰς οὐσίαν в «Филебе» (26d) (PEP, 49, прим. 2).

² Не только ὄν οὐδέποτε, но ὄντως οὐδέποτε ὄν. Платон использует фразу ὄντως ὄν в ряде мест, и скорее, чем считать ее тавтологией (или согласиться с Властосом), я предлагаю это понимать как «существующее не реально». Опять-таки другое дело, когда фраза используется с предикатом, как в «Политике» (291c): ἀπὸ τῶν ὄντως ὄντων πολιτικῶν καὶ βασιλικῶν. Еще один пассаж, где крайне трудно избавиться от идеи уровней реальности, — «Государство» (585c–d).

³ См.: Crombie I. M. EPD, II, 156; Diès A. A. de P., 265.



nôtres dans deux mille ans?»¹ Учитывая, что Платон не разделял все наши предпосылки, его теории могут во все не показаться такими уж фантастическими.

Греческий глагол «быть» (*einai*) в обычной речи применялся даже более широко, чем его аналог в современном английском. Он мог означать существование, предикацию, идентификацию, принадлежность к классу, дефиницию, истинность высказывания (Бог есть, Бог есть благий, Джонс есть премьер-министр, Джонс есть человек, человек есть разумное двуногое, вы сказали то, что не есть). Эти значения не были классифицированы до Платона. Он сам проделал с ними большую аналитическую работу, особенно в поздних диалогах, но завершил ее только Аристотель. Поэтому неудивительно, что даже он, когда писал «Государство», был не вполне свободен от внесенной Парменидом путаницы, которой пользовались софисты, и совершенно очевидно, что большая часть его философии является результатом реальной борьбы за освобождение себя от последствий простого, но обескураживающего утверждения: то, что есть, есть и не может не быть; то, что не есть, того нет и не может быть. Следовательно, ничто не может изменяться или возникать, поскольку то, что есть, не становится (потому что оно уже есть), и ничто не может возникнуть из того, чего нет². Никто не будет спорить, что Парменид ограничивал мир его экзистенциальным смыслом³,

¹ Фр.: «Я задаю себе вопрос, на каком основании можно отказать античному автору, пусть даже более гениальному, чем Платон, в праве придерживаться теорий, которые для нас звучат фантастически? Как тогда быть со многими нашими на протяжении двух тысяч лет?»

² Ср.: Аристотель. Физика, 191a30. Резюме о влиянии Парменида на Платона см. выше. О самом Пармениде — т. II, 50ff.

³ Высказывалась мысль, что он путает экзистенциальное использование с соединительным, но полагаю, что мы имеем в виду то же самое. Он редуцировал все смыслы *einai* к экзистенциальному, и на этом основывалась эффективность его парадоксов.

и нам следует учитывать, какова была бы естественная реакция на эту дилемму и что было бы адекватным решением. Некоторым образом изменяющийся мир должен быть спасен от полной ничтожности (non-entity)¹, и потому найденная для него промежуточная позиция должна находиться между бытием и небытием в *парменидовском смысле*. Если бы эти термины не имели онтологического значения, если бы они *просто* означали, что некоторые вещи есть или не есть красивые, большие или тяжелые, что они отличаются от идей только в смысле постоянства свойств, познаваемости и ценности, то теория промежуточной области не исполняла бы своего предназначения. Чувственно воспринимаемые вещи Платон иногда характеризовал как находящиеся между теми, которые есть и не есть красивые, большие и т. д., иногда — как становящиеся и изменчивые, в отличие от тех, которые есть *tout court*. Он не видел разницы, так как то, что вещь может из малой превратиться в большую или быть той или иной по отношению к другим вещам или с других точек зрения, для него свидетельствовало о том, что они ни несуществующие, ни полностью существующие. Существование, неизменность и абсолютность в его понимании нераздельны².

По-другому это можно выразить так. Отчасти затруднение Властоса, как он дает понять на первой странице МР, заключается в том, что сам он не верит в градационную онтологию, поэтому его беспокоит,

¹ То высказывание, что целью учения об идеях было не упразднение чувственно воспринимаемого мира, но его спасение, соответствует исторической правде.

² См., в частности, полное описание *τὸ καλόν* в «Пире» (210e–211c), в котором Солмсен (AJP, 1971) отметил отголоски парменидовского описания *τὸ ὄν*. На основании предложенного здесь рассмотрения *αὐτὸ ὃ ἔστι καλόν* означает и «то, что абсолютно прекрасно», и «то прекрасное само по себе, что есть» (существует).



что в нее верил великий философ. Но разве то же самое нельзя сказать о Декарте? Флю (Introd., 286) приводит из него такую цитату: «Я, так сказать, нахожусь между суверенным бытием и несуществованием... будучи некоторым образом причастным ничто, или несуществованию». Он объяснял это так, что его бытие *зависит* от бытия иного, а именно Бога, и, несомненно, здесь корень представления Платона о чувственно воспринимаемых вещах. Посредством ли метафор участия и подражания или просто дательного падежа¹ он выражает именно то, что свойственное им бытие зависит от идей. Что он имел в виду, когда в сравнении с Пещерой сказал, что марионетки более реальны, чем их тени (μᾶλλον ὄντα, 515d)? Действительно, что мы подразумеваем, говоря, что человек более реален, чем его тень? Наверное, не то, что он более существует, чем его тень, или даже что он более «подлинный», но что существование тени является вторичным, зависящим от существования и присутствия человека и источника света². Наконец, несмотря на то что мы вправе провести логическое различие между экзистенциальным и другими значениями глагола «быть», как сказал Г. У. Б. Джозеф, «чтобы вообще быть, вещь должна быть чем-то и может быть только тем, что она есть»³.

Два следующих момента, которые впервые возникают в данном пассаже, лучше всего обсудить в свете свидетельств из более поздних диалогов. *Во-первых*, в 476а несправедливость и безнравственность упоминаются как идеи наряду со справедливостью и благом. Действительно ли Платон верил в идеи (а) отрицательного и (б) зла? Мы привыкли думать, что он

¹ τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλᾶ. Наоборот, на αὐτὸ τὸ καλόν совершенно не влияет становление и уничтожение множества καλᾶ, которые к ней причастны.

² Вышесказанное отчасти обязано письму профессора Ф. Г. Сэндбека (F. H. Sandbach).

³ Introd. to Logic, 408.

ассоциировал бытие с ценностью, когда идеи совершенны в обоих отношениях (идея Блага есть поддерживающая причина всех остальных, см. ниже). Следующая трудность (упоминания о которой я не встречал у других исследователей) заключается в том, что идея есть единство, и в 445с Платон говорит, что есть только один вид¹ добродетели (*aretē*), но неисчислимые виды порока. Во-вторых, в 476а мы также встречаемся с первым упоминанием об ассоциации идей не только с действиями и физическими объектами, но и друг с другом. Это не объясняется и больше не упоминается до «Софиста»², где приобретает огромную важность.

9. ФИЛОСОФ И ОБЩЕСТВО (VI.487B–502C)

Итак, философ представляет собой амальгаму всех хороших качеств: он — друг истины, справедливости, мужества и самообладания, отличается хорошей памятью, понятливостью, достоинством и великодушием. Все это ему необходимо, чтобы увидеть реальность как она есть³. Это побуждает Адиманта высказать то, что непременно должны были чувствовать по поводу Сократа многие. Есть опасение, что посредством своего

¹ εἶδος. Здесь Платон может иметь в виду только более слабый смысл идеи или вида, но даже в таком случае это слово, кажется, вообще делает невозможным существование ἐν εἶδος κακίας.

² Что заставило некоторых быть излишне подозрительными к общепринятому тексту. Вместо τῇ ἀλλήλων κοινῶνιᾳ Бэдхем хотел прочитать ἄλλῃ ἄλλων, Байуотер — ἄλλ' ἄλλων. Однако см.: Adam J. App. VII к book 5, пер. 1, 362–364. О различии здесь между «Государством» и «Софистом» см.: Anscombe G. E. M. // Monist, 1966, 406. См. также: Grube G. M. A. P.'s Th., 22, прим. 2 и мнения, на которые там есть ссылки.

³ И это одна из причин раритетности философа, поскольку обычно эти качества вместе не встречаются (503c–d).



метода вопросов и ответов он шаг за шагом, каждый из которых выглядит неопровержимым, подводит их к тому, чтобы они, как неопытные игроки в шашки, почувствовали себя разбитыми наголову и разубежденными в том, что они считали истиной (это то, что Менон назвал его магией). Вот и теперь они ничего не могут противопоставить его аргументам, но на самом деле те, кто приходит во взрослую жизнь с философией, вместо того чтобы оставить ее, закончив учебу, в лучшем случае превращаются в бесполезных чудаков, а в худшем — в настоящих негодяев¹.

Вполне возможно, как ни странно, — отвечает Сократ, — но это не вина подлинного философа. Философы заслужили такую репутацию по трем причинам: (а) общество не находит им применения; (б) оно их портит; (в) их место захватывают лжефилософы.

Пункт (а) поясняется знаменитым сравнением государства с кораблем, острой сатирой на афинскую демократию². Хозяин³ (народ в греческой демократии) силен, но неэффективен. Каждый из команды (политиков) считает, что должен править, хотя никто из них никогда не изучал навигацию и утверждает, что ей невозможно обучить. Они докучают хозяину, чтобы он допустил их к рулю, и если кому-то это удастся, то остальные бросают его за борт. Наконец, подпоив хозяина, они захватывают корабль, грабят трюмы и превращают плавание

¹ Вспомним, что ту же самую критику высказал Калликл в «Горгии» (484с–485е, см. выше), а в реальной жизни аналогичная критика высказывалась в адрес Платона Исократом.

² Многообещающую критику взглядов, выраженных данной притчей, см.: *Bambrough J. R. P.'s Political Analogues' // P., Popper and Politics, 152–169.*

³ Филологи любят подчеркивать, что переводить ναύκληρος как «капитан» неверно. Это хозяин, купец, который путешествует со своим товаром. С другой стороны, перевод «судовладелец», вызывающий ассоциации с Онассисом, может даже сильнее ввести в заблуждение.



в оргию, одобряя как первоклассного кормчего любого, кто поддерживал их нечестивые планы. Они и понятия не имеют, что кораблевождение — это наука, требующая долгого изучения звезд, ветров и времен года. На управляемом подобным образом корабле не станут ли настоящего кормчего называть никчемным болтуном и звездочетом?¹

Если вместо навигации читать *aretē* (так как добродетель есть знание), притча повторяет пройденные уроки. В «Протагоре» Сократ отмечал, что афинская система не требует от правителей квалификации, а в «Горгии» осуждал те воззрения, что настоящая цель политической власти заключается в личной выгоде.

(б) В очередном описании характера философа Сократ комбинирует свой новый язык с терминологией «Пира» о любви и порождении. Не удовлетворенный множеством предметов *doxa*, он не отступится от своей страсти (*eros*), пока не доберется до сущностной природы каждой вещи. К ней он приблизится той частью своей души, которая ей родственна, и, вступив с ней в связь, породит *poies* и истину и тем самым, избавившись от родовых мук, обретет знание, подлинную жизнь и пищу. Для завершения этого портрета платонического философа (при этом важно его отличать от большинства аналогов из других эпох) Сократ в 500c–d добавляет, что посредством своего знакомства с божественным и упорядоченным он сам становится божественным и упорядоченным, насколько это возможно человеку (подобное знает подобное, как говорили философы прошлого).

Такой характер встречается крайне редко, и сами его добродетели, особенно в сочетании с такими мате-

¹ Эти термины (μετεωροσκόπων τε καὶ ἀδολεσχην) показывают, что «истинным кормчим» Платона по-прежнему был сам Сократ как единственный человек, разбирающийся в подлинном искусстве государственного управления (Горгий, 521d).



риальными преимуществами, как богатство, влиятельные связи, привлекательная внешность и сила, делают его уязвимым для порчи. По закону природы в неблагоприятных условиях климата, почвы и пищи самые отборные экземпляры — растений или животных — страдают сильнее всех. Таким же образом самые одаренные натуры сильнее всех подвержены соблазну популярности и успеха в нашем испорченном обществе, которое им льстит, намереваясь использовать в собственных целях. Если же наперекор этому такой человек продемонстрирует склонность к философии, то его друзья прибегнут к какой-нибудь интриге, чтобы тому воспрепятствовать, вплоть до судебного преследования его доброго советчика.

Живой реализм этого рассказа указывает на конкретные примеры, и по общему признанию имеется в виду Алкивиад. Можно сравнить слова, приписываемые ему в «Пире» (216b; см. выше), с описанием реакции такого человека на высказанную ему истину (494d). Нет ли здесь также элемента автобиографии? Сам Платон испытал соблазн политики и докучливость высокопоставленных родственников, видел преследование своего наставника в философии и согласился с ним, что философу нет места в общественной жизни.

(в) В то же время, поскольку *имя философии* все равно завоевывает уважение и престиж, низменная толпа, которой пристало бы заниматься чем-то утилитарным, захватывает ее территорию, «как преступники, находящие убежище в храме». Именно из-за таких самозванцев философы приобрели репутацию не только бездельников, но и негодяев. На их примере видно, насколько вредно давать образование тем, кто к нему неспособен и неизбежно употребит его во зло.

Пункт (в) напоминает нам о том, что слово «философия» имело положительный смысл, присваивавшийся людьми с чрезвычайно разными целями



и мировоззрением. Каждый обладал «истинной» философией, а его соперники выставлялись спорщиками, софистами или непрактичными мечтателями. Это было, в частности, справедливо в отношении Платона и Исократ, и данный пассаж следует читать параллельно с резюме философии последнего, данным на с. 457–461. Для Исократ философия вообще не заслуживала своего имени, если не способствовала эффективным речам и действиям на государственном поприще. Платон отреагировал на эту критику от имени своего и Сократа, о чем свидетельствует и «Горгий», и недоверие Адиманта.

Развязка такова, что все, кто хранит верность философии (и порой к этому вынуждают чрезвычайные обстоятельства, подобные изгнанию, слабому здоровью или, как в случае Сократа, божественному знаменю), видят безнадежность попыток самостоятельно улучшить положение вещей и просто хранят собственную чистоту в уединении, подобно человеку, прячущемуся под стеной от бури. Только в платоническом государстве философия может занять положенное ей место; но даже это, как и все великие предприятия, сопряжено с риском, и, как поразительно замечает Сократ, им следует разобраться, как может государство найти место для философии, не подвергая себя опасности. Философия — это динамит. Позже (537eff.) он рассуждает по поводу разрушительного духа беззакония, который может разбудить сама диалектика. Вред получается по той причине, что ученики знакомятся с ней чересчур юными, и средство против этого — в полном пересмотре популярной и софистической точки зрения. Философию, отнюдь не являющуюся предметом, подходящим только для молодежи, следует оставить для взрослых. «Подростки, едва вкусив от таких рассуждений, злоупотребляют ими ради забавы, увлекаясь противоречиями, и... берутся опровергать других, испытывая удовольствие от того, что своими доводами они,



словно щенки, разрывают на части всех, кто им подвернется»¹.

Им не следует ожидать слишком многого от публики. Ей никогда не рассказывали о подлинном характере философов. Большинство людей реагируют хорошо, если им объяснять все доходчиво и доброжелательно. Их предубеждение против философии объясняется только бесчинствующим сбродом, который узурпировал этот титул и позорит его, занимаясь взаимным поношением и групповщиной. Стоит людям узнать, чем занят настоящий философ, как их предрассудки улетучатся². Чем же он занят? Познавая сферу реальности, где все есть ум и порядок, он намерен использовать ее как модель для преобразования общества. Он не станет прибегать к частичным реформам, но подготовит для себя чистый холст, удалив существующие институты и обычаи³, затем наметит контуры и заполнит их собственным укладом, постоянно сверяясь с известной ему божественной моделью, чтобы сделать человеческие пути удобными богу. Когда эти цели разъяснят людям, они наверняка позабудут свою неприязнь к философам и, если найдут хоть кого-то из них неиспорченным, наделят его властью и подчинятся ему.

В отношении способности философа к власти есть один любопытный момент. Может звучать логично (даже если сохранять наш скепсис), что, поскольку его ум

¹ 539b [пер. А. Н. Егунова]. Та же мысль ярко высказана в «Филебе» (15d–e).

² Это описание толпы как добродушной, но дезинформированной звучит совсем по-другому, чем «огромный зверь» из 492b–493d, настоящий источник бед, прихотям которого просто потакают софисты. Несомненно, отношение Платона к *demos* было на самом деле амбивалентным.

³ Из контекста следует, что в данный момент от философа ожидается только бумажный план, чтобы убедить народ в своей способности править. Как он получит свой чистый холст на практике, а именно — изгнав всех старше десяти лет, рассказывается в 540e–541a.



сосредоточен на неизменных реальностях божественного порядка, только он и может упорядочить человеческие дела в соответствии с высшими стандартами. Но легко допустить, что по той же причине он будет ненавидеть мир людей и совершенно не принимать в нем участия. Платон часто повторяет, что философ будет править только по принуждению (500d, 519c и др.), и то, что он предпочел бы другую жизнь, становится даже преимуществом (520d–521b). Всегда отстраненно, ему «недосуг смотреть вниз на человеческие дела»¹, и *потому* у него получится привить обществу божественный образец справедливости и гражданской добродетели в целом (500b). Это один из моментов, когда философия становится автобиографией (если, разумеется, она не такова все время), поскольку, безусловно, здесь отражен конфликт в *psuche* самого Платона. Не желая погружаться в политику, он тем не менее испытывал смущение по поводу своего нежелания и в силу этого развил замечательную идею, что философ не мог бы принимать участие в политике ни одного из существующих обществ, но только идеального (ср., в частности, 9.592a), и в то же время идеальное общество никогда не будет реализовано, пока философ не согласится принять участие в политике.

10. ИДЕЯ БЛАГА (VI.502C–VII.519B)

Введение. Так заканчивается то, что было, по крайней мере формально, серией отступлений или уточнений, которых требовали другие участники дис-

¹ В 500b–d высказывается та же идея, что и в «Федре» (249c–d): человек, помнящий божественное зрелище, сторонится человеческих забот, пребывая рядом с божественным, и очерняется большинством, которое не ведает о его вдохновении.



куссии: отношения между полами в платоническом полисе, его осуществимость и причины того, что в существующих обществах философы оказываются неудачниками. Теперь Сократ возвращается к тем немногим, кому удалось выдержать экзамен на будущих стражей. Дальше они должны пройти проверку на способность выдержать строжайшую интеллектуальную дисциплину, потому что им необходимо возвыситься до понимания величайшего предмета знания, выше даже Справедливости, которую до сих пор искали Сократ и его друзья: они должны постичь идею Блага. Без этого все остальное знание бесполезно, ведь что дает нам любая собственность или образ действия, если они не способствуют нашему благу? Остальные могут делать свой выбор за счет одной только *доxa*, но для стражей не годится ничего, кроме знания Блага, так как на них лежит ответственность — руководить верованиями большинства и править ради блага и счастья своего общества.

Сократическое наследие. Это острое напоминание о том, что, как нам известно, *agathon* для грека не совпадало по смыслу с английским «благом (*good*)» и, в частности, не обязательно обладало какой-то моральной силой¹. То, что верные в моральном отношении действия не обязательно блага, но только если им свойственна «пригодность и полезность»² (являются *χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα*, 505a), обескураживает. Однако все скорее наоборот. Несмотря на то что Платон мыслит сократически, здесь нет парадокса. В «Меноне» *sophrosynē*, справедливость и мужество тоже относятся к душевной деятельности, которая может наносить вред, если не руководствуется высшим знанием. В противном случае они — только общепринятые концепции (*doxai*) этих

¹ В этом отношении *Nettleship R. L. Lectures*, 218–233 — превосходное и, несомненно, важнейшее чтение для всех, кто хотел бы понять греческую и платоническую концепцию блага.

² Пер. А. Н. Егунова.



добродетелей. Он также может сказать (505d), что если в отношении справедливости многие предпочитают видимость реальности, то их, несомненно, не удовлетворила бы видимость (*doxa*) блага, но только что-то реальное. Благо есть то, чего мы более всего хотим или считаем, что им стоит обладать, — как в частной сфере, так и в более общем плане. Для полководца на поле боя благо — это победа. Для боксера — отправить кого-то в нокаут, для скряги — деньги, для хирурга — удачная операция. Благо для капитана корабля — благополучно доставить своих пассажиров по назначению, и его не заботит, если одному из его пассажиров было бы лучше утонуть, чем дальше жить больным и несчастным¹.

В таком случае Благо, по словам Платона (505e, перевод Ли), есть «конец всех усилий, цель, к которой устремляется всякая душа: она предугадывает его существование, хотя и затрудняется постичь его суть; и, будучи не в силах совладать с ним так же уверенно, как и со всем остальным, она упускает пользу, которую можно извлечь из всего этого остального». Все, чего человек вожделеет столь сильно, что ставит на первое место, есть для него благо, и, если верить, как Сократ и Платон, в то, что существует абсолютное благо — «главная цель человека», тогда становится ясно, что никакое другое знание не может быть важнее знания о том, что оно есть такое. Сократ верил, что не только человек, но и все в мире выполняет свою функцию, и его пригодность к ее выполнению есть его «добродетель», а выполнение — благо для нее². Для людей в этом

¹ Так говорит сам Платон в «Горгии» (т. III, 618). У Ксенофонта в «Воспоминаниях» (4.2.32) Сократ показывает, как хорошее здоровье (одно из признанных «благ») может нанести вред, и пример с Феагом в «Государстве» (496b) как раз такой, когда нездоровье оказывается благом.

² Представление Сократа о добродетели упоминается во многих местах во второй части т. III, особенно с. 669 и 700ff.; также с. 133, прим. 1. Неттлшип утверждает, наверное, правиль-



ключ к счастью. Здесь Платон еще сократик, но в плане своей теории идей он пошел дальше. Причина первична по отношению к своим следствиям, и, поскольку для частных начинаний или жизни в целом Благо есть причина их благодати, значит, оно есть сама по себе не только вечная и неизменная идея, «посредством которой» благие частные проявления таковы (подобно тому как справедливые поступки зависят от идеи справедливости), но и стоит во главе иерархии идей. Что это значит, он попытается объяснить.

Как последователь Сократа, Платон здесь добрался до ключевого момента его философии. Теперь он готов приступить к основному вопросу, оставленному Сократом без ответа: какова природа абсолютной добродетели? Постоянное приравнивание Сократом «блага» к пригодному или полезному, даже в его самой общей форме, как ведущему к главной цели человеческой жизни, не определяет, какова эта главная цель. В отличие от софистов, он обладал непоколебимой верой в то, что такая абсолютная цель или объективный стандарт существует, и далеко опередил их своим учением о том, что благополучателем выступает *psyche*, однако его собственное признание, что сам он не знает, что же есть добродетель, а всю свою жизнь был искателем, вызвало отчасти заслуженный, хотя и не всегда доброжелательный критицизм¹. Сократическую предысторию никогда не следует терять из виду, если мы хотим понять огромную важность, придаваемую Платоном открытию идеи Блага, и недостижимую высоту, на которую он ее возносит. О том, что именно здесь его отправной пункт, свидетельствует способ, которым он заставляет Сократа вернуться к своему признанию в невежестве. Его единственное превосходство заключается в более

но, что телеологическое мировоззрение было характерно для греков.

¹ Изложение данной темы читатель найдет в т. III, 734–740. См. также 700ff.



глубоком прозрении в процедуру, посредством которой следует искать знание. Так, здесь, верный его духу, но превосходя его, Платон от имени Сократа составляет интенсивную учебную программу, начиная с детства и до тридцати пяти лет, которую следует освоить, прежде чем можно надеяться обрести знание, и пока что этот путь не прошел даже Сократ. Сохраняется даже практический и, на первый взгляд, утилитарный критерий, потому что вопрос формулируется следующим образом: что должно присутствовать в каждом действии и каждом обладании, обычно называемом благом, чтобы он о непременно было полезным и целесообразным?

Два взгляда, которые отвергаются (505b–c). Сразу отвергаются два взгляда: общепринятый, что это удовольствие, и «более утонченный», что это знание. Защитники первого несостоятельны, так как вынуждены признать, что существуют плохие удовольствия¹. Представители второго аргументируют по кругу, ведь на вопрос «Знание чего?» они могут дать только нелепый ответ «Знание Блага». Здесь Платон указывает на слабость самого Сократа².

Даже у Платона Сократ откровенно отрекается от прямого знания Блага³, но надеется пролить на него свет посредством аналогии. Он применяет три образа, смысл которых и взаимные отношения в 1921 г. были

¹ Как пришлось Калликлу в «Горгии». Этот вопрос также обсуждался в «Протагоре», где Сократ претендует на согласие с общепринятыми воззрениями. Однако его более полное рассмотрение еще впереди, в «Филебе».

² Ср., напр., «Евтидем», особенно 292bff. Если, по мнению некоторых, это можно приписать конкретным людям из его последователей — Антисфену или мегарцам, это показывает только то, что они были последователями.

³ «Что такое Благо само по себе, это мы пока оставим в стороне, потому что, мне кажется, оно выше тех моих мнений, которых можно было достигнуть при нынешнем нашем размахе» (506d–e) [пер. А. Н. Егунова].



охарактеризованы как наиболее спорные из всех мест в сочинениях Платона¹. С тех пор поток соперничающих интерпретаций не иссякает.

Благо и солнце (507b–509c). Он начинает со сравнения Блага с солнцем. Напомнив об основном различии между видимыми частными проявлениями и умопостигаемыми идеями, он говорит, что тем, чем является солнце для зримого мира, Благо является для мира умопостигаемого (508b–c). Моментов сходства четыре. (1) Подобно тому как глаз может видеть только зримый объект, если присутствует третий элемент — свет (исходящий от солнца), так и ум может ухватить умопостигаемый предмет (идею), если оба освещаются Благом. (2) Подобно тому как солнце не только делает вещи зримыми, но и отвечает за их рождение и рост², так и Благо не только делает идеи умопостигаемыми, но и поддерживает их бытие. (3) Подобно тому как солнце, помимо того, что делает возможной зримость, само является зримым, так и Благо умопостигаемо, однако (4) подобно тому как солнце обеспечивает (*παρέχει*) рождение и рост, не будучи самими этими процессами, так и Благо не есть само Бытие, но даже превышает Бытие достоинством и силой.

Получается, что в Благе Платон комбинирует три концепции: цель жизни, наивысший предмет вожделения и стремления; условие знания, делающее мир

¹ Ferguson A. S. CQ, 1921, 131. По поводу «обширной литературы», посвященной идее Блага, Адам (II, 51) ссылается на Целлера (2.1.709ff., 718, прим. 1). Ссылки на некоторые более поздние дискуссии можно найти в моих примечаниях и библиографии, а резюме вплоть до 1954 г. делает Росс в «Fifty Years of Class. Schol.» (136).

² Греки подчеркивали эту функцию солнца гораздо сильнее нас. Идея земли как женского начала и матери и солнца как отца не была приурочена только к мифологии. Ср. высказывание Аристотеля «Человек порождает человека, но и солнце также» (Физика, 194b13), *idem*, GA, 716a15–17 и в других местах.



умопостигаемым, а человеческий ум — разумным, и поддерживающая причина идей, которые в свою очередь являются творческими причинами природных объектов и человеческих действий¹. Соединение этих, на первый взгляд, несопоставимых идей объясняется не только общегреческими моделями мышления (как показал Неттлшип), но и специфической проблемой, которую Сократ и Платон увидели в софистическом уравнивании, связывающем интеллектуальный скепсис и моральную анархию (что было основной темой предыдущего тома). По этой причине дискуссия об этических и политических идеалах не обходится без метафизического исследования. Абсолютные стандарты добра и зла могут быть восстановлены только вместе с верой в мир устойчивой и постижимой реальности. Поэтому по мере рассмотрения онтологических и эпистемологических умопостроений Платона мы никогда не должны забывать также об их аксиологической стороне: высшая реальность есть высшее благо, и при этом она в конечном счете постижима, но это достигается только в ходе строжайшего процесса интеллектуальной подготовки. Подобно тому как здесь это «величайшая цель учения» (525a), так в «Пире» (211c) под именем Красоты она же есть окончательная цель всех наук. Но, как отметил Тэйлор (PMW, 231), «Пир», кроме всего прочего, показывает, что способом ее постижения, хотя и достигаемого только *после* долгого и трудоемкого процесса, является «непосредственное знакомство» — как внезапное откровение, а не дискурсивное «знание о ней». Чтобы понять то, что хочет донести нам Платон, нельзя

¹ В каком смысле идеи есть причины, уже обсуждалось. Вышеприведенное описание в основном взято у Неттлшипа, но я видоизменил третье свойство. О смысле, который вкладывает Платон, ср.: Федон, 99с. Солнце — не просто аналог Блага. Это его «потомство» (506е, 508b), что не совсем метафорично, поскольку в конечном анализе причина света в мире есть само Благо (517с).



игнорировать ключи из других диалогов. Поскольку это не поддается буквальному описанию, ни один рассказ не сможет передать этого полностью. Эффект будет кумулятивным. Диалоговая форма и способности Платона к воображению позволили ему преподнести это под разными углами, используя разные метафоры и параллели.

Мы вполне можем понять изумление Главкона, когда он услышал, что Благо — «за пределами Бытия», но Платон имеет в виду именно что-то вроде этого. В его телеологическом мире, если человек знает, что нечто *есть*, или существует, то за этим всегда следует вопрос, для чего оно. Какое от него *благо*? Благо какой-либо вещи есть окончательное объяснение ее существования. Однако Благо само по себе не предполагает такой следующий вопрос. Оно есть оправдание своего собственного существования, как счастье в «Пире» (205a), где «спрашивать, почему хочет быть счастливым тот, кто хочет им быть, незачем»¹.

Аргументация в данном случае еще сильнее мешает поверить, что есть идеи зла, поскольку концепция Блага как основы бытия, кажется, строго предопределяет то, что «Зло входит в мир как небытие, отрицание, которое вгрызается в реальность и разрушает ее добро... Чем более реальна вещь, тем она лучше. Вещь зла в той мере, в какой она не способна быть реальной»².

¹ [Пер. А. Н. Егунова.] Я подозреваю, что те, кто ломает голову над вопросом, почему Благо есть ἀνυπόβητον, находятся в том же положении, что и Сократ и его друзья по поводу обнаружения справедливости: все это время «она была у них под носом».

² Jacques J. H. Rep., 98. Вопрос невозможно решить окончательно, не приняв во внимание свидетельства из более поздних диалогов. Возможно, однако, что Тайер преувеличивает (в RQ, 1964, 6, прим. 14) двойственность концепции какῖα как либо отрицательной (отсутствие ἀρετή), либо позитивной способности в противовес благу. Когда Платон позаботился о том, чтобы добавить после μὴ ἔχοντα... ἀρετήν (353c, что совершенно адекватно

Разделенная линия (509d–511e). Сравнение с солнцем, говорит Сократ, хотя и дает иллюстрацию основного деления всех вещей на зримые и умопостигаемые, является неполным, и он выполняет просьбу его завершить, взяв другой символ и дополнив простое деление надвое делением на четыре¹. Представьте себе линию, разделенную на две неравные² части, каждая из которых разделена в той же пропорции. Главные разделы представляют³ зримый и умопостигаемый миры, как в предыдущем сравнении. Подразделы зримого мира таковы: (а) изображения, определяемые как тени, отражения «и тому подобное»; (б) актуальные объекты природного и рукотворного мира («животные, растения и всевозможные изготовленные предметы»)⁴. И Со-

передает негативную идею отсутствия ἀρετῆς ἀντὶ τῆς ἀρετῆς κακία, это указывает на то, что он думал о (например) тупости (отсутствии остроты) ножа как чем-то безусловно вредном. Фактически нет никакого нейтрального состояния: отсутствие ἀρετῆς означает присутствие κακία, активной способности к нанесению вреда. Ведь неверно, что, если использовать тупой нож, лоза получится ни лучше, ни хуже, чем была до этого.

¹ Прежде чем окунуться в неразбериху конфликтующих интерпретаций Линии и Пещеры, исследователю можно дать хороший совет — начать с интересного разбора Неттлшипа в «Lectt.» (238–261). Это поможет ему не сбиться с пути.

² ἄνισα должно быть правильно, так как в противном случае слова ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον потеряют смысл, но Платон не использует в своем объяснении неравенство. Общепринятое объяснение (см.: Adam J. II, 64) таково, что это символизирует соотношение в плане «ясности» между описываемыми объектами или ментальными состояниями, но (а) это должно быть очевидно из их места на линии и (б) это уравнило бы физический мир в плане ясности с объектам διανοια, поскольку два средних отрезка линии должны быть равными.

³ При всем уважении к Мёрфи (Interpr., 156f.) я вообще не нахожу его передачу данного диалогически построенного предложения убедительной. Ср.: ὥστε, значение II, в LSJ.

⁴ Рэйвен, подчеркивающий свою веру в то, что ὁρατὸν следует понимать буквально, а не как ярлык для αἰσθητὸν в целом, считает вряд ли подлежащим сомнению, что Платон здесь описывает объекты зрения в отличие от других чувств (CQ, 1953, 24).



крат приглашает Главкона согласиться, что так же, как в плане своей реальности (ἀληθείᾳ τε καὶ μὴ, 510a9) соотносятся две части нижнего раздела, так и предметы веры (*doxa*) соотносятся с предметами знания; то есть как копии с оригиналами.

В объяснении подразделов верхнего раздела акцент больше делается на состояниях ума, чем на их предметах: безусловно, предметы оказываются теми же самыми, а именно идеями, рассмотренными другими методами и с другой глубиной понимания. Мы видели, однако, что некоторым образом это истинно даже в отношении предметов *doxa* и знания. Во-первых (нижний подраздел), *psyche* трактует подлинники нижнего главного раздела (объекты физического мира) как сами по себе изображения и основывает свои поиски на допущениях (*hypotheses*, по-гречески), не переходя от них к первопринципу, но используя их как предпосылки для дедуктивного вывода заключения. Затем (верхний подраздел) она переходит от допущений или гипотез к самоудостоверяющему (букв. «негипотетическому») первопринципу, вообще не используя чувственно воспринимаемые вещи, но только идеи, «двигаясь сквозь идеи от одной к другой и завершая идеями» (511c).

Нижний подраздел Сократ иллюстрирует примером математиков. Во-первых, они постулируют определенные вещи — нечетные и четные числа, различные типы фигур и углов и так далее, которые считают

Любой, кто ночью наткнулся на дерево, склонен был бы с этим поспорить. Поэтому я полагаю, что τὸ ὁράτον здесь то же самое, что и τὸ σωματοειδές καὶ ὁράτον в 532c–d. В обоих пассажах зрение называется острейшим из наших чувств, и в данной аналогии, несомненно, польза извлекается из того факта, что оно требует среды. Примечательно, что философы более позднего времени также (например, в XX столетии Прайс, Айер и Остин) по большей части обращаются к зрению, чтобы проиллюстрировать чувственное восприятие в целом.



фундаментальными и «известными» (ὥς εἰδότες, 510c), и, взяв их в качестве предпосылок, решают свои теоремы в виде последовательных шагов доказательства. Во-вторых, они используют наглядные модели и чертежи¹, зная, что, подобно тому как они могут иметь тени и отражения, так и сами они в свою очередь являются только отражениями (букв. «изображениями») идей, например «квадрата самого по себе», выступающих действительным предметом их изучения, и «увидеть» (слово Платона) их можно только посредством ума. Я думаю, следует согласиться с тем, что объекты мышления, природу которых изучает математик с помощью их наглядных изображений, есть идеи (квадрата и т. д.), а не «математические [объекты. — Прим. пер.]», которые Платон на самом деле все же постулировал как промежуточные между идеями и чувственно воспринимаемыми вещами². Даже

¹ Называемые Платоном «видимыми идеями» (εἰδη). Его терминология еще далека от совершенства.

² Воззрения об их промежуточном статусе восходят к Проклу и широко оспаривались. Таковы были прочные убеждения Адама (Rep., II, 68 и 159ff.) и в последнее время Харди (S. in P., 52ff.). Этот аргумент критикуется Брентлинджером в «Phron.» (1963, 147ff.), который, однако, приводит свежие аргументы в пользу этого тезиса. Корнфорд (Mind, 1932, 38) отметил, что объекты διάνοια могут быть объектами νόησις, если рассматриваются μετὰ ἀρχῆς; Стокс (CQ, 1911, 83) — что введение промежуточных сущностей способно разрушить параллелизм с чувственным миром. Об использовании образов как средства познания идей вообще, включая идеи ценностей, см.: Cooper N. // CQ, 1966. Уэдберг, основательно все обсудив, заключает (Wedberg A. PPM, 109): «Хотя учение о Промежуточных сущностях нечетко выражено в „Государстве“, оно, так сказать, стремится выйти на поверхность». Некоторые из множества других участников дискуссии будут представлены в библиографии. В данном контексте после некоторых колебаний я отказался от промежуточных сущностей. Но полагаю, что это правильно. В плане того, что если νόησις и διάνοια представляют собой разные способности, то они должны иметь разные объекты, могут оказаться полезными с. 718–720. Подробнее о промежуточных сущностях см. с. 767–768.



философ сначала «припоминает» идеи посредством их копий в физическом мире, и математика есть только систематическая подготовка к их постижению, чем объясняется ее использование в качестве пропедевтики к диалектике. Если бы в «Меноне» раб оказался способен завершить процесс, инициированный вопросами Сократа о геометрической проблеме, то он понял бы не только геометрию, но и «все остальные предметы», потому что «истина о существующих вещах» (или реальностях, то есть идеях) «всегда присутствует в *psyche*»¹.

В таком случае эта стадия, называемая Платоном *dianoia* (мышление, или рассуждение), есть распознавание идей посредством чувственно воспринимаемых отдельных вещей. Мы помним, что сократическая *hypothesis* в «Федоне» заключалась в существовании идей как причин. Любая ее проверка высшей гипотезой опускалась, так как никому из присутствующих это не требовалось, поскольку они ее принимали. Она возвышает своего пользователя над состоянием обычного человека, признающего только множество преходящих и несовершенных копий реальности, к осознанию самостоятельных идей, которым каждая из них подражает. То, чего он еще не понял, — это взаимоотношения самих идей и их предельная зависимость от Блага. Это работа наивысшей ступени, *poesis*, также называемой *poiesis* и познанием (*epistēmē*). Если на предыдущей стадии ум не мог подняться над собственными допущениями, но принимал их как окончательные, теперь он воспринимает их не как высшие и неопровержимые принципы, но как подлинные *hypotheses* (букв. «вещи утверждаемые»), посредством которых ум восходит, как по лестнице, через высшие *hypotheses* к самоуверяющему

¹ Менон, 85e, 86b, где μαθηματα не должна сводиться к математическому знанию — не больше, чем в «Государстве», где идея Блага есть μέγιστον μάθημα (505a; ср. также «Пир» (211c)).



принципу и причине всех вещей. Поняв его, можно оглянуться назад (в сравнении Платона — снова спуститься вниз) и увидеть, как он наделяет смыслом и содержанием все другие идеи и показывает, что умопостигаемый мир есть упорядоченное и органичное целое. Такова цель диалектического метода, не достигнутая даже Сократом, его изобретателем. Без этого, как уверен теперь Платон, философу недостает полного понимания (*noûs* или *noësis*) реальности, то есть идей, хотя они *могут* быть полностью поняты (быть *poeta*) в союзе с первопринципом всего (511d), который есть, конечно, само Благо¹.

Цель — не просто последний шаг процесса рассуждения (*dianoia*), но следующее за этим внезапное восстановление синоптического видения (*σύνωψις*, 537c)² божественного порядка, которое, как говорится в «Федре», было нам дано до рождения. В «Федре» все люди по причине этого божественного видения справедливости, самообладания и всего остального «самого по себе» наделены возможностью перехода «от множества ощущений к единству, схватываемому умом». Это путь припоминания, ведущий к идеям, но ни там, ни в «Пире», когда философический влюбленный дости-

¹ Статья Блака в «Phron.» (1957) помогает понять восходящие пути в отношении метода гипотезы в «Федоне». См., в частности, с. 26f. Также отметьте его проникательное замечание, что «здесь мы имеем дело с членами не логической, а телеологической иерархии». См. также: Cornford F. Mind, 1932, 182f., где это кратко и ясно описывается в свете сократической процедуры из ранних диалогов. То, что ἀνυλόθητος ἀρχή есть идея Блага, должно быть очевидно, и, насколько мне известно, это отрицает только Сэйр (см. РАМ, 46f. На с. 42–46 содержится детальное исследование «восходящего пути» со ссылками на работу Робинсона и других).

² Ср.: Robinson R. PED, 174. Важен весь раздел, посвященный «интуитивной теории» восходящего пути (172–177). Платон признавал, «что вся уверенность, обретаемая посредством умозаключения, предполагает уверенность, обретаемую вне умозаключения» (с. 176).



гает цели своего восхождения¹ и созерцает саму Красоту, нет ни намек на стадию, следующую за признанием отдельно сущей идеи, к чему сводится обретение синоптического видения в «Федре» (265d). Теперь же под влиянием извечного импульса, требующего свести реальность к единству (особенно сильного среди греков, но разделяемого философами и учеными начиная с ионийцев и до двадцатого столетия), он идет дальше². Подобно индивидууму и государству, реальность как целое должна быть органичной, объединенной принципом порядка (*kosmos*) и гармонии; или, скорее, только по этой причине данные желаемые качества могут отражаться в человеческой сфере. Такой должна была всегда быть вера Платона, внушенная пифагорейцами, но только здесь он действительно пытается объяснить ее в философских терминах. Несомненно, то, что тотальность совершенных, вечных идей и через их посредство — изменчивого мира, в котором мы живем, должна быть устойчивой, гармоничной и озаренной Добром, представляет собой скорее религиозную, нежели рационально истолковываемую истину, и неудивительно, если предпринятому им описанию восходящего и нисходящего путей недостает деталей, и у нас остается много вопросов. Сам он неоднократно предупреждает о том, что адекватное описание этих вышних истин превышает его возможности³. Он никогда не предпринимал новой попытки, и в более поздних

¹ Ελάνων... ἄλτοτο τοῦ τέλους (211b), и с ἐπαναβαθμοῖς в с3 ср. οἶον ἐπιβάσεις в «Государстве» (511b).

² Я не хочу сказать, что «Федр» был написан раньше этой части «Государства», хотя не удивился бы этому. Если, как думают многие, введение объединения и разделения предполагает более позднюю дату, этот новый метод вполне мог отодвинуть идеальную структуру «Государства VI» на задний план. О побуждении к единству ср. цитаты из Броуда и фон Вайцзекера в т. I (153 и 173). Научная работа 1960-х (R. O. Kapp) носит название «По направлению к объединенной космологии».

³ 506c–e, 509c, 517b, 533a.



диалогах его мысль совершает иной поворот. Однако, когда в «Тимее» он излагает подробную космологию, эти истины никуда не деваются: телеологическая упорядоченность нашего мира и его зависимость от мира высшего, природа этого высшего мира как самого по себе совершенного *kosmos* и превосходство *poius*. Первопричина здесь не называется Благом, но Богом, божественным Умом. Некоторые полагали, что само по себе Благо в «Государстве» — это Платонов бог, но, учитывая, какие используются выражения, там нет намека на него как на личность или что-либо другое помимо окончательной цели мышления. Разве будет анахронизмом предположение, что, как и в философии величайшего ученика Платона, «Ум и его объект суть одно и то же»?¹ Я и не знаю, и не уверен, что кто-то знает ответ. Однако в его богоподобии или божественности сомневаться не приходится. Таковы и все идеи, над которыми оно главенствует, поскольку, обращая к ним свой ум, философ «через свое знакомство с божественным и упорядоченным сам становится упорядоченным и божественным, насколько это возможно человеку».

Пещера (514a–519b). Внезапно Платон переходит к новому сравнению со словами: «После этого сравни наше государство в плане просвещения и его отсутствия

¹ О душе, 430a3: «Ведь у бестелесного мыслящее и мыслимое — одно и то же» [цит. по: Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975]. Поэтому, когда он описывает своего собственного Бога, Неподвижный движитель, который есть чистый *νοῦς* как объект собственного мышления, он только применяет свои общие психологические принципы. У Платона Благо выступает в качестве формальной конечной причины, и Аристотель упрекал его в пренебрежении к действенному аспекту. Фактически, если принимать во внимание динамический восходящий импульс *ἔρως* в человеке и природе, его действие на удивление такое же, как у Недвижимого движителя, который «движется, как предмет любви» (Метафизика, 1072b3, ср. выше). Но мы не слышали окончательного слова Платона о Первопричине.



со следующей ситуацией». Только в конце он все-таки говорит, что новая иллюстрация должна применяться¹ в целом к тому, что обсуждалось ранее (517a–b), и упоминание просвещения вводит новый аспект или по крайней мере напоминание о том, что вся эта метафизическая интерлюдия должна подвести основу под высшее образование стражей. В описании множество деталей, и его непросто сократить. Представьте себе длинную наклонную пещеру, вход в которую не виден. В ней с самого детства заключены люди, сидящие с оковами на ногах и шеях так, что могут смотреть только прямо перед собой. Позади них вверху горит огонь, а между ними и огнем проходит поперечная дорога, вдоль которой идет стена, подобная ширме, над которой артисты показывают своих кукол. За стеной прохаживаются люди, переносящие всевозможную утварь² и модели людей и животных из камня, дерева и других материалов так, что предметы (но ни одна часть тела тех, кто их носит) видны над стеной. Скованные так пленники не видят ничего, кроме теней, отбрасываемых движущимися предметами на стене пещеры перед ними. Они принимают их за реальные вещи, и если в пещере слышно эхо, то им кажется, что голоса носильщиков исходят от теней. Эти пленники, говорит Сократ, «подобны нам».

Теперь вообразите, что одного из них освободили от оков и заставили встать и обернуться. Это будет

¹ *προςαλτέον*, которое не имеет математического смысла «применить» (Ross W. D. PTI, 72). Исследователи столкнулись с большими трудностями, занимаясь поисками однозначного соответствия между образами столь разными, как разделенная линия и выход из пещеры к свету дня и солнцу. См. также: Lee H. D. P. Rep., 320, прим. 1.

² Я позаимствовал у Ли перевод очень широкого термина *σκεύη*, который применялся к горшкам и сковородам, любым орудиям или принадлежностям, мебели, военному снаряжению, такелажу и оснастке кораблей, фактически к любому полезному рукотворному предмету. Это, очевидно, соответствует содержанию второго нижнего отрезка Линии.



мучительный опыт. Ослепленный светом, он будет сбит с толку и не поверит, когда ему скажут, что вещи, которые он сейчас видит расплывчато, реальнее привычных ему теней, и с облегчением повернет свои разболевшиеся глаза к тому, что сможет видеть более четко. Если его насильно потащить по неровной крутой тропе к свету солнца, он будет жалобно протестовать и вначале не сможет разглядеть ничего из того, что ему было названо реальным. Его выздоровление будет постепенным. Было бы проще всего глядеть на тени, а затем на отражения в воде, прежде чем обратить взор к реальным людям и вещам. На само небо он предпочел бы смотреть ночью, при свете луны или звезд, прежде чем взглянуть на него днем, и меньше всего был бы способен прямо смотреть на само солнце. Затем он рассудил бы, что солнце ответственно за времена года и смену лет, властвуя над всем видимым пространством, и косвенным образом является причиной всего, что они обычно наблюдали в пещере.

Вспомнив теперь свое прежнее состояние и то, что считалось там мудростью, он испытает жалость к своим собратьям-узникам и презрение к почестям и наградам, которые они, возможно, получали за ясное различение движущихся теней и способность запоминать порядок их появления, позволяющую верно угадывать, что появится следующим. Если затем он вернулся бы на свое прежнее место в пещере, то пока его глаза не привыкли бы к мраку (на что потребуется какое-то время), он не смог бы преуспеть в их гадательных играх. Они же насмеялись бы над ним, полагая, что путешествие в вышний мир повредило его зрение; и, если бы кто-то попытался их освободить и заставить подняться наверх, они захотели бы его убить.

Платон сам предлагает ключ к данному сравнению (εἰκών, 517a8–c5). Подземная темница соответствует видимому миру, а огонь — солнцу. Восхождение в верхний мир и лицезрение вещей в нем соответствует восхож-



дению души к умопостигаемому миру, где предельная и самая трудная для созерцания вещь — это идея Блага. Восприняв ее, мы должны рассудить (*συλλογιστέα*), что это всегда и везде причина всего верного и доброго, порождающая в зримом мире солнце, сама же царящая над умопостигаемым миром, наделяя истиной и *ποῦς* (той верховной интуицией, превыше процесса рассуждения, благодаря которой постигается истина); и что, не увидев ее, никто не в состоянии поступать мудро ни в личных, ни в общественных делах.

В таком случае Пещера повторяет аналогию с солнцем в различении видимого и умопостигаемого мира и уподоблении Блага солнцу в смысле его двоякой способности делать свое царство как истинным (реальным), так и умопостигаемым. Кроме того, работа дискурсивного разума по отслеживанию *после* лицезрения Блага, его влияния на все им осененное требует возвращения по «нисходящему пути» Линии. Дальнейшее объяснение (532a–d) подчеркивает, скорее, движение пленника из пещеры к свету дня. Во-первых, Платон сравнивает диалектику со старанием узника после выхода из пещеры повернуться от теней к натуральным объектам и, наконец, к самому солнцу. «Кто пытается с помощью одного только разума, без помощи чувств, постичь реальные сущности всех вещей (идеи) и не отступает, пока посредством одного только *ποῦς* не поймет самого Блага, тот добивается своей цели в умопостигаемом мире, как освободившийся узник — в зримом». Затем он напоминает нам о воспитательной цели всего этого, добавив, что «освобождение от оков в пещере, поворот от теней к моделям и свету и восхождение к солнечному свету, первоначальная неспособность смотреть на природные объекты и свет солнца и возвращение к божественным¹ призракам в воде и теням

¹ «Божественный», потому что природа есть творение божества и, следовательно, косвенным образом тени и отражения,



реальных вещей, а не теням моделей, отбрасываемых светом, который по сравнению с солнцем столь же не-вещественен, как и они сами», — все это соответствует уже описанному изучению наук [sc. математических наук], которые «обладают силой направлять лучшую часть души к созерцанию самого лучшего среди реальностей, как в том сравнении самый чувствительный орган тела [sc. глаз] был направлен на самое яркое в телесной и зримой сфере».

Затем сам Платон говорит нам, что скованные узники олицетворяют обычное непросвещенное человечество¹, а все развитие событий после первого поворота кругом в пещере представляет собой стадии реформированного образования, которое сам он предписал. В его собственном объяснении пещеры как образа всего природного мира ничего не говорится о делении на (а) тени и (б) предметы и модели, которые их отбрасывают, и класс «а» вызвал массу затруднений и споров среди комментаторов, поскольку можно возразить, что не одни только неучи всю жизнь буквально путают тени с реальными вещами². Однако и «Государство», и другие диалоги содержат множество подсказок относительно того, что он имеет в виду. Затруднение, возможно, скорее в том, чтобы определить, что подразумевается

в отличие от рукотворной утвари и моделей с их тенями и отражениями. Так считает Адам, сравнивая с «Софистом» (266с).

¹ То, что Сократ со своей «привычной иронией» (337а) должен был отождествить себя с ними посредством своего *ἡμῖν* в 515а, является вполне естественным.

² Корнфорд предположил в 1941 г. (Rep., 223, прим. 1), что в наше время Платон мог бы найти более точную аналогию в кинематографии. Теперь это, очевидно, телевидение, и совершенная правда, что его заядлые поклонники часто путают его искаженные тени с реальностью. Но на самом деле нет смысла докучать Платону каждой деталью его аналогии. В 516b он говорит, что, когда человек, извлеченный из пещеры, привыкнет к свету, он сможет пристально глядеть на солнце, хотя Платон достаточно хорошо знал, что ни один глаз этого не выдержит (см.: Федон, 99d; Законы, 897d).



под самими моделями, так как Платон, называя *polloi* живущими среди иллюзий, в основном имеет в виду только то, что они слепы к «реальным» вещам, то есть идеям. Главное различие, проводимое в книге V между разнообразными предметами *doxa* и их единственными архетипами в умопостигаемом мире, несомненно, повторяется во всех трех рассматриваемых сравнениях; но здесь нам следует провести различие в пределах мира самой *doxa*, где даже после своего первого преобразования душа по-прежнему видит только изменчивое содержание природного мира. Хорошую подсказку дает упоминание в 516c «почестей, хвалы и привилегий», даруемых пленниками человеку с острым зрением и умением запоминать, какая за какой следует тень. Корнфорд удачно сравнивает низший (но успешный) тип политика, который в «Горгии» (501a) использует не ум, но только «эмпирическое умение запоминать, что обычно происходит». О «Горгии» также напоминает неуважение философа к подобным пустякам и предположение, что он будет презираем толпой, а попытавшись передать свое исключительное знание другим, рискует жизнью; так презирал Сократа Калликл, предупреждая о том, какая участь его ждет (подобно тому как узник, которого впервые повернули кругом, чувствует не благодарность, но злость и смятение)¹.

Другая (не исключаяющая первую) возможность заключается в том, что тени символизируют частные

¹ В невежестве узников по поводу их невежества, чем объясняется злость, когда их поворачивают кругом и выводят, есть сократический штрих. Так, в «Федоне» (82e) коварство нашей темницы (тела) состоит в том, что ее крепость основана на вожделении, и люди способствуют собственной неволе. К этому имеет также отношение раздражение Менона по поводу того, что его завели в *áloria* (Менон, 79e–80b), что, по сути, является первой стадией просветления, как показала демонстрация с рабом. Отметим, что *áladεvσia* (514a2) означает не только недостаток образования, но и реальную свирепость или дикость (Горгий, 510b; Фукидид, 3.84.1).

проявления, а предметы, которые их отбрасывают, — общие представления, абстрагированные от них необразованными людьми. Этой способностью к обобщению, как сказано в «Федре», обладают все люди, и здесь Платон говорит (518b–c), что просвещение следует уподобить не вкладыванию зрения в слепые глаза, но повороту благоразумного человека от тьмы к свету. Таким образом, эта способность нуждается по крайней мере в некотором образовании для ее правильного использования: скажем, требуется видеть, что ряд примеров не является определением. Но и тогда не повременное знанием идей распространенное представление о той же справедливости будет очень далеко отстоять от истинного¹. Полезно помнить, что цель Платона при построении онтологии или теории познания всегда моральна. Любой справедливый акт может быть лишь несовершенным изображением идеи справедливости, но такие люди, как Калликл или Тридцать тиранов, даже не признают справедливые акты справедливыми, не говоря уже о самой справедливости. В них заложена способность так поступать, но вожделия низшей части души вошли в такую силу, что не дают им ею воспользоваться (519a–b).

Платону понадобилось принять во внимание всю область *mimesis*, что вплотную подводит нас к начальному обучению *musikē*, очерченному в книге III, и к критике современной ему поэзии, музыки и драмы там же и в книге X². Эти искусства подражают жизни (не идеям) и теперь преподаются так, что вовсе не являются

¹ Здесь имеет отношение 517d–e, где говорится о «теньях справедливости или изображениях, тенями которых они являются, и представлениях о ней, которых придерживаются те, кто никогда не видел справедливость саму по себе».

² Данный момент хорошо показан в статье Таннера (CQ 1970), который должным образом подчеркивает функцию этой аллегории, как, по крайней мере отчасти, критики греческого образования того времени.



хорошим подражанием¹, поскольку художники не понимают того, чему они подражают. Предвосхищая пример из книги X, представим, что существует идея кровати — неизменная, умопостигаемая и выступающая совершенным образцом всего, что должно быть присуще кровати. Плотник и обойщик делают кровати, копирующие эту идею настолько точно, насколько позволяет их материал. Однако живописец воспроизводит только ее внешний вид, не обязательно зная что-либо о ее назначении или производстве. Аналогично люди утверждают, что Гомер и трагики знают все ремесла и все относительно морали и религии, потому что пишут о них, но на самом деле их произведения — только призраки, изображения или копии² действий и ценностей самой жизни и потому, поскольку этот мир есть только копия мира идей, дважды удалены от реальности. Они — тени в пещере³, и первая стадия просвещения — направить глаз души так, чтобы он видел этот мир, как он есть, и чтобы его копии делались с жизни, не основанной на лжи. Такова функция начального образования, описанного в книге III⁴.

¹ В 401b художников следует обязывать прививать только «нравственные образы» [пер. А. Н. Егунова], а не Благо само по себе. Тем не менее «мы», основатели, и наши стражи должны распознавать идеи, равно как их изображения (402b–c). Воины и *a fortiori* третье сословие будут действовать на основе *ὁρθῇ δόξᾳ*, внушенной им правящими стражами.

² *φαντάσματα, εἰδῶλα, μιμήτης*, 599a–d.

³ Хэмлин (Hamlyn) в PQ (1958) предложил, что самый нижний отрезок Линии (соответствующий теням в Пещере) представляет учение софистов, особенно Протагора: «...состояние ума того, кто утверждает, что чувственные данные или феномены есть все, что есть, кто... не признает, что есть также материальные объекты, к которым применимы межличностные стандарты описания и идентификации». Их следует сюда включить, но (отчасти с учетом *ὁμοίους ἡμῖν* в 515a) я уверен, что охват должен быть шире.

⁴ В интерпретации Линии и Пещеры я не пользовался наименованиями, которые Платон дает всем четырем представ-



Историческая заметка о Пещере Платона. В своих мифах и аллегориях Платон обычно не придумывает изобразительные элементы, но свободно черпает из мистериальных религий и орфических текстов и *tele-tai*. В данной аллегории он комбинирует представления о жизни как темнице (ср.: Федон, 62b) и как пещере. Первое встречается в орфической традиции, как и грязь: в 533d он сравнивает с ней невежество, из которого диалектика вытаскивает душу. В «Федоне» (69c) участием непосвященных было лежать в грязи. Пещера как символ чувственного мира в античной *theologiai* обсуждается Порфирием, отмечающим, что Платону (которого он довольно часто цитирует) предшествовали пифагорейцы. Также он цитирует Эмпедокла, другого философа италийской традиции, называющего мир (в других местах он характеризует его как чуждое и безрадостное место) «сводчатой пещерой», куда определенные «силы» увлекают души (см.: Порфирий. *Antr. Nymph.*, 8.61f. Nauck; Эмпедокл, фр. 120, 118, 119; и ср.: Ферекид, фр. 6).

Кроме того, Греция Платона, по-видимому, была знакома с кукольным театром теней, наподобие современных турецких мини-спектаклей Карагез, реинтродуцированных в Грецию под турецким именем. Зрители не видят этого турецкого Панча и других кукол как таковых, а только их тени, отбрасываемые на экран (хотя в данном случае свет и куклы находят-

ленным ими стадиям познания, отчасти потому, что у них нет действительно подходящих английских эквивалентов, а их неадекватная передача переводчиками и комментаторами вносит путаницу, и отчасти потому, что сам Платон не пользуется ими единообразно. В 511d–e это νόησις, διάνοια, πίστις и εἰκασία, хотя сразу перед этим тот же νόησις называется ἐπιστήμη. В 533e–534a ἐπιστήμη заменяет νόησις в верхнем подразделе Линии, а νόησις включает в себя весь верхний основной раздел, как διάνοια, так и ἐπιστήμη. Они, соответственно, противопоставляются как целое δόξα, где одно имеет отношение к бытию, а второе — к становлению.

ся за экраном, а не за зрителями, как в Пещере или кинозале).

Наконец, есть мнение, что Платон имел в виду реальную пещеру, а именно Вари в Аттике. Об этом см.: *Ferguson J.* // *CQ*, 1963, 193.

Практические уроки (VII.519b–521b). Вникая во все вышеупомянутые онтологические и эпистемологические мистерии (Платон не отказывается от этого слова), которые так интриговали и озадачивали философов последующих столетий, можно упустить из виду тот факт, что высшая цель, самоуверяющий источник бытия и знания, есть просто Благо (*Agathon*), неизменно и в любом случае полезное и благотворное. Платон придал статус абсолютной и беспричинной реальности утилитарному¹ идеалу Сократа, который сам по себе имел в виду абсолютный стандарт. Таков окончательный вывод практического исчисления, которого Сократ требовал в «Протагоре», цель знания, способного уравновесить тотальность наслаждения и страдания. Но «какое это искусство или какое знание, — добавил он тогда (357b), — мы разберем в другой раз». В равной мере это ответ на «Хармида», где Платон нарисовал замечательную картину технологического общества, в котором каждый будет мастером какого-либо искусства или дела. Медицина обеспечит нам всем здоровье, навигационное оборудование возьмет на себя все

¹ Использование этого слова в связи с Сократом и Платоном иногда вызывает протест. Но Платон не стал бы отвергать бентамовское определение полезности («то свойство любого предмета, посредством которого он стремится приносить пользу, выгоду, удовольствие, благо или счастье») как характеристику Блага (кроме, конечно, того, что само по себе «благо» должно быть исключено). В 505а идея Блага есть то, что, будучи прибавлено к актам справедливости и тому подобного, делает их полезными и благотворными» (χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα), и в 505е это цель всякого действия, которая наделяет все остальное его полезностью (ὄφελος).



риски, связанные с мореплаванием, все используемое нами будет отвечать высочайшим техническим стандартам, и даже прорицание делается безошибочным знанием будущего. Окажется ли такое общество, управляемое знатоками и специалистами, непременно счастливым? Нет, говорит Критий, если оно при этом не обладает знанием добра и зла¹. Но его им, конечно, найти не удастся.

Для знания, что есть благо для какой-либо вещи, следует вначале понять ее природу, следовательно, чтобы знать, что хорошо для рода человеческого, мы должны «узнать себя», поняв человеческую природу (*psyche*)². Поэтому для развития сократических идей Платон для начала развил детальную психологию книги IV, завершив ее концепцией индивидуальной справедливости как состояния внутренней гармонии или целостности, когда телесные желания, эмоции и разум работают вместе в совершенном единстве и упорядоченности и каждому соответствует надлежащая часть влияния. Это как раз и ставит человека на путь познания человеческого блага, но высшее космическое Благо, от которого зависит первое — то «божественное и упорядоченное», познав которое, философ сам становится божественным в той мере, в какой это возможно человеку, — требует для своего понимания интенсивной интеллектуальной программы, растягивающейся на многие годы. Стало быть, его нельзя объяснить здесь и теперь: они могут лишь предварительно взглянуть на предполагаемую

¹ Хармид, 173a–174b. Ср. выше.

² См.: Т. III, гл. XIV, 8 и 9. Это вклад Платона в более поздний спор относительно «Есть — Должно». Ср.: *Versényi L. Philosophy*, 1971, 229: «Все человеческие нормы... все предписания, распоряжения и обязанности, исполнение которых ожидается от человека, должны опираться на человеческую природу и природу вещи, для которой они предназначены, иначе они лишатся либо своего основания, либо содержания. Ничто, кроме „есть“ не оправдывает „должного“».

систему подготовки. Увидев, как мораль Калликла пострадала от того, что он не придавал значения геометрии во всем человеческом и божественном (Горгий, 508a; см. выше), мы не удивимся, найдя в математике тот предмет, который через идеи ведет к идее Блага самого по себе.

Однако мы забегаем вперед. Во-первых, из своих сравнений и аллегорий Платон делает практические выводы. Очевидно, никто из видевших свет не захочет возвращаться в пещеру, а вернувшийся будет беспомощно двигаться ощупью, пока его глаза не привыкнут к темноте, и, если его захотят испытать те, кто знает лишь тени и изображения справедливости, он будет выглядеть нелепо (Платон никогда об этом не забывает). Тем не менее управление нельзя препоручить другим, кто «не имеет единственной цели в жизни, к которой были бы устремлены все их действия, частные или общественные» (519c), когда просветленные просто отрывают себя от мира. Цель, повторяет Сократ, заключается в обеспечении счастья не просто единственному сословию, но всему обществу. «Наша» задача как основателей — в том, чтобы убедить лучшие умы, во-первых, совершить восхождение к высшему предмету знания и затем вернуться в пещеру, чтобы помочь пленникам и разделить с ними жизнь. Они не могут возражать против этого, будучи, в отличие от равных им в других государствах, в долгу перед полисом, который их воспитал наилучшим образом, чтобы философия соединилась с деятельностью. Поэтому они со своей стороны спустятся вниз. Как он говорит дальше, состоявшимся философам (которым будет уже за пятьдесят) будет дозволено посвятить остаток своей жизни философии, но, когда настанет их черед, ради полиса они временно взвалят на себя нежеланное бремя политики (540b). Однажды привыкнув к темноте, они будут видеть гораздо лучше остальных изображения и то, что они представляют, поскольку им введома истина о справедливости



и добродетели: наилучшее и самое мирное государство таково, что в нем не ведется борьба за власть, поскольку те, кому предназначено править, узнав лучшую жизнь, делают это не по желанию, но исключительно из чувства долга, сочетая знание хорошего правления с безразличием к политике и ее наградам.

Здесь чувствуется, что Платон дает нам возможность реально взглянуть на идеалы, положенные в основание его Академии. Он не верил в учреждение земного полиса, в котором «мы» как основатели, сочетая убеждение и принуждение, заставили бы философов стать вынужденными правителями, а те, в ком преобладают честолюбие или материальные запросы при незнании реального блага, молча соглашались бы с тем «правильным мнением», что им надлежит спокойно выполнять собственные задачи в качестве воинов или производителей, — более того, в полисе, который следует основать путем изгнания из уже существующего всех, кто старше десяти лет¹. Ему, по словам Сократа, было бы все-таки лучше, а если отталкиваться от философских допущений Платона, то не менее реально оставаться в качестве идеального образа гармонии, которая должна господствовать в полисе и (что более важно в силу названной предпосылки) в индивидуальных характерах. Для того чтобы побудить по крайней мере некоторые из существующих полисов следовать этим принципам, он планировал просветить немногих избранных в математике и платонической философии и ориентировать их не на личную узурпацию власти, но на завоевание доверия власть предержащих и работы в качестве их советников. В этом он преуспел², и вполне возможно, что изначально, вдохновленный Дионом,

¹ 540e–541a. Эта быстрая перемена ума по сравнению с его утверждением, что широкая публика от природы свободна от зависти и злобы и примет правление философа, как только поймет его натуру (499d–502c).

² Примеры см. выше.



он лелеял определенную надежду на то, что сам сыграет эту роль рядом с юным Дионисием. Однако это заведомо не говорит о том, что он ожидал, что Сиракузы воспроизведут государственное устройство, описанное в «Государстве».

11. ВЫСШЕЕ ОБРАЗОВАНИЕ СТРАЖЕЙ (VII.521C–541B)¹

11.1. Математика (до 531d)

Уже говорилось, что немногие из подающих надежды должны быть способны выдержать суровый академический курс подготовки к постижению Блага. Поскольку стражи должны быть специалистами в военном деле и государственном управлении, Сократ отмечает, во-первых, что они должны выбирать предметы, которые, имея практическое применение, побуждают ум к изучению умопостигаемого мира «*a priori* необходимых истин, то есть истин, независимых от чувственного опыта, которые не могут быть опровергнуты никаким опытом и должны быть всегда действительными» (Cross R. C., Woosley A. D., 255). Оба аспекта, по его словам, были исключены из описанного в книге III начального умственного и физического воспитания, которое было нацелено скорее на формирование характера, чем на приобретение знания (522a). Он начинает с арифметики (счет и вычисления, 522a–526c) с ее очевидной полезностью для военной и других обычных сфер применения. Все это, однако, вскоре отходит

¹ Cornford F. Mathematics and Dialectic in Rep. VI and VII // Mind, 1932 представляется мне единственным изложением, в котором образовательная программа Платона предстает связанной и понятной для современного ума. Однако не подлежит сомнению, что ее следует читать наряду с критикой Мёрфи в IPR (188ff.).



на второй план, поскольку его интересует именно неизменный и необходимый характер их существенно-го предмета — числа. Общий принцип заключается в том, что для стимуляции мышления в ходе обучения должны подниматься вопросы, на которые ощущение ответа не дает. Когда зрение говорит «это палец», то вопрос исчерпан (как, с позволения сказать, повторял Дж. Э. Мур), но на вопрос, «большой он или маленький», оно дает двусмысленный ответ, например, сообщает, что указательный палец и велик (по сравнению с мизинцем), и мал (по сравнению со средним). Аналогично осязание сообщает об одной и той же вещи, что она как твердая, так и мягкая, как легкая, так и тяжелая, и эти противоречия вызывают в уме вопрос: что же такое эти качества сами по себе, заставляя отличать самостоятельные умопостигаемые идеи от чувственных проявлений, вносящих в них путаницу. Изучение числа выдерживает этот экзамен, поскольку чувства сообщают нам, что одна и та же вещь как единична, так и множественна, тогда как математическая единица есть чистая единичность, притом что каждая единица в точности равна всем остальным, и то же самое справедливо для всех чисел¹. Данное исчисление, кроме его практической полезности, наводит философский ум на размышления о чистых числах в противоположность совокупностям зримых и осязаемых предметов. Он добавляет в порядке незначительных преимуществ, что те, кто в этом разбирается, в целом более умны и что это хорошая тренировка для всех.

Когда Сократ говорит, что наши глаза показывают нам одно и то же в качестве и единичного, и множественного, то Главкон сразу соглашается, и дальнейших объяснений не следует. Для Платона это могло означать как состоящее из многих частей, так и обладающее мно-

¹ Учитывая, что каждое число является только совокупностью единиц (πλήθος μονάδων). См.: *Adam J. Ad loc.*, II, 113.



жеством качеств. Кажущийся парадокс был разрешен учением об идеях и о том, что им причастно, и позже отвергнут Платоном как наивный или ребяческий¹. Отличие между числами и чувственными проявлениями в отношении равенства один-к-одному иллюстрируется в «Филебе» (56d), где Платон различает популярную и философскую арифметику на почве того, что обычный человек оперирует с неравноценными единицами, например коровами, среди которых не бывает совершенно одинаковых, тогда как арифметик-философ настаивает на том, что любая отдельно взятая единица должна считаться равной всякой другой из тысяч единиц².

Этот пассаж снова поднимает вопрос о математических сущностях, промежуточных между чувственными предметами и идеями и постулированных Платоном в качестве подобных идеям своей вечностью и неизменностью, но отличающихся тем, что любого из них может быть много. Казалось возможным, что Платон не имел их в виду как предметы *diapnoia* на схеме Разделенной Линии, но так было потому, что «сам по себе

¹ Парменид, 129 с; Филеб, 14с-d; Софист, 251b-с.

² Рансимен (PLE, 125) считает это абсурдом, поскольку «две коровы плюс две коровы равно четырем коровам — не менее истинно, чем $2 + 2 = 4$, или две математические единицы и две математические единицы составляют четыре математические единицы». Я затрудняюсь связать это с той мыслью Платона, что если все математические единицы равны между собой, то одна корова (если не рассматривать ее как математическую единицу, то есть философски) не равна ни одной другой корове. Говоря иначе, если два кубических дюйма прибавить к двум кубическим дюймам в умопостигаемом мире математики, то результат в точности удвоит исходный объем, но если две коровы прибавить к двум коровам в чувственном мире, то результат никогда в точности не удвоит общую массу. Мысль Платона, как в «Федоне», где он говорит, что никакие две «одинаковые» палки не являются в точности одинаковыми, служит для того, чтобы проиллюстрировать разницу между умопостигаемыми и чувственными сущностями.



треугольник» оказывался там уникальной идеей. Здесь принимается, что, хотя числа, подобно идеям, выступают предметом мышления, каждое из них существует во множестве. Точно так же математические сущности Платона описывал Аристотель. Говоря $3 + 3 = 6$, мы не подразумеваем ни идею трех (хотя *есть* идеи чисел, которым причастны отдельные числа)¹, поскольку невозможно прибавить идею к самой себе, ни группы, состоящие из трех физических объектов, которых может стать четыре, и в любом случае они не бывают совершенно идентичными, как все примеры числа 3. В отношении геометрических фигур данный момент столь же очевиден².

Того же принципа следует придерживаться при выборе других предметов, которые надо изучать как отрасли математики. Это планиметрия и стереометрия, астрономия и гармония. О стереометрии говорится,

¹ Ross W. D. PTL, xii. Ср: Федон, 101b9–c9.

² При обсуждении математических промежуточных сущностей в «Государстве» больше внимания уделялось разделенной Линии, чем данному месту, но они были отмечены здесь Адамом (II, 114f. и 159f.), Уэдбергом (PPM, 78f., 123f.) и Харди (SP, 6). Робинсон и Мёрфи не упоминают данный пассаж, но Робинсон (PED, 197) говорит, что «„математические сущности“ нигде не объясняются и не упоминаются в „Государстве“, а Мёрфи считает, что Платон еще четко не сформулировал учение о промежуточных сущностях (CQ, 1932, 100). Брентлинджер (Phron., 1963, 149), хотя и усматривает промежуточные сущности в Линии, соглашается со странным взглядом Робинсона, что в 526a, «хотя Платон вроде бы высказывается по поводу того, что можно было бы назвать „данными“ для теории промежуточных сущностей, он просто так и не идет дальше, и четко не излагает самой теории». Предположительно Брентлинджер перефразирует PED (192), где Робинсон осуждает «неверное истолкование по предположению», что бывает вполне оправдано в некоторых случаях, но довольно неуместно здесь. Когда Платон говорит, что «всякая «единица» равна любой другой «единице»», невозможно, чтобы он позабыл собственный основополагающий догмат о том, что всякая идея уникальна. Это много раз повторяется в данном диалоге, в частности, ср. кн. X, 597c–d.

что она еще неразвита, потому что в государстве ей не оказывается поддержки и не находится руководитель исследований¹. Дальше следует астрономия, понимаемая как изучение движения тел (solids). Несмотря на свою красоту и упорядоченность, небесные тела все равно принадлежат к несовершенному зримому царству, а их движениям неизбежно недостает точности, присущей царству реальности. В таком случае звезды следует рассматривать так, как геометр рассматривает фигуры, которые он чертит, — как чувственно воспринимаемые вспомогательные средства для открытия незримой математической истины². Гармония вводится наряду с одним из редких упоминаний Платоном собственно пифагорейцев, с которыми связано родственное исследование, требующее такого же подхода и также посвященное движениям, однако тем, что воспринимаются слухом, а не зрением. Пифагорейцы ищут свои

¹ «Одним словом, Афины поступили бы правильно, поощрив Академию, а в лице Платона и его коллег у них были бы готовые руководители исследований» (Cornford F. Mind, 1932, 174).

² (а) Такой пример приводит Симпликий (Cael., 488, 21). Платон, по его словам, поставил перед учениками проблему: какие неизменные и гармонично упорядоченные движения следует считать ответственными за [букв. 'поддерживают', διασφζειν] видимые движения планет? Попытку Академии ее решить можно найти у Аристотеля в «Метафизике» (Λ, гл. 8).

(б) То распространенное мнение, что Платон здесь призывает покончить с визуальным наблюдением, является ложным. Видимые звезды должны использоваться как модели (χρηστέον παραδείγμασι) реальности, и с этой целью настоящий астроном будет устремлять взгляд на (ἀποβλέπειν εἰς) их движения. Только после такого исследования правильно будет «оставить позади» (ἐάσασθαι) эти «прекраснейшие произведения Творца».

(в) Слова τὸ ὄν τὰχος и ἡ οὐσα βραδύτης в 529d не означают, что Платон помещает движение среди идей. В других местах он проводит четкое различие между воспринимаемым феноменом и его οὐσία (Кратил, 423d и другие места). Поднимая в «Софисте» (248eff.) вопрос о том, может ли и где может происходить движение в реальном мире, он подходит к этому под совершенно другим углом зрения.



числа только в слышимых созвучиях, но наши стражи должны пойти дальше них — к чисто математическим вопросам, касающимся самих чисел, выясняя, какие из них гармонируют друг с другом и почему¹. Пользу из этого можно извлечь, добавляет Платон, лишь применительно к поиску Блага и Красоты, и не иначе.

11.2. Диалектика (531d–535a)

Последний этап изучения математики состоит в раскрытии общих свойств ее различных отраслей и выяснении их взаимоотношений. Таким способом они сформируют правильную пропедевтику к диалектике, которая непосредственно нацелена на познание красоты и добра, потому что в этом разрезе они вскрывают основополагающую гармонию, пропорциональность и порядок космоса, которому на основании того древнего принципа, что подобное познается подобным, должна уподобиться душа философа (VI.500c–d). Математический порядок ведет к порядку ценностей, поскольку порядок (*kosmos*) сам по себе благ. Важность, придаваемая Платоном математике, помогающей окончательно ответить на вопрос, бывают ли вообще неизменные сущности, и тем самым подкрепляющей веру в непреходящий порядок идей, отмечалась выше.

Главкон теперь сгорает от нетерпения услышать столь же полное описание диалектики, как и математики, но в отношении ее предмета, идеи Блага, мы внезапно останавливаемся в шаге от конечной цели. Если бы Сократ попытался прямо сообщить им, что, по его

¹ Для примера *σύνφωνοι ἀριθμοί* можно взглянуть на числовую структуру мировой души в «Тимее», о чем см.: Cornford F. РС, 66ff. Об отношении Платона к пифагорейцам в связи с этим см. т. I, 381–385 и об открытии Пифагором числовой основы мелодии и влиянии этого на его философию — там же, 395–399. Его метод, как сетует Платон, был эмпирическим.



мнению, является истиной, а не выражать ее в уподоблениях, то они больше не смогли бы за ним следовать. Он может только напомнить им, что диалектика представлена финальной стадией восхождения из пещеры к солнечному свету, и назвать ее единственным исследованием, способным установить природу каждой отдельной вещи. Однако на самом деле он достаточно поведал о ее методах, чтобы стало ясно, что это усовершенствование знакомого сократического эленхоса, посредством которого определения, каждое из которых является улучшением предыдущего, подвергаются сомнению и отвергаются, пока не находится верное, как со справедливостью в обсуждаемом диалоге. Нам говорится, что она позволит будущим стражам «задавать вопросы и отвечать на них самым умным способом», а чтобы выделить и определить идею Блага, они должны, «как в бою, пробиваться через все опровержения (*elenchoi*), готовые в своих дискуссиях ориентироваться в качестве образца на реальность, а не на мнения». Одна лишь диалектика не довольствуется *hypotheses* (допущенными и непроверенными определениями), но «продолжает их отбрасывать, пока не достигнет несомненности первопринципа»¹.

Даже в самой глубокой философской части «Государства» Платон следует свободному течению живого разговора (обычный смысл *dialektikē*, см. выше), и это следует читать вместе с тем, что он говорил ранее (511b–c). Сократическая диалектика, часто практиковавшаяся на юношах, несведущих в высшей

¹ 535b–e. Данная интерпретация во многом обязана Cornford F. Mind, 1932, 181–183. Разумеется, смысл τὰς ὑποθέσεις ἀναίροισι широко обсуждался. См., напр.: Cross R. C., Woosley A. D., 246–249, Joseph H. W. B. K. and G., 53ff. Комментаторы в целом отождествляют эти ὑποθέσεις с таковыми математика, сравнивая 510c и 533c, но мы сейчас говорим о диалектике и ее ὑποθέσεις, которые по контексту должны быть предварительными определениями.



математике, вела от частных проявлений к идеям¹, но в этой высшей диалектике уже натренированный в математике ум, используя ее *hypotheses* как таковые, а не как первопринципы, имеет дело только с идеями, и, изучая их тем же самым способом, то есть намереваясь понять их взаимоотношения, как он ранее постигал связи между объектами различных отраслей математики (тоже умопостигаемыми реальностями, хотя и более низкого уровня), наконец добирается до самоудостоверяющего источника их существования и умопостигаемости — идеи Блага. Что она есть такое, Сократ не скажет. В реальной жизни он так ее и не нашел, а что касается Платона, то правду мы узнаем из Седьмого письма: предмет его наибольшей заботы нельзя облечь в слова. Он не открывается в самих дискуссиях, но после них внезапно рождается в душе, как свет, «засиявший от искры огня»².

11.3. Отбор и учебный план (535a–541b)

Предварительный отбор стражей был описан в книге II, а правящего сословия — в книге III. Теперь, в свете полной подготовки, предусмотренной для философов-правителей, их число совсем уменьшается. Их останется совсем немного, возможно, всего один (502b). Дополнительные качества очевидны: интеллектуальная выносливость, жажда преодолевать трудности обучения, выдающаяся память и страсть к истине. Во-первых, дополняются сведения о начальном образовании, приведенные в книгах II и III, поскольку основы математических знаний должны закладываться в детстве, однако не как принудительный предмет, но в форме игры,

¹ Она вела к εἶδη независимо от того, верил ли Сократ в их существование, отдельное от проявлений.

² [Пер. С. П. Кондратьева.] Письма, 7.341b–d. См. обсуждение выше.



потому что «насильственно внедренное в душу знание непрочно»¹. После первой стадии умственное образование заменяется на два-три года физическим («усталость и сон — враги учения», 537b), продолжающимся до двадцатилетнего возраста. Прошедшие этот этап посвящают следующие десять лет развитию усвоенных в детстве знаний² в синоптическом, согласованном ракурсе, что делает их подходящей пропедевтикой к диалектике — синоптическому постижению *par excellence*³. В тридцатилетнем возрасте лучшие из этой группы (проявившие себя на войне и в отношении других предписанных обязанностей наряду с учебой) приступают на пять лет к диалектике. Здесь Платон рисует тревожную картину вреда, наносимого характеру в результате посвящения в диалектику неподходящих людей и в слишком раннем возрасте. Выросшие в определенных верованиях о том, что правильно и хорошо, и столкнувшись с соблазном дурных привычек, они встречают людей, задающих им вопрос «Но что же *есть* правильность?», и опровергают все, что слышат в ответ, пока не убеждаются в том, что нет разницы между правильным и неправильным, присоединяются к скептикам и отбрасывают прочь дисциплину. Нужен зрелый, равно как и устойчивый ум, чтобы обрести проницательность в такого рода вещах и добраться до истины⁴.

¹ [Пер. А. Н. Егунова.] Таким образом, расширенный принцип образования вводится почти как отступление от темы и дальше не развивается. Элементарные математические игры, однако, описаны в «Законах» (7.819b–c). Какое-либо восхищение этими прогрессивными идеями Платона лучше несколько поумерить, если вспомнить «Государство» (424b–425b).

² Предположительно в основном математических, но при том что все комментаторы допускают, что имеется в виду только математика, выражение Платона τὰ... μαθημάτων παισὶν ἐν τῇ παιδείᾳ γενόμενα имеет более широкий смысл.

³ ὁ γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὐ (537c).

⁴ Любопытно, что Платон мог решительно осуждать знакомство молодежи с диалектикой, когда сам же приводил столь



Следующие пятнадцать лет им следует провести в Пещере, то есть занимать военные или гражданские должности, которые обеспечат практический опыт и проверят их способность переносить служебную суматоху. Только тогда те, кто выдержал испытание (потому что в пятидесятилетнем возрасте происходит окончательный отбор), ставятся лицом к лицу с Благом самим по себе, «поднимают взор своей души к источнику всего света и берут его за образец для упорядочения своей жизни и жизней государства и отдельных граждан». Отныне, как мы уже знаем, они будут распределять свое время между философией и государственной деятельностью. Сократ завершает написанием о том, что некоторыми из них будут женщины, далее повторяя свое утверждение об осуществимости этого плана, и подводит черту, невозмутимо подчеркнув, что начало новому обществу будет положено высылкой в деревню всех, кто старше десяти лет.

12. УПАДОК ГОСУДАРСТВА: НЕСОВЕРШЕННЫЕ ТИПЫ ОБЩЕСТВ И ИНДИВИДУУМОВ (543A–576B)

Почему государство неизбежно приходит в упадок. Теперь, после краткого резюме всего, что произошло с того момента в книге IV, когда Сократ решил, что закончил свое описание хорошего государства, но был разочарован Полемархом и Адимантом (445с, см. выше),

замечательные примеры, как именно этим и занимался Сократ. Если на то пошло, то ранние диалоги (особенно «Евтидем») показывают, что это можно делать правильно и неправильно. Возможно тем не менее, что его предостережение окажется не столь удивительным, если учесть, что, с его точки зрения, все кроме Сократа (уже ушедшего из жизни) занимались этим неправильно.



мы вернемся к поставленной проблеме. Она заключается в том, чтобы определить природу справедливости и несправедливости и установить, какой человек счастливее — справедливый или несправедливый. Поскольку было согласовано, что вначале они будут искать их на крупном масштабе государства, то возникла необходимость кроме хорошего государства исследовать также плохие, которые Сократ уже перечислил в количестве четырех. Хорошее государство он назвал аристократией («правление лучших»), или монархией, если для него найдется только один правитель-философ, а остальные, возвращаясь к предмету, он теперь называет тимократией, олигархией, демократией и тиранией. Каждое из них хуже предыдущего, и Платон изображает их в виде исторической последовательности вырождения по сравнению с первым, хорошим государством¹. Генетическую преемственность не стоит воспринимать буквально, исходя из того, что платоническое государство не существует в виде отправного пункта². После

¹ История о разных типах вырожденного строя и соответствующих им индивидуальных характерах по своему художественному реализму — вообще одна из лучших вещей, написанных Платоном. Она зачастую игнорировалась в пользу «философских» центральных книг, но недавно это упущение было восполнено Андерссоном в «Polis and Psyche» (ч. 5). Мой собственный краткий отчет был написан до прочтения этой книги.

² Поэтому здесь аргументация не требуется, однако см. замечания Баркера в РТРА (176–178). «Он дает логическую и *a priori* картину процесса разложения, предполагая, что мы начали с идеального Государства, совершенного продукта совершенного ума, и что деградация такого Государства начинается изнутри, а не волею случая или от внешнего толчка». Однако, как продолжает Баркер, «если [эти книги] и не являются историей, то они объясняют историю и показывают, почему история представляет собой фиксацию не совершенной „идеи“ государства, а ее различных и следующих одно за другим извращений». Аристотель, подобно некоторым современным авторам, допустил ошибку, критикуя процесс упадка так, словно он историчен, но тем не менее высказал несколько интересных мыслей (Политика, 1316a1–b27).



каждого строя он описывает индивидуальный тип, преобладание которого в государстве определяет характер последнего, хотя, как справедливо отмечает Хёрбер, «тот же самый акцент на индивидуумах с их характерными чертами пронизывает рассказ о происхождении каждого из худших государств»¹. Можно процитировать 544d–e: «Государства формируются характерами своих граждан, которые, так сказать, перевешивают и тянут за собой всех остальных. Таким образом, если есть пять типов государственного строя, то должно быть пять типов душевного склада среди отдельных людей».

Тимократия. Даже наилучшее государство не может существовать всегда, ведь таков универсальный закон, что все рожденное должно разрушиться². Поскольку, однако, его разрушение, как и его создание, является воображаемым, Платон развлекается педантичной теорией (возможно, во многом обязанной пифагорейцам, но Платон приписывает ее Музам) о некоем «евгеническом числе», выводимом посредством замысловатых математических построений, которые определенным образом связывают малый период человеческой беременности с таковым космического «Великого Года». Поскольку так определяется время, когда тело и ум находятся в наилучшем состоянии для произведения на свет потомства, то любая ошибка в этом

¹ Theme, 49. Хёрбер включил это в свою общую аргументацию в пользу того, что Платон пишет не столько как политический, сколько как этический теоретик.

² Противоречие, отмеченное Поппером (OS, 81) вслед за Адамом и состоящее в том, что совершенный полис приходит в упадок (ведь если он содержит зародыш собственного уничтожения, то *ipso facto* является несовершенным), не возникает, потому что Платон нигде не утверждает, что будь его полис основан на земле, то он был бы совершенен. Государство зависит от населяющих его индивидуумов, платоновское является лучшим из тех, которые можно придумать для людей как они есть, а большинство людей несовершенны (ср. выше).



плане будет означать, что брачные празднества проводятся в ненадлежащее время и дают менее ценное потомство с уже упомянутыми последствиями¹. К составу людей из серебра и золота примешиваются железо и бронза, привнося эгоистические вожеления в отношении личной собственности. Тех, кого это не коснулось, принуждают отписать землю и дома частным владельцам, и постепенно те, кем они раньше управляли как свободными людьми, их друзья и сторонники, обращаются в рабство. Несмотря на то что Платон называет такое общество *тимократией* и говорит, что им правят люди, в которых преобладает «энергическое» начало, в основном оно приводится в движение амбицией превосходства, и сильнее всего Платон подчеркивает алчность к деньгам и собственности как определяющий признак следующего (олигархического) полиса, для которого данный тип служит подножием². Он еще сохраняет черты первого полиса — уважение к авторитету, разделение функций, совместные трапезы, но не решается предоставлять должности специалистам,

¹ См. выше. Тот, кто заинтересовался «брачным числом», может начать с примечаний Ли и Корнфорда к их переводам *ad loc.* и перейти к впечатляющему приложению Адама к Rep. (II, 264–312). Ряд следующих ссылок можно найти у Фридлендера (Pl., I, 352, прим. 14) (де Стрикер сделал некоторые дополнения к Диесу в REG, 1950). Выводы Брамбо удачно обобщены Левинсоном в Defense, App. XI, 616ff. Как он, так и Поппер (OS, 81–83, 242–246) принимают Платона всерьез, хотя их итоговые оценки значительно отличаются. Можно также назвать *Ehrenfels F., von. Zur Deut. d. plat. «Hochzeitszahl»* // AGPh, 1962.

Данный пассаж интересен как предвосхищающий «Тимея» в том, что на обсуждение выносится закон $\gamma\epsilon\nu\omicron\mu\epsilon\nu\phi\ \lambda\alpha\nu\tau\ \phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ (ср. обращение к созданным богам в 41a и b), и в том, что космос называется $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu\ \gamma\epsilon\nu\eta\tau\acute{o}\nu$, божественным, но сотворенным.

² См., в частности, 548a. Определенная путаница связана с тем, что греч. $\tau\iota\mu\acute{\eta}$ означало материальную награду, а также чествование, и $\tau\iota\mu\eta\mu\alpha$ (подразумеваемое в 550d11) — это оценка имущества.



потому что их мудрость и целеустремленность ослабли. Их место занимают лица более простого, солдатского типа, чувствующие себя как дома на войне, а не в мирной обстановке, но теперь обладающие собственными домами и разделяющие тайную страсть к богатству.

Преобладающий в каждом обществе индивидуум, как и само общество, имеет персональную историю и характер. Все они реалистически представлены как сыновья своих предшественников, и, если получилась скорее драма, нежели философия, это ничуть не хуже. В другую эпоху Платон мог бы стать мастером новеллы. История тимократического человека может это засвидетельствовать даже в кратком пересказе или по крайней мере отослать читателя к оригиналу. Его отец — достойный мужчина, который, живя в плохо устроенном государстве, предпочитает спокойную жизнь всем хлопотам и тяжбам, связанным с поиском должностей и почета. Его сын слышит, как мать¹ жалуется на недостаток у мужа честолюбия и власти, из-за чего другие женщины смотрят на нее свысока: он мало заботится о деньгах и не постоит за себя ни перед соседями, ни в судах или Собрании, и, не будучи на самом деле неراضивым, он слишком занят своими мыслями, чтобы уделять жене достаточно внимания. По ее словам, он недостаточно мужественен, слишком беспечен и все такое, «что говорят в подобных случаях женщины». Даже слуги побуждают сына, когда он вырастает, проявлять больше характера, чем его отец, и жизненный опыт подтверждает урок. Любители спокойствия презираются как глупцы, а уважение вызывают те, кому до всего есть дело. В то же время он прислушивается к отцу, поощряющему в нем разумное начало, и разрывается надвое. Сам по себе неплохой человек, из-за плохого окру-

¹ Хотя Платон специально это не упоминает, очевидно, что тип женщины-стража и общность жен и детей исчезли бы при введении личной собственности и домов для правящего и воинского сословий.



жения он уступает второй из трех сил души, становясь заносчивым и честолюбивым. Будучи не чужд культуре, он тем не менее недостаточно образован, готов быть слушателем, но сам не отличается красноречием. Грубый с рабами и заискивающий перед вышестоящими, он склонен обосновывать свои претензии на должность достижениями в военном деле и гимнастике. В юности он презирал богатство, но становясь старше, одобряет его, поскольку в нем начинает преобладать низшая, алчная сторона натуры теперь, когда сложил полномочия ее естественный страж — разум, подкрепленный образованием. Именно такого человека и соответствующее общество афинянин Платон назвал спартанским типом (545a).

Олигархия¹ представляет собой такой строй, при котором власть основана на имущественном цензе, и она естественным путем возникает из тимократии по мере укрепления алчного начала. Социальный статус измеряется богатством, свирепствует зависть, а закон искажается ради прибыли. Богатые настроены против бедных, и единство государства утрачивается. Оно не способно себя защитить, поскольку властители не могут сражаться сами, хотя и опасаются вооружать народ. Отделение производительной и экономической деятельности от военной и государственной службы остается за бортом. Человек может распродать свою

¹ Более понятно называемая плутократией у Ксенофонта в «Воспоминаниях» (4.6.12) — пассаже, примечательном в том смысле, что он подводит сократическое основание под более идеосинкратическую классификацию. Сократ, говорит Ксенофонт, отличал монархию от тирании как правление посредством законов и с согласия народа от незаконного правления по прихоти властелина. Аристократия есть правление тех, кто выполняет требования установленного закона и обычая, плутократия требует имущественного ценза, а при демократии все могут быть избраны во власть.

собственность и жить на правах неимущего. Даже обладая богатством, многие были просто потребителями или бесполезными для улья трутнями. Олигархия полна попрошайек и преступников. Олигархический человек снова описывается в драматических терминах как сын раздавленного обществом тимократа, который мог потерять высокую должность, попасть под суд и конфискацию имущества, если не хуже. Наученный бедностью, сын тяжелыми трудами зарабатывает на жизнь и постепенно накапливает состояние. Ум и честолюбие теперь всецело подчинены алчности. Он становится подлым и лицемерным, сочетая поддержку честности на словах с тайными махинациями.

Демократия. Так мы добираемся до демократии, известной по Афинам¹ Платона, после очередных напоминаний о том, что целью описания происхождения и природы общественных систем остается распознавание соответствующих человеческих типов (555b и 557b). Олигархические правители, своей властью обязанные богатству, ничего не делают, чтобы обуздать расточительность молодого поколения. Напротив, они ее поощряют, ссужая деньги под большие проценты в залог имущества, чем, наконец, доводят молодых до ужасающей нищеты. Сами правители, ослепленные своим вожделением богатства, не замечают опасности положения и размягчаются в праздности и роскоши, пока до некоторых из поджарых, загорелых и голодных бедняков не доходит, что эти вырожденные на самом деле у них в руках. Отсюда происходят бунт и гражданская война, причем каждая сторона может прибегать к помощи других олигархических или демократических государств. Если побеждают бедняки, то они убивают

¹ Толковое резюме ее отличия от современной представительной демократии см.: Cornford F. Rep., 273, или Andersson T. J. Polis and Psyche, 180–183.



или изгоняют своих противников и устанавливают демократию с гражданскими правами для всех и возможностью любого быть избранным на должность, что, как правило, определяется жребием. На первый взгляд она вполне может показаться самым привлекательным из обществ, будучи украшена, так сказать, всевозможными характеристиками, «как прекрасное платье цветастым узором». Ее лозунги — это вольности и свобода слова, всякий поступает, как хочет, и она становится своего рода рынком (παντοπωλιον) государственных укладов, где каждый может выбрать тот, что ему по нраву¹. Никто никого не заставляет править или подчиняться правителям, сражаться за свою страну или соблюдать мир. Если вы хотите управлять или заседать в суде, никто не усомнится в вашем законном праве на это. Люди, приговоренные к смерти или изгнанию, никуда не деваются и разгуливают по улицам, как невидимки. Она совершенно терпима и снисходительна и не видит смысла в принципах, которыми мы очень гордились, утверждая, что хорошие от природы люди редки и должны с детства воспитываться в атмосфере красоты и праведности. Чтобы получить власть, достаточно, кто бы ты ни был, назваться другом народа. В итоге демократия оказывается «обществом приятного разнообразия, беспристрастно наделяющим своеобразным равенством и равных, и неравных».

Что в таком случае можно сказать о демократическом человеке? У скаредного представителя олигархии есть сын, выросший в обстановке подавления всех желаний, кроме тех, что необходимы для жизни и скорее прибыльны, а не затратны. Оказавшись в компа-

¹ Возможные трудности, связанные с данной идеей, обсуждаются в: Hoerber R. G. Theme, 55–57. На мой взгляд, Платон говорит не всерьез, учитывая, что демократия в его глазах вообще не является подлинной формой правления. При ее анархической вседозволенности любой человек может поступать так, словно живет при том строе, который ему по нраву.



нии бесшабашных трутней, он вкушает их мёд в виде наслаждений и всякого рода вольностей. Некоторое время преодолагает влияние семьи, и новые «демократические» желания изгоняются, но другие, подобные им, воспользовавшись недостатком его культуры и (подобно *demos* в государстве) опираясь на постороннюю помощь, вспыхивают с еще большей силой, что завершается захватом правительственной резиденции в его душе, оставленной ее подлинными защитниками — образованием, хорошими привычками и разумом. Стыд и самообладание также из нее изгоняются, и на их месте воцаряется хаос произвола и прихотей, бросая его из одного безумства в другое: сегодня — пьянство, завтра — одна вода, увлеченность изнурительными упражнениями, делячеством, политикой, даже каким-то подобием философии. Бесполезно ему говорить, что некоторые наслаждения лучше других: он не делает разницы. Все должны иметь равные права и равные шансы управлять его действиями, словно по жребию. Такую жизнь, беспорядочную и недисциплинированную, он называет вольной и счастливой. Общественная система гибнет, когда ее идеалы доводятся до крайностей: материальная выгода — в олигархии, свобода — в демократии. Народные вожди клеймят как олигархических мерзавцев любое правительство, вводящее какие-то ограничения, любой авторитет отвергается, а правители и подданные меняются местами. Тот же дух пропитывает частную жизнь. Отцы боятся сыновей, которые теряют к ним уважение, учителя боятся учеников. Молодежь подвергает все сомнению и спорит со старшими, которые с ними смешиваются¹ и подражают их фривольности, чтобы не прослыть деспотами

¹ Буквально «салятся вместе с ними», что наводит на мысль о «школьных советах» и «участии». Современное звучание чего-то из вышеупомянутого может вызвать подозрение, что я ретуширую Платона, но это не так. «Олигархические мерзавцы» — это перевод *μαροῦς τε καὶ ὀλιγαρχικοῦς*.



и не превратиться в изгоев. Разумеется, это сопровождается полной свободой и равенством в отношениях между полами. Наконец, граждане становятся настолько чувствительны к малейшему намеку на контроль, что попирают все законные и традиционные моральные принципы. Реакция неизбежна, и засеваются семена *тирании*¹.

Тирания. Происходит следующее. Демократии свойственны три главных подразделения. Существует группа праздных расточителей, самые активные и горластые из которых уговаривают Собрание в качестве демагогов, пока остальные шумно мешают выступать другим. Во-вторых, есть богачи, которых обирает первая компания². Третье подразделение — это масса *demos*, людей, едва сводящих концы с концами и не являющихся политиками, но совокупно в Собрании представляющих верховную власть. Демагоги осчастливливают их долей того, что получили с богатых. Когда последние защищаются, их клеймят как олигархов и постепенно вынуждают против воли стать действительно реакционными заговорщиками против *demos*, который вредит им больше из невежества, чем

¹ Греческий феномен *tyrannis* и *tyrannos* никоим образом не подразумевает все пороки, ассоциируемые с нашим словом «тирания» («В целом они [тираны] вносили большой вклад в обогащение и цивилизацию своих государств», OCD s. v.), которая исторически чаще являлась мостом между олигархией и демократией, а не результатом развития последней (хотя это и не обесценивает картину Платона, изображающую возвышение тирана в качестве защитника *demos* от олигархов). Ко времени Платона, однако, эти слова уже начали приобретать уничижительный смысл, как и применялись в отношении кровожадных «Тридцати тиранов» 404 г. до н. э. в Афинах.

² И те, и другие имеют деньги, как говорит Платон, но под богачами он подразумевает самых успешных из них (*οἱ κοσμιώτατοι φύσει*, 564e). Он мог иметь в виду их личные и финансовые услуги государству в форме «литургий»: хорегии, триерархии и так далее.

злобы¹. Перед лицом этой угрозы *demot* приветствует вождя, выступающего «народным заступником», и следует за ним, как стадо овец. Вскоре он вкушает крови в виде фальшивых обвинений, суда над оппонентом и его казни, а тем временем его враги по классовой войне пытаются его изгнать или убить. Тогда совершается неизбежный и решающий шаг к тирании: он требует себе охрану. Население ему охотно ее предоставляет, «враги народа» искореняются, и вот он — единственный диктатор. Вначале он улыбчив, утверждает, что он не тиран, и раздает стандартные обещания — такие как прощение долгов и передел земли. Но вскоре все меняется. Он провоцирует внешние войны, чтобы сделать свое лидерство незаменимым, держит народ в нищете и тяжелых трудах, чтобы он против него не злоумышлял, и избавляется от любых обвинителей, предавая их врагам. Его популярность падает, поэтому самые умные, мужественные и независимые из его прежних сторонников уничтожаются, пока он не остается без товарищей, с одной лишь бесполезной толпой, которая на самом деле его ненавидит. Его частную армию приходится увеличить за счет наемников и освобожденных рабов, и он идет на все, чтобы изыскать возможность им платить.

Обращаясь к характеру, который в любом обществе соответствует государственному тирану, Сократ находит в нем тот самый тип и образчик Несправедливого Человека, нужный для сравнения с портретом Справедливого. Его отец был не так уж плох, лучше его совратителей. Он бурно реагировал на скаредность собственного отца, но сердце его оставалось раздвоенным, и, по собственному мнению, он научился полу-

¹ Платон «скорее ненавидит демагога, нежели демос» (Barker E. РТРА, 183). Подобно хозяину корабля в известном сравнении (488а–489а), демос «сам по себе хорош, только немного глуховат, близорук и мало смылит в своем деле».

чать удовольствие от обоих сортов жизни, избегая как чрезмерной скупости, так и беззакония¹. Теперь у него самого есть сын — поначалу тоже раздваивающийся между неограниченной вседозволенностью и своего рода сдержанностью. Однако его страсти сильнее, и разумеется, он одержим самой низменной из них. Здесь Платон дальше детализирует свое деление вожделений (в 558d) на необходимые и излишние. Не все из последних на самом деле аморальны, и, несмотря на то что аморальные и скотские вожделения всем нам свойственны, в норме они подавляются законом, договором и нашей собственной рассудительностью, давая о себе знать только в снах об инцесте, жестокости, убийстве, каннибализме и любых других отвратительных вещах. Однако наихудшие типы преступников не имеют внутренней цензуры и переводят эти ужасные грезы в реальность. В таком человеке живет тиран, и его сознание попустительствует требованиям похоти. Исчерпав собственные и родительские ресурсы и продолжая безоглядно идти на поводу у своих пагубных склонностей, он прибегает к разбою и насилию. Несколько подобных натур в преимущественно законопослушном обществе не способны нанести большого вреда, но в прогнившем государстве именно такой тип добирается до вершины.

Замечания о несовершенных типах. В данном разделе описаны типы государственного строя, существовавшие во времена Платона и увиденные, разумеется, сквозь призму его неодобрения. Все они были ему знакомы, и в его описаниях, с одной стороны, более подробно разъясняются причины, по которым, как утверждает в Седьмом письме, он не считал возможным

¹ Здесь (572c–d) резюме Платона звучит, наверное, более благоприятно, чем первоначальная характеристика демократического человека.

сам принимать участие в политике, а с другой — уже объясняется, почему его собственные предложения по устройству государства, изложенные в предыдущих книгах, приняли именно такую форму. Кроме всего прочего, в них, несомненно, присутствует реакция на политическую обстановку того времени. Чтобы понять его систему общественных и индивидуальных характеристик и, возможно, предупредить неуместную критику, следует отметить несколько пунктов.

Государство в более крупном масштабе отражает характеры своих граждан: это принцип, на котором вся дискуссия строилась с самого начала. Но Платон не находится в плену нереалистичной системы взглядов, особенно когда имеет дело с нечистоплотностью политической жизни, как она есть. Существует три компонента личности, три основных типа характера соответственно тому, какой из компонентов преобладает, и три сословия в справедливом государстве, так что каждое из них может заниматься тем, к чему по природе пригодно. Следовало ожидать, что будет названо три вида государственного устройства, однако их пять и, соответственно, пять типов индивидуумов. Если быть придирчивым, то можно утверждать, что Платон непоследователен в своем рассказе о демократии, потому что она подразумевает захват власти низшим, вожделеющим рабочим сословием, которое по определению руководствуется исключительно телесными желаниями. Если они желают лишь есть, пить и предаваться телесным утехам, то нелогично допускать, что они могут стремиться к политической власти, амбиции по части которой являются признаком второго, энергичного сословия.

Первое, что следует при этом учесть, — это то, как разные общества и их представители перекликаются друг с другом, напоминая о том, что в каждом человеке присутствуют все три психологических начала. Правителям-тимократам свойственна не только энергия,



но и общая с олигархами любовь к деньгам (548a). Разум тимократа воспитан его отцом, а честолюбие и желания — другими, но господство остается за средней, амбициозной или энергической частью его натуры (550b). Несмотря на то что идеи Платона в «Государстве» можно счесть в какой-то мере абстрактными, а его систему — утопической, он, несомненно, считал, что имеет дело с человеческой природой и поведением. Аристотель отмечал, что образованный человек будет требовать точности только в той степени, которую допускает природа предмета. «Строитель и геометр не ищут одинаковой прямизны линии: одному она нужна только в той мере, в какой полезна в его работе, другой же намерен узнать ее сущность и какого рода это вещь»¹. В книге VIII, несмотря на свою метафизику, Платон скорее строитель, нежели математик, и его материал — человеческая природа — не допускает строгого деления на классы, характеризующиеся только одним типом поведения, даже несмотря на то что эта классификация является незаменимым основанием для исследования. Он придерживается однажды сказанного. *Есть* три элемента в душе, но каждый человек обладает и пользуется всеми тремя, даже если преобладает что-то одно. В этой системе координат возможна любого рода смесь и градация трех основных типов. Преимущественно вожделеющий тип не лишен амбиций, и никакой из двух низших типов также не лишен разума — признака, отличающего людей от животных. В справедливом человеке, как и в справедливом Государстве, господствует философское начало, и таково, согласно Платону, «естественное» положение вещей².

¹ Аристотель. Никомахова этика, 1094b23–25, 1098a29–31. Ср.: 1104a3.

² Ср. 444b: τοιοῦτου ὄντος φύσει, о рабском подчинении желания правящему началу. В том же предложении Платон говорит, что тем не менее они могут взбунтоваться и попытаться захватить власть.



В справедливом (гармоничном, упорядоченном, вполне соразмерном) государстве ни энергия, ни желание не стремятся к управлению, но, когда из-за ошибки в генетике его ткань ветшает и нарушается равновесие, возникают отклонения.

Энергичное, боевое сословие обладает безупречными добродетелями, соединяющими храбрость и драчливость с рыцарством, благородством и добротой. Если они ищут политической власти (хотя это может происходить, когда они вырождаются из-за неспособности сдерживать в своих душах жадность к материальным благам, 548a), то их действия объясняются в первую очередь честолюбием и стремлением к превосходству (548c). Их мотивация отличается от таковой третьего сословия. Эти получают свой шанс, когда приходят в упадок олигархи. Стремиться к власти их побуждает не здоровое честолюбие, но перспектива богатой добычи, оказавшейся в пределах их досягаемости (556d)¹, не делают они этого также пока олигархи умеряют их аппетиты, доводя до бедности. Оказавшись при власти, каждый пользуется новообретенной свободой, чтобы обеспечить себе жизнь в свое удовольствие. С точки зрения Платона, это вряд ли можно именовать государственным строем, и приписать такое поведение преимущественно вожделеющему сословию будет вполне уместно. Однако на самом деле алчный тип *par excellence* — это олигарх. Признаками демократии являются свобода, разнообразие, неустойчивость, прихотливость, потому что большинство ее граждан — демократии внутри себя, и Платон описал, что это означает: гармония справедливой *psyche* нарушена, отсутствует иерархия между ее началами, и каждому в свою очередь свойственно отсутствие запретов.

¹ Ср. также 581d: делец презирает высшие амбиции, если не может извлечь из них прибыль.



13. КАКОЙ ЧЕЛОВЕК СЧАСТЛИВЕЕ:
СПРАВЕДЛИВЫЙ
ИЛИ НЕСПРАВЕДЛИВЫЙ?
(576B–592B)

Наконец, мы готовы удовлетворить изначальный запрос Главкона и Адиманта, которые в книге II подвигли нас на эти титанические упражнения в психологии, политической теории и метафизике. Может ли справедливость быть привлекательна не только в силу внешних вознаграждений, которые сопутствуют ее репутации — в этом ли мире или ином, но в своем собственном качестве наилучшей вещи для справедливого человека как такового, даже если она ничего ему не дает, и его постигает ужасная, по общему мнению, участь?

Следующая далее дискуссия, по словам Неттлшипа (Lectures, 316), неудовлетворительна, поскольку каждый в конечном счете сам себе судья в отношении уровня своего сознания и ценности своей формы счастья по сравнению с другими. Платон, разумеется, не согласился бы, что суждение невежественного человека, даже по поводу собственного счастья, равноценно суждению философа, и утверждал бы, что, получив образование, невежда мог бы осознать ничтожность своего прежнего положения и то, как его можно расширить и обогатить. Но во всяком случае, как продолжает Неттлшип, в той ситуации, когда «спорщик практически уже заранее решил для себя вопрос, прежде чем вступить в спор, наш интерес заключается в том, чтобы выяснить принцип, на котором он основал свое суждение и критические каноны, которые он применяет». Платоновский принцип заключается в том, что умственное и моральное здоровье зависит от правильного соотношения, или гармонии, между различными началами *psyche*, так чтобы преобладала самая возвышенная из человеческих

страстей, а именно — к философии, а эмоции и желания удовлетворялись в объеме, не нарушающем благополучие целого. Это не подавление желания, но его переориентация¹. Вопросы добра и зла, справедливости и несправедливости касаются не просто взаимоотношений между людьми; в сущности, они есть внутренние, духовные состояния индивидуума, соответственно, здоровое и патологическое состояние *psyche*. С учетом этих предпосылок аргументы Пола или Калликла становятся неуместными, и вопрос о том, справедливость или несправедливость ведет к счастью, больше не вызывает сомнений².

Несчастье тиранического человека (576с–580с). Взяв для начала тиранического человека (то есть эталон несправедливого), Сократ приводит странный аргумент: каждый отдельный человеческий тип напоминает соответствующий государственный строй, и, если полис под тиранией поработен и несчастен, значит и человек тиранического типа поработен и несчастен. Это поистине сократический парадокс, который мы раньше встречали в «Горгии». Как можно тирана отождествлять с полисом, который он сам держит в рабстве? Разве он не волен делать что ему угодно: кого хочет — убивает, имеет доступ ко всему, что пожелает (Горгий, 466bff.)? Тогда ответ был основан на различении цели и средств, здесь — на учении о сложном строении души. Нам следует уяснить, что человек тиранического нрава не обязательно живет в полисе при тирании, собственной ли или чьей-то еще. Идея заключается в том, что сам он (его *psyche*) похож на этот полис. Подобно полису, угнетенному наихудшей раз-

¹ VI.485d; и в 586е говорится, что только будучи послушными разуму два низших начала могут поистине вкушать *свои собственные им удовольствия*.

² Я уже отмечал этот момент выше, но возможно, излишним будет его повторить.



новидностью властелина, человек пребывает во власти самой низшей, презренной части самого себя. Мы помним более ранний комментарий Сократа по поводу выражения «сам себе господин» (430e–431a): это было бы *prima facie* смешно, поскольку если бы человек был сам себе господином, то он должен быть сам себе рабом, но когда так говорят, то подразумевают, что каждый из нас имеет лучшую и худшую сторону, и «самообладание» означает господство лучшей стороны над худшей. В этом смысле тиранический человек, безусловно, несвободен, находясь полностью, безудержно под влиянием своих самых низменных страстей. Подобно полису, он «менее всего способен делать то, что пожелает» (577e, повторение пассажа из «Горгия»), он жалок (потому что всегда недоволен) и живет в постоянном страхе. Так бывает, когда он просто ведет жизнь психопата-преступника в упорядоченном обществе, но тем более если «на его беду, обстоятельства наделили его верховной властью» (578c). Рабовладелец не страшится своих рабов, поскольку общество его защищает. Тиран же оказывается в положении человека, который со своими домочадцами попал в необитаемую местность, где вокруг никого, кто мог бы прийти ему на помощь. Вскоре ему пришлось бы заискивать перед рабами, давать нелепые обещания и постоянно быть бдительным, чтобы остаться в живых. Таким образом, тирану отказано в свободе передвижения и других удовольствиях, доступных его подданным. В риторическом заключении Сократ объявляет фактического тирана неудовлетворенным, напуганным, недоверчивым, завистливым, одиноким и совершенно жалким, не считая внутренней рабской зависимости, в которую его ставит собственный неуравновешенный характер и которая обрекает тиранического в личном плане человека на убожество, хуже которого достается только фактическому тирану.

Счастливее всех — философ (580d–587b)¹. Главкон теперь без дальнейших затруднений готов согласиться с тем, что по степени доступного им счастья человеческие типы располагаются в порядке их появления: вначале философ-царь, способный управлять как собой, так и другими, затем тимократический, олигархический, демократический и тиранический характеры — и что такой порядок независим от их репутации и обстоятельств. Однако в отношении философа² Сократ настаивает на предъявлении дополнительных доказа-

¹ В последнее время велось много споров об отношении справедливости к счастью, вызванных статьей *Sachs D. A Fallacy in P's Rep. // PhR*, 1963, где Сократ уличался в том, что продемонстрировал только причины счастья платонически справедливого человека, когда его просили сделать это в отношении «вульгарно» справедливого человека. Ссылки на ответы Саксу можно найти в: *Aronson S. H. JNPh*, 1972, 383, прим. 2 или в *Kraut R. Exegesis*, 207, прим. 2 (самый последний из подключившихся к дискуссии). Сюда же относится вопрос о том, могут ли наряду с философами быть справедливыми энергичные или вожделецкие сословия. Р. У. Холл в «*P. and the Individual*» убедительно показывает, что в платоническом полисе это возможно. Они обладают внутренней справедливостью, так как благодаря своему согласию с порядком, который царит в государстве, они руководствуются своим разумом, даже не обладая знанием идей (см., в частности, с. 171, 175, 176, 184 его работы; Краут в *Exegesis* (216–222) аргументировал похожим образом, не ссылаясь на Холла). Почти одновременно Кросс и Вузли писали (с. 126): «То, что истинная справедливость является монополией философов, может выглядеть неожиданным заключением для Платона, но оно неизбежно». Фактически Платон предлагает два уровня справедливости, основанные на различии между *ἐπιείκεια* и *ὁρθὴ δόξα*. На высшем уровне справедлив только философ, так как он один знает, что есть справедливость; однако представители других сословий могут поступать справедливо благодаря правильному мнению, когда убеждены в преимуществах, которые дает преданность собственному им делу.

² Платон теперь называет его или «философом», или «царем» чаще, чем «справедливым человеком». Царь обозначает наилучшего правителя (может быть всего один, 502b, 540d), а тиран — худшего. Его идентичность справедливому или доброму человеку демонстрируется снова и снова.

тельств. Первое можно было бы назвать аргументом от включения. Спросите любого представителя трех основных психологических типов, какого рода жизнь самая счастливая, и каждый назовет свою собственную. Делец больше ценит свои доходы, чем славу или почести, если они не сопровождаются денежным вознаграждением; благородный честолобец считает чистую корысть вульгарной, а образованность, не приносящую славы, — легкомысленным вздором, тогда как философ находит для себя всю радость в поиске истины и смотрит на публичную жизнь и удовлетворение материальных потребностей как на прискорбную необходимость. Как же решить, что будет правильно? Несомненно, единственно допустимый критерий — это опыт плюс разум. Например, философу, как и всякому человеку, с детства были доступны стяжательские удовольствия и, как всякому успешному человеку, удовольствия, связанные с почетом, потому что почести оказываются мудрым¹, равно как храбрым и богатым. В таком случае его опыт *включает* в себя тот, который доступен им, и выходит за его пределы, тогда как они ничего не знают об удовольствии, получаемом от созерцания истины. Поэтому только он находится в ситуации, позволяющей сравнивать их соответствующие удовольствия, а что касается его компетентности в этом, то суждение и разум являются его особыми орудиями, в применении которых он натренирован в отличие от других. Поэтому и в том, и в другом отношении только он может авторитетно судить о достоинствах всех трех образов жизни (581c–583a).

К сожалению, Сократ добавляет еще одно доказательство — пространное, извилистое и покоящееся на довольно своеобразных предпосылках. Вкратце: есть

¹ Это может показаться странным замечанием, принимая во внимание то, что Сократ говорил в книге VI об отношении общества к философам, однако ср. 495c–d и выше.

удовольствия, удовлетворяющие потребность и более точно характеризующиеся как облегчение страдания (включая голод и жажду), и другие, не следующие за страданием и не вызывающие страдания, когда прекращается, например, удовольствие, получаемое от аромата¹. Первые не являются подлинными удовольствиями, но промежуточными состояниями, и любой, кто считает их настоящими удовольствиями, подобен человеку, преодолевшему половину подъема, но неспособному видеть дальше и считающему, что добрался до вершины; или же тому, кто, никогда не видав белого, противопоставляет черному серое. За этим (585b–c) следует основная предпосылка платонизма: вещи, которыми мы наполняем ум, и сам ум являются неизменными, вечными и более реальными, чем все материальное, — наряду с другой, которая дословно звучит так: «То, что наполняется тем, что более реально и само по себе является более реальным, на самом деле полнее, чем то, что наполняется тем, что менее реально и само по себе является менее реальным» (585d)². Затем нам го-

¹ В «Филебе» (51b) добавляются зрительные и слуховые удовольствия. Наиболее пронизательная критика удовольствий, требующих постоянного пополнения, уже была высказана в «Горгии» (492eff. и выше).

² Здесь и в 585b9 Джоунитт и Корнфорд передают *πληροῦται* как «удовлетворен (is satisfied)» («наполнен и удовлетворен (filled and satisfied)» — Шори, но «полнота» — Дэвис и Вон). Лучше придерживаться буквального смысла и исключить в данном случае психологический подтекст «удовлетворения», поскольку тем, что «менее реально и наполнено тем, что менее реально», может быть только тело (585b1 и d5), а не *ἐπιθυμητικόν* часть души, хотя она должна быть тем, что чувствует удовольствие или удовлетворение при пополнении запасов тела (*τὸ πληροῦσθαι... ἥδύ ἐστι*, 585d11). Поскольку Платон видоизменил психологию «Федона», он больше своих комментаторов заботится о том, чтобы избежать неопределенного выражения «телесные удовольствия». Они *αἱ διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τεύουσιν... ἡδοναί* (584c). «Значит, то, что заполняется более действительным и само более действительно, в самом деле заполняется больше, чем то, что за-



ворится, что приятно наполняться тем, что подходит человеку по природе, и далее следует, что удовлетворение и потому удовольствие, получаемое от питания ума, является более подлинным и устойчивым, чем то, что доставляет питание тела. Это суждение о реальности удовольствия в силу реальности или нереальности предмета, который его доставляет, не только неудовлетворительно (как указывают Кросс и Вузли, 267), но и настолько чуждо нашему образу мысли, что с трудом постижимо. Трудно также уловить смысл в том, что в наименовании удовольствия отказывается чувству, сопровождающему удовлетворение предшествующей нехватки на том основании, что нехватка подразумевает страдание, а удовлетворение всего лишь устраняет страдание, когда относительно интеллектуальных удовольствий тоже подчеркнуто говорится, что они восполняют нужду (585 b–c, d–e), хотя достигают вершины удовольствия¹.

Эти последние аргументы демонстрируют неожиданное, ненужное и, безусловно, неудачное развитие. Их ценность сомнительна, особенно учитывая, что никто не может судить о реальности или интенсивности удовольствий другим посредством стороннего критерия ценности. Философ может сказать, что ему доступно более высокое качество жизни, нежели слагостолубу, но он не может утверждать, что он наслаждается ею больше, когда наслаждение есть исключительно вопрос индивидуального предпочтения². И во всем этом совершенно нет необходимости, потому что, настаивая

полняется менее действительным и само менее действительно?» (пер. А. Н. Егунова).

¹ Только в «Филебе» (51e–52b) сделана та поправка, что хотя ученость приносит удовольствие посредством *πλήρωσις*, но соответствующая нехватка, в отличие от голода, безболезненна.

² См.: Cross R. C., Woozley A. D., 265f. Они сравнивают с Миллем, который использовал аргумент Платона от включения, но только как критерий качества.



на сравнении разных жизней в терминах удовольствия (ἡδονή), Сократ отвечает на вопрос, который ему вообще не был задан. В проблеме, столь выразительно поставленной перед ним в книге II Главконом и Адимантом, слово «удовольствие» ни разу не встречается. Там было предположено, что жизнь несправедливого человека лучше (ἀμείνων, 358с, 362с), что незаслуженная репутация справедливости приносит «много благ» (ἀγαθά, 363а и с) и что счастье (εὐδαιμονία) зависит от видимости (365с); от Сократа же требуется показать, какой из двух людей счастливее (361d). Это слово или его греческий эквивалент настолько многозначнее «удовольствия», что и Платон, и Аристотель использовали его как наименование для самодовлеющей цели человеческой жизни¹, и в то же время, когда Сократа спросили, считает ли он, что это высшее благо есть удовольствие, он лишь ответил: «Не кощунствуй!»² Однако здесь кульминационный пункт его ответа в том, чтобы назвать жизнь тирана самой неприятной, а жизнь философа — самой приятной (ἀνδρότατα... ἡδίστα, 587b). Я не знаю, почему Платон решил обернуть дело так³, опуская все ссылки на свои любимые концепции блага, пользы, счастья; однако выглядит так, словно вопрос о природе удовольствия уже волновал его ум, и он решил вынести его на обсуждение. В конце концов диалог является идеальной средой для опробования новых идей. Его более зрелые взгляды на удовольствие мы поищем в «Филебе», где некоторые высказанные здесь мысли повторяются и проясняются.

¹ Пир, 205а; ср. выше. По поводу Аристотеля см.: Никомахова этика, 1176а31–32.

² 509а, и ср. с аргументацией «Горгия» в целом. В «Филебе» (11d) задачей дискуссии называется обнаружение составляющих счастья, в ходе чего некоторые удовольствия полностью исключаются, а разрешенным отводится низшее место среди его составляющих.

³ Однако см. комментарии Кромби в EPD, I, 139–142.



Концовки и заключения (587b–592b). Сравнение завершается математической фантазией или измерением счастья, согласно которому философ-царь в 729 раз счастливее тирана¹, и наконец, Платон дополняет аргументацию еще одним из своих живописных уподоблений. Если человеческая *psuche* в «Федре», единство в разнообразии, представлена в форме возницы и коней, то здесь это смешанное создание, как в греческой мифологии (Сократ упоминает Скиллу, Кербера и Химеру). Возьми существо с головами всех видов животных, диких и домашних, которые оно может отрачивать по желанию, затем льва и еще человека; соедини их и придай тому, что получилось, человеческий облик, хотя на самом деле многоглавое чудовище — самое большое, а человек — самое малое. Несправедливость утверждает, что выгодно баловать чудовище и льва, а человека внутри нас — морить голодом и ослаблять; мы же утверждаем, что стоит развивать человека, с тем чтобы он мог растить чудовище, как хозяин свой скот, и взял в союзники льва, служа интересам всех и примиряя их друг с другом². В образность Платон вложил всю силу своего красноречия, но не сообщил нам ничего нового. Все это было в книге IV, кроме идентификации лучшего в человеческой природе с божественным³ и того, что мы узнали из «Федона».

Целью (заключает Сократ), с которой мы основали наше общество, было обеспечение того, чтобы как худшим, так и лучшим управлял кто-то один. Вот почему

¹ Возможно, понятнее всего это объясняет Неттлшип (с. 332). Затруднение Корнфорда, состоящее в том, что «не объясняется, почему девять следует возвести в куб» (Rep., 308), кажется, разрешается примечанием Бенсона к: *Nettleship R. L. L. c.*

² Чтобы завершить картину, следует добавить, что Платон отмечает ручной труд как то, что, возможно (в его поддержку можно отметить *ῥαυτ*), способствует росту чудовища (590c). Ср. III.395b–c, а о сократических истоках такого отношения см.: Т. III, 619f.

³ 589d1, e4, 590d4. Ср.: Федон, 80a.



править должен был лучший человек, сам руководимый изнутри божественным началом; не в ущерб другим, но потому, что для всех лучше подчиняться божественной мудрости, и лучше всего, чтобы управление исходило изнутри, а в отсутствие такой возможности — извне, «чтобы всем нам быть как можно более равными и дружными».

Человек разумный посвятит свою жизнь воспитанию правильных отношений внутри себя. Здоровье, богатство и почести он будет ценить соответственно их влиянию на свое внутреннее устройство, чтобы чрезмерное внимание чему-то из перечисленного не погубило его гармонию. «Значит, он не будет заниматься политикой?» — спросил Главкон. «Не в своем полисе, возможно, но будет — в полисе, к которому он поистине принадлежит». «Ты имеешь в виду тот, который мы основали в царстве слов, ведь я не думаю, что он существует где-либо на земле?» «Да, возможно, он возведен в небесах (*ouranos*) как образец для любого, кто хотел бы на него взглянуть, а взглянув, основал бы внутри себя. Существует ли он или будет когда-нибудь где-то существовать — не имеет значения: он единственный, в делах которого этот человек может принять участие».

Так заканчивается сага о Справедливом Государстве. Слово *ouranos*, обычно переводимое как «небеса», не имеет, по замечанию Корнфорда, отношения к христианскому Небу, хотя это нечто большее, нежели «видимый порядок Вселенной». Именно его традиционная роль обители богов подсказала такие метафорические представления, как местообитание (непространственных) идей «за пределами небес» и характеристика человека на основании бессмертной части души как «существа не земного, но небесного» (Тимей, 90а). В то же время они, несомненно, включали в себя видимый космос. Для Платона, как и для Аддисона, «обширный небесный свод в вышине» и «все планеты в сво-



ем круговращении» своим порядком и красотой (τάξις и κόσμος) провозглашают, что мир является произведением божественного Ума. Таков главный урок «Тимея», и здесь, в книге VII (530a), небесные тела являются «прекраснейшим созданием Творца». Этот пассаж напоминает о том, что, хотя ни один из видимых объектов или их движений не может быть совершенным, их изучение является частью образования, позволяющего уму философа восходить к вечным и совершенным реальностям, «через созерцание которых он сам становится божественным и упорядоченным, насколько это возможно человеку» (500c). Это идеи, выстроенные под началом идеи Блага. Справедливый полис, описанный Платоном, не есть идея, но, подобно звездам, лучший в своем роде, который вообще мог быть реализован в соответствующем ему материале: той смеси твари и божества, какой выступает человеческая природа.

Замечание о кн. IX и X. Последняя часть книги IX сурово испытывает терпение читателя. Характеристика последовательно ухудшающихся типов общества и индивидуума является реалистическим шедевром, в котором любая эпоха — и, несомненно, наша собственная тоже — не может не узнать свои черты; однако остальное необоснованно затянуто, повторяя на разные лады то, что уже было сказано, и некоторым из аргументов недостает как существенности, так и убедительности. В свою очередь это компенсируется трогательной правдивостью финала, который современному читателю может вполне показаться прекрасным финалом всего произведения. Возобновление атаки на искусство, с которой начинается книга X, выглядит не к месту, и обычно на нее ссылаются как на своего рода приложение (Кромби называет это кодой), а вторая часть книги, посвященная наградам за добродетель, вставляется без перехода и, как отмечается, демонстрирует признаки

незавершенности¹. Однако эти две части неравноценны. Первая может вполне показаться независимой и выпавшей из контекста: у самого Платона были достаточные философские причины, чтобы приберечь ее напоследок², но возможно, что на этот раз его философские и литературные цели оказались не в ладах друг с другом. Однако увенчать свою аргументацию великим *mythos*, в котором *poios* обретает крылья и воспаряет за пределы ограничений *logos* в область религиозной веры, чтобы завершить свою экспозицию истинной природы праведного и нечестивого человека откровением участи, ожидающей каждого из них, — вне всякого сомнения, было его намерением с самого начала. Это необходимый кульминационный момент, а его последние слова представляют собой не менее подходящее заключение всего произведения, чем высказанные в конце книги IX.

14. ВРАЖДА МЕЖДУ ФИЛОСОФИЕЙ И ПОЭЗИЕЙ (X.595A–608B)³

«Велик выбор, Главкон, более велик, чем мы думаем, между тем, чтобы становиться добрым человеком или плохим; так что ни почести, ни богатство, ни

¹ *Nettleship R. L.*, 355.

² Завершая свою первую критику поэзии в книге III (392c), он говорит, что мы не сможем засвидетельствовать ее губительное влияние на человеческий характер и жизнь, пока не решим главный вопрос истинной природы и следствий справедливости и несправедливости; и вот в 595a он отмечает, что необходимость удалить подражательную поэзию из полиса очевиднее теперь, когда выделены разные формы души.

³ «Давайте добавим, дабы не навлечь на себя обвинения в черствости и бескультурии, что вражда между философией и поэзией существует испокон веков» (607b).

политическая власть — ни даже поэзия — не должны нас волновать так, чтобы мы игнорировали справедливость и добродетель в целом» (608b).

*14.1. Аргумент от уровней реальности
(595a–602b)*

Платон адресует свою критику тому, что называет подражательной поэзией, не ограничиваясь здесь драмой, но включая эпiku и даже лирику (607a). Фактически здесь он не использует этот эпитет абсолютно в том же смысле, что и в книге III. Там он указывал на формальное различие между драматическим и повествовательным стихом. Здесь он включает всю поэзию, которая представляет или описывает действия и события в природном мире¹. Там его основное возражение состояло в том, что наши характеры уподобляются роли, которую мы играем или исполнение которой другими доставляет нам зрительное и слуховое удовольствие, и что темы поэзии являются недостойными. Здесь он начинает с более философского возражения, основанного на учении об идеях, которое различает три онтологических уровня: идею, ее несовершенные копии в физическом мире и их художественные копии или изображения. Ремесленники делают множество кроватей, но каждая представляет собой попытку достичь одной единственной цели, то есть, в терминах Платона, воспроизвести в материале совершенную идею кровати². Кровати бывают разной формы, размеров

¹ Относительно спора по поводу того, искажает ли здесь Платон утверждавшееся им в книге III, см.: Tate J. // CQ, 1928, Cross R. C., Woosley A. D., 277–281. В целом вопрос трактовки Платоном поэзии в «Государстве» рассматривается во второй статье Тейта (CQ, 1932) и в Grube G. M. A. PT, 182–94.

² Ср.: «Кратил» (389a), где идея ткацкого челнока характеризуется как «то, что по природе годится для выполнения работы



и удобства, они изготавливаются и разрушаются, как типичные обитатели мира становления, не вполне реального. На третьем месте художник, способный изобразить кровать, передав только ее внешний вид, каким он предстает лишь под одним углом. Никто не назвал бы ее реальной кроватью, равно как и остов кровати из железа и дерева нереален по сравнению с идеей¹. Аналогично поэт-подражатель является только создателем изображений, далеких от реальности.

Далее, художник мог бы реалистически изобразить, скажем, сапожника за работой при полном непонимании его ремесла, и то же самое делают поэты, хотя их почитатели наивно полагают, что, поскольку они изображают работу ремесленников, военачальников, жрецов и людей, поступающих хорошо или дурно, значит они и сами должны быть опытными мастерами и авторитетами в религии и морали². Если бы Гомер и Гесиод могли владеть всем этим знанием, то они вряд ли остались бы бродячими певцами, но добились бы

челнока», и говорится, что при необходимости замены сломанного челнока мастер, который его изготавливает, в качестве модели использует не сломанный челнок, а его идею.

¹ С дополнительной ссылкой на дискуссию на с. 494ff. не должно оставаться сомнения в том, что Платон не видел разницы между двумя смыслами «быть реальным»: быть реальной (ἀληθής, 596e9) кроватью и быть реальным в отличие от несуществующего или наполовину существующего. К сожалению, его собственные слова практически непереводаемы ни одной современной идиомой. 597a, переданное насколько возможно буквально, звучит так: «Разве ты только что не сказал, что производитель кроватей не делает идею, о которой мы утверждаем, что она есть кровать по своей сути (ὁ δὲ φάμεν εἶναι ὃ ἐστὶ κλῖνῃ), но разнovidность кровати?» «Да». «В таком случае, если он не производит то, что она есть, значит он не производит то, что *есть*, но нечто напоминающее то, что есть. Если бы кому-то надо было сказать, что работа есть совершенно *сущая* (ὄν), тот сказал бы неправду». Несомненно, дух Парменида было трудно изгнать.

² Безусловно, так оно и было. Ср.: Ион, 537aff. и выше.



почетного места в качестве законодателей, реформаторов, стратегов, основоположников образа жизни, как Пифагор, или проводников практического мышления, как софисты.

Опять-таки возьмите три процесса: использование, производство и изображение. Художник копирует облик, скажем, удила и уздечки, не понимая секретов их изготовления и применения. Шорник обладает «правильным мнением» относительно того, как изготовить упряжь, потому что получает указания от наездника. Только последний как пользователь *знает*, когда они годятся для его цели. При этом (старый добрый сократический афоризм, см. выше) совершенство и красота всего — орудия, живого существа или действия — заключается в его пригодности для исполнения своей надлежащей функции. Читая это в свете ранних книг, мы видим, что в своей ограниченной сфере пользователь орудия является аналогом философа-царя. Он обладает непосредственным знанием о достоинствах и недостатках инструмента (601d) и, следовательно, о том, каким должен быть совершенный инструмент, поскольку знает, для какого дела он предназначен. Производитель обладает правильным мнением о лучшем способе обработки своего материала, подобно тому как вторую категорию стражей философы просветили относительно правильного мнения по вопросам закона и морали. Подражатель ничего не знает о реальной полезности или негодности того, что он изображает, но пишет, как невежда для столь же невежественной аудитории.

В таком случае львиная доля существующей поэзии не будет дозволена в платоническом государстве. Как указал Грубе, это неудивительно, как и в отношении существующих государственных деятелей и ораторов. Но подобно тому как есть истинная государственная мудрость и риторика, так же есть истинная поэзия, и критерий для обоих одинаков: они должны произрастать



из знания *сущности* своего предмета, *истины* о своей теме. Тогда *mimesis*, в отличие от распространенного в Греции того времени, будет непосредственно отражать реальность, как это делает философский *mimesis* (500е), а не передавать ее из третьих рук. Тейт (CQ, 1932, 163f.) обратил внимание на строгое различие, проведенное в «Софисте» (267b–d) между *mimesis* на основе знания и без него, с особой ссылкой на мораль. «Многие, не обладая знанием справедливости, но своего рода верой (*doxa*), изо всех сил пытаются создать видимость, что им присуще то, во что они верят... подражая этому в поступках и на словах... Следовательно, мы должны отличать обладающего знанием подражателя от такого, кто им не обладает». Невежественного подражателя Платон именует «доксомимом».

Таким образом, истинный поэт, как и следовало ожидать, превращается в философа¹, и, прежде чем критиковать отношение Платона к искусству, следует удостовериться в том, что именно критикуется. Теория о том, что поэма о влюбленном должна передавать не столько индивидуальные и преходящие переживания, сколько сущность того, что значит любить, а пейзаж — не содержать топографическую информацию, а воспроизводить через посредство природы миг прозрения художника относительно чего-то вечного и божественного, заслуживает уважения. Возможно, нас разочаровывает, когда, обратившись к актуальным примерам, мы узнаем, что единственные формы поэзии, которые разрешил бы Платон, — это гимны богам и панегирики достойным людям, но по крайней мере это не заслуживает иногда выдвигаемого логического возражения.

¹ В 597e7 поэт-подражатель (трагик) противопоставляется царю, который видит истину. В завершение этих комментариев см.: Friedländer P. Pl., I, 119 с прим., Wilamowitz U., von. Pl., I, 479, Dodds E. R. Gorg., 322, Flashar H. Der Dial. Ion, 107. Когда Коллингвуд приписывает Платону целостную «философию искусства» (Mind, 1925), большинство с этим не согласно.

Утверждается, что такие произведения, поскольку они должны повествовать о деяниях богов и героев, будут столь же подражательными, как и запрещенные жанры, однако это не так. Они не будут воспроизводить просто связанные с ними ошибочные верования (те, что широко представлены в книгах II и III), но, сочиненные со знанием, поведают истину.

На удивление, яснее всего данная мысль Платона была выражена Аристотелем в те дни, когда он еще оставался платоником. В следующем пассаже его «Протрептика» и легко, и законно то, что он говорит о философе как государственном деятеле, переносится на поэта, не являющегося подражателем (в уничижительном смысле, подразумеваемом здесь Платоном). Аристотель утверждает, что теоретическая мудрость в высшем смысле полезна в практической жизни¹:

Остальные искусства черпают свои средства и свое наиточнейшее рассуждение не из первичных реальностей как таковых, грубо приближаясь к знанию, но из вторых или третьих рук, а то и дальше, основывая свои аргументы на опыте. Только философ копирует прямо с реальностей, поскольку он видит именно реальности, а не подражания им... Если кто-то берет за образец для своего законодательства и действий законы и действия других — Спарты, или Крита, или кого угодно, — значит из него не получится хороший или серьезный законодатель. Подражание чему-то дурному не может быть хорошим, равно как и подражание чему-то не божественному и преходящему не может быть бессмертным. Только законы философа имеют прочное основание, а его действия правильны и благи, поскольку он один выстраивает свою жизнь по образу реальности и божественного.

¹ *Arist. ap. Iambi. Protr.*, 10, 55 Pistelli; фр. 13 Ross W. D. Этот союз теоретического и практического следовало отбросить вместе с верой в трансцендентные моральные идеи. Ср. ссылки на «Никомахову этику» выше. Еще не пришло время аргументировать против тех, кто отрицает его платонизм в «Протрептике».



*Три кровати и учение об идеях: (i) Границы учения*¹. Привлекательная черта платоновского Сократа (и, несомненно, реального), по поводу которой Адимант подтрунивал над ним в 487е, — это его любовь к конкретной иллюстрации и образности. При этом, когда он вводит что-либо в качестве иллюстрации, имея в виду что-то другое (в данном случае — недостатки поэта-подражателя), было бы нечестно докапываться до каждой детали. Кровати делают трехслойную онтологию Платона предельно ясной: идеальная (то есть реальная) кровать, изготовленная Богом, материальная кровать, изготовленная плотником, и ее рисунок, сделанный художником. Это все, для чего они здесь упоминаются², и мы не должны на основании данного пассажа делать вывод, что Платон верил в трансцендентные идеи рукотворных предметов. Например, относительно идей ясно одно, что никто — ни Бог, ни человек — их не создавал, поскольку они вечные и нетварные. В космогонии «Тимея» они существуют в качестве модели для божественного Творца при конструировании космоса. Также и ремесленник не является философом, работающим с непосредственным знанием идей³. Он обладает «правильным мнением» (602а).

¹ Подробнее см.: Ross W. D. РТИ, XI и работы Робена и Черниса, на которые он ссылается.

² Мысль, высказанная Проклом: in Tim, 104F (I, 344 Diehl). Адам (II, 387) с этим не согласен.

³ Верил ли Платон в идеи искусственных предметов — вопрос спорный, и их существование вроде бы обсуждалось в Академии. Аристотель ссылается на это несколько раз, но, как говорит Чернис (АСРА, 241, где он собрал свидетельства), существующие сочинения Платона в этом смысле не обеспечивают определенных и недвусмысленных свидетельств. В «Законах» (965b–c) он говорит, что наилучший мастер будет смотреть за пределы τὰ πολλὰ на τὸ ἐν и πρὸς μίαν ἰδέαν. Здесь, однако, он также только иллюстрирует ту мысль, что стражи должны так действовать в плане моральных идей, или добродетелей. Одно место, где σκευαστά несомненно отнесено к частным проявлениям, для которых существуют идеи, — это Письма (VII.342d), по поводу чего см.



Данный пассаж вновь подчеркивает именно то, что идея (и это так же применимо к имманентным формам Аристотеля, как и к самостоятельным идеям Платона¹) — это телеологическое понятие. Несмотря на то что плотник — это не философ, обладающий знанием идей, у него есть некоторое представление о том, как должна выглядеть совершенная кровать, потому что он знает, для чего она служит. Будь такая возможность, он сделал бы ее пригодной для отдыха и сна, как в этом заверяют рекламщики², и цель, столь явно выраженная в искусственных изделиях, должна была настойчиво подталкивать Платона к тому, чтобы постулировать ее в качестве идеи. Тот факт, что понятия идеи и телеологии неразрывны, позволил утверждать, что Сократ был прав, когда в «Пармениде» отрицал идеи для волос, грязи (или глины) и почвы. Здесь есть интересный нюанс. Разве волосы не служат никакой цели, равно как грязь и глина, из которых делаются кирпичи, а также в них спасается от жары скот? И наоборот, разве

замечание Блака. С другой стороны, образная система Пещеры в кн. VII предполагает, что *οκεανός* находится на более низком уровне реальности, чем *φύσις*. По поводу 514b и 532b—с см. у Адама. То, что Платон столкнулся с трудностями при прояснении этого момента, — неудивительно, и в последний период, в «Законах X» (где и то, и другое является продуктом *νόμος*), рассматривая отношение между природой и искусством, он склонялся к тому, чтобы их объединить. Когда в «Пармениде» (130b—d) поднимается в целом вопрос о протяженности мира идей, искусственные предметы не упоминаются.

¹ В силу того что телеология с большей очевидностью присутствует в искусстве, чем в природе, Аристотель часто использует в качестве аналогии *τέχνη*, и в «Физике» (2, гл. 8), эту процедуру он оправдывает на том основании, что природа не в меньшей степени осуществляет цель.

² Фактически *κλῖναι*, которые в 596b Платон ассоциирует с *τράπεζαι*, хотя и переводятся всегда как «кровати», но их вполне уверенно можно считать кушетками, на которых возлежат во время еды (ср.: Аристотель. Ach., 1090). Однако это не столь важно.



Треугольность (несомненная идея) воплощает какую-то цель? Возможно, с нашей точки зрения — нет, однако для Платона — да, а именно в том смысле, что она или любая другая идея есть совершенство, к которому «стремятся» все частные проявления¹.

По поводу границ мира идей важное утверждение высказано, по-видимому, в 596a: «...думаю, что обычно мы допускаем наличие отдельной идеи для каждой совокупности, которую называем одним и тем же именем»². Такая формулировка ставит существование вечной идеи в зависимость от произвольного словоупотребления, что, с платонической точки зрения, абсурдно. Для Платона виды, или классы (*eidē*), к которым относятся частные проявления, объективно обусловлены их природой (*eidē* или *physeis*); им-то и соответствуют вечные идеи (также *eidē*). Вещи получают свои имена от идей, которым они причастны (Федон, 102b). Выражение здесь звучит очень естественно, однако в свете других мест должно читаться как указание на частные проявления, которые *правильно* группируются под одним и тем же универсальным именем. «Мы» — это Платон и его единомышленники. В «Федре» (265e; с. 428, выше), он настаивает на том, что на классы следует делить «по естественным сочленениям», и в «Политике» (262a–e) возражает против отделения части рода, которая не обладает истинным *eidos*. Как примеры он приводит, во-первых, греческую привычку деления человечества на греков и чужестранцев, хотя последний термин объединяет великое множество народов, не связанных языком или чем-то еще, а во-вторых — число. Любой мог бы произвольно отделить число 10 000 от всех остальных,

¹ βούλεται εἶναι (Федон, 74d), ὁρέγεται (75a), προθυμεῖται (75c). Я не могу припомнить, у кого прочитал утверждение о Сократе в «Пармениде».

² [Пер. А. Н. Егунова] «...для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем, мы обычно устанавливаем только один определенный вид. Понимаешь?».



дать остальным имя и совокупно называть их отдельным классом просто *потому*, что теперь у него есть имя. С другой стороны, нечетные и четные — это действительно отдельные виды (*eidē*) рода «число»¹. В «Кратиле» (387b–d) Сократ предостерегает Гермогена, что «если человек говорит о вещах так, как предусмотрено природой о них говорить и с применением соответствующего средства [*sc.* имени], то его действие, то есть его речь, чего-то достигнет. В противном случае он впадет в заблуждение, и его действие сведется на нет». Назначение имен в том, чтобы классифицировать в соответствии с сущностью (388b–c), а это не получится, если все объединенное под общим именем не имеет одного и того же *eidos*.

(ii) *Уникальность идеи*. В 597c–d Сократ говорит, что Бог, пожелав быть реальным создателем реальной кровати, сделал только одну, поскольку если бы он сделал вторую, то появилась бы другая, идеей которой обладали бы обе первые, и новая была бы по своей сущности Кроватью, или «тем, что есть кровать» (персонификация здесь сходит на нет, поскольку уникальная идея, или сущностная кровать, «появилась» или «выскочила» (ἀναφανείη) бы помимо какого-либо участия или волеизъявления со стороны Бога). Признаюсь, что не вижу здесь ни следа различия в уме Платона между *бытием*

¹ Если бы Платон действительно сказал, что идеи существуют только у природных объектов (ὁλοῦσα φύσει, Аристотель. Метафизика, 1070a18, по поводу чего см.: *Bluck R. S. CR*, 1947, 75f.), то он бы вполне мог использовать φύσει в смысле ἡ πέφυκεν в «Федре» (265e). Так в: *Ross W. D. PTI*, 174. В 1078b30–34 Аристотель говорит, что, гипотезируя универсальные классы или идеи, определения которых искал Сократ, «у платоников получилось (συνέβαινεν αὐτοῖς), так сказать (σχεδόν) посредством того же самого довода, что существуют идеи всего, о чем говорится во всеобщем смысле». На мой взгляд, это означает, что они придерживались данной позиции логически, а не утверждали ее сознательно.



и обладанием идеей¹ в том смысле, что идея не обладает свойством (не характеризуется посредством не-го) отдельных проявлений, которые, как он говорит, ей причастны. Напротив, она манифестирует его в совершенстве, она «есть» то, чем они «становятся». Как в противном случае о частных проявлениях можно было бы говорить, что они подражают идеям или что идеи есть образцы и модели (*παράδειγμα*)? Главным образом, однако, проблема здесь в понимании греческого языка. «Вид», или «идея» (*idea, eidos*), кровати вряд ли может не быть подобен кровати, как и не может «то, что есть кровать» (597a2, с9) и «кровать, которая существует в природе» (или «реальности», 597b5–6), не иметь свойств кровати². Конечно, в целом идея вечной, невидимой, но умопостигаемой кровати звучит бессмысленно. Можно симпатизировать тому заблуждению, что справедливость (или «Справедливое») является справедливой, но вряд ли то же самое можно сказать о некоей «кроватности», для которой у нас даже нет слова. Мы возвращаемся к тому, что в данном контексте это всего лишь иллюстрация. Независимо от его соображений по поводу идей искусственных предметов Платона интересует подражание «человеческим делам в плане добродетели и порока, а также

¹ Так настойчиво утверждаемого Чернисом в AJP (1957, 259f.), поддержанного Стрэнгом (Strang) в Plato I (ed. G. Vlastos), 192f. Ср.: Wedberg A. PPM, 41, прим. 18, и по поводу самопредикации идей см. также выше. Кромби (EPD, II, 268) видит здесь логический момент: Сократ говорит «немного нескладно», что идея есть универсалия. Может быть больше одного проявления, но логически невозможно, чтобы их общая природа имела множественное число. Это резонно, однако, если бы Платон мог принять такое понижение в статусе для тех самостоятельных, совершенных и неизменных Сущностей, то избежал бы многих затруднений, которые создавало для него его учение.

² Во всяком случае, что можно было бы поделаться со словами ἡς... τὸ εἶδος в 597c8? Несомненно, высшая идея имеет идею в противоположность заключению Черниса и Стрэнга.



божественному» (598e). Значение придается моральным идеям.

Данный пассаж иногда ставится в связь с так называемым (после Аристотеля) аргументом от «третьего человека» в «Пармениде». На самом деле существуют три в чем-то похожих друг на друга аргумента, что можно разъяснить посредством сравнения.

(1) «Тимей» (31a4). Идея рода (в данном случае «живое существо») должна содержать идеи всех относящихся к ней видов. Если бы их было две, то каждая охватывала бы только соответствующие ей виды, поэтому должна была бы существовать более всеобъемлющая идея, включающая обе вместе с относящимися к ним видами. Они были бы подобны идеям позвоночных и беспозвоночных, когда и те, и другие содержат большое число видов, но не все.

(2) «Государство» (597c). Это указывает на специфическую идею, не подлежащую дальнейшему членению. Все примеры идеи обязаны своим качеством причастности совершенной идее самой по себе: например кровати — своей причастности идее кровати. Двух таких идей быть не может, потому что они в свою очередь могли бы обладать общим качеством, будучи причастны природе высшей, единственной идеи. Под всем этим (как я полагаю) Платон подразумевает, хотя и не высказывает, следующее: множественность с необходимостью связана с различием, а оно, в свою очередь, — с несовершенством, неразрывно связанным с реализацией в физической среде. Если вообразить себе совершенную нематериальную идею, то она должна быть уникальной, ведь чем могла бы отличаться одна идея от другой, идентичной по *eidos*?

(3) «Парменид» (132d5) («третий человек»). Сходство является взаимным отношением. Если частные проявления похожи на свою идею, то идея должна быть похожа на свои частные проявления. Однако утверждается,



что вещи похожи друг на друга благодаря причастности одной и той же идее. Поэтому должна существовать высшая идея (2), которой будут причастны отдельные проявления и идея (1). Однако идея (2) также будет похожа на свои примеры, и так далее *ad infinitum*.

(1) и (2) — это аргументы в пользу уникальности идеи. Аргумент (3) вводится как возражение против самого учения об идеях. Если, как полагают некоторые, обсуждаемый пассаж из «Государства» вызывает подобное возражение, то для Платона это было еще неясно. Как показывают более ранние книги, идеи все-таки остаются отчасти религиозной концепцией. Они божественны и постигаются после соответствующей подготовки верой или интуицией (*vóησις*). Они остаются, как в «Пире» и «Федре», *epopteia* — откровением, которого удостоиваются посвященные в интеллектуальные мистерии платонизма.

14.2. Психологические и моральные возражения против поэзии (602c–606d)

Возможные смыслы рассказа Платона о трех кроватях увели нас от его реального предмета — критики подражательной поэзии. Второй ряд его аргументов против нее не должен нас долго задерживать, являясь в значительной мере развитием моральных возражений, приведенных в книге III. Видимости часто противоречат тому, что разум преподносит нам как истину, наподобие того как в воде прямая палка выглядит кривой или расстояние обманывает нас по поводу размера предмета. Подражательное искусство, таким образом, представляет только видимость, не поверенную ничем наподобие науки измерения, так что оно не может быть адресовано нашему разуму, но только (согласно психологии книги IV) нашему низшему началу. Это



подтверждается тем, что поэты, особенно драматурги, изображают самые неистовые эмоции, а не спокойную работу ума — их, в конце концов, гораздо легче изобразить, а также они пользуются большим спросом, тогда как в книге III (с. 452; Платон ссылается на это в 603e) было достигнуто согласие в том, что достойный человек, как бы сильно он ни страдал, будет держать свои эмоции под строгим контролем. Учитывая, что наша натура имеет три стороны, всегда существует возможность внутреннего конфликта, и поэт подобного сорта его поощряет. В таком случае будет во всех отношениях честно поставить его в один ряд с художниками: его произведения являются изображениями, далекими от истины, кроме того, они пробуждают и развивают глупую сторону *psyche* — ту, что путает великое с малым, — ценой разума. Хуже того, такая поэзия способна испортить самые лучшие натуры, так как даже лучшим из нас нравится наблюдать трагическое поведение, и мы превозносим как великого поэта того, кто способен вызвать у нас самые сильные переживания. Мы оправдываемся тем, что страдания эти — не наши собственные, и нет ничего плохого в сострадании хорошему человеку, даже если он перебарщивает со своей скорбью. Однако то же самое применимо к смеху, половым утехам и гневу. *Mimesis* ослабляет контроль над всем тем, что делает нас лучше и счастливее.

14.3. Заключение: поэзии надо дать шанс (606e–608b)

Таким образом, разум заставляет нас изгнать поэзию из нашего полиса. Тем не менее сами мы настолько подвержены ее чарам, что если бы она смогла подтвердить свое право на место в хорошо управляемом полисе, то мы были бы рады слышать ее в любом размере, какой она выберет; или, если ее поклонники



могут подтвердить в прозе, что она приносит не только наслаждение, но и пользу людям и обществам, мы были бы очень ей обязаны. В противном случае следует отречься от своей любви и повторить как отворотное заклинание свое убеждение в том, что она чужда истине и опасна для равновесия внутреннего строя любого человека.

15. МЫ ЗАБОТИМСЯ О ВЕЧНОСТИ (608C–621D)¹

15.1. Душа бессмертна (608c–611b)

При выборе между справедливостью и несправедливостью ставки больше, чем можно предположить. От него зависит не только короткий промежуток человеческой жизни, но все времена (как в «Федоне» (107c)), ведь душа бессмертна и неуничтожима. Главкон потрясен, поскольку, как сказал Кебет в «Федоне» (70a), сохранение души после смерти — это вопрос «всеобщего недоверия». Естественно, эта идея была не нова. Возможность благословенного бессмертия была знакома по Элевсинским мистериям, афинскому народному культу, а также более эзотерической орфической литературе, поэтому потрясение Главкона было скорее реакцией просвещенного аристократа, услышавшего, как это произносится не в качестве кульминации волнующего и иногда устрашающего ритуала², но как простой неоспоримый факт, доступный для

¹ Это интересная дополнительная информация о различии мировоззрения Платона и его современных интерпретаторов — то, что Мёрфи не считает данный раздел даже заслуживающим упоминания, а Кросс и Вузли отводят мифу заключительные полстраницы. В обоих комментариях глава, посвященная платоновской критике поэзии, является последней.

² Ср. с описанием: *Plut. De an.*, фр. 178 Sandbach (Loeb ed.).

понимания¹. Поэтому Сократ должен обосновать свое утверждение, и он делает это посредством аргумента от «особых зол». «Зло» можно отождествить с «разрушительным», добро — с «защитным и благотворным». Для любой вещи существует особое зло, которое ослабляет и в итоге разрушает ее; и всякая вещь может быть разрушена только злом, для нее естественным, как глаза — офтальмией (и, в более общем смысле, тело — болезнью), урожай — вредителями, металлы — ржавчиной и так далее. Если существует нечто такое, что может быть повреждено, однако не разрушено соответствующим ему злом, то это нечто должно быть неуничтожимым. У души есть соответствующее ей зло, а именно порочность, которая хотя и развращает ее, но не может разрушить². Следовательно, душа неуничтожима, хотя тело разрушается (в момент смерти) силами соответствующих ему естественных зол, болезни или ранения. В качестве добавления он повторяет мысль, высказанную в «Федоне», что количество существующих душ остается постоянным³.

Общепринятая концепция *psyche* была сложной и путаной, крайне нуждаясь в анализе⁴, и Платон, можно сказать, таким состоянием вещей воспользовался. Как последователь Сократа он был склонен отождествить ее с умом, также называемым истинной самостью — хозяином, пользующимся телом как инструментом. Тогда его учение об *eros* и философе как буквально влюбленном в мудрость приносило элемент вожделения,

¹ Так в: *Adam J. Rep.*, II, 421. И здесь, и в «Федоне» друзья Сократа, кажется, способны принять учение об идеях без колебаний или возражений (Государство, 507b; Федон, 100b–c), хотя при этом не осведомлены о его следствиях относительно *anamnesis* и бессмертия.

² То, что ἀδικία есть ψυχῆς κακία, уже говорилось в кн. I, 353e.

³ Это неожиданно вводится единственным предложением, на основании чего Неттлшип считал, что кн. X осталась незавершенной.

⁴ Ср. с рассказом об этом: Т. III, 707–711.



которое могло быть направлено на возвышенные или низменные предметы, соединяя мораль с познавательным аспектом. Помимо этого, он верил в *psyche* как в то, что наделяет жизнью (то есть способностью к движению, см. выше), и в этом аспекте «любить свою *psyche*» могло означать страх смерти, в полной противоположности тому, что «забота о *psyche*» означала для Сократа. Чтобы выполнить свою текущую задачу, он сыграл на тождественности этой жизненной силы (разумеется, общей для людей с животными и растениями) средоточию морального чувства в человеке. Он искренне верил в это тождество¹, однако больше нигде не пытался аргументировать именно в том ключе, что душа должна сохраниться после смерти тела, в силу того что не может быть разрушена пороком².

Это, несомненно, не являлось усовершенствованием доводов в пользу бессмертия из «Федона» и «Федра», и в угоду Платону следовало бы надеяться, что подразумевалось не вполне серьезно. Адам отметил легкость, с которой об этом говорится (608d): «Разве ты не ощущал (οὐκ ἦσθησαι), что душа бессмертна?» «Бог свидетель, нет. А ты действительно можешь это утверждать?» «Разумеется. Так же, как и ты. В этом нет ничего сложного». Насколько я понимаю³, алогичность данного аргумента, помимо его поразительных предпосылок, совершенно очевидна. Он требует, чтобы душа и тело были резко отделены друг от друга и чтобы смерть в ее обычном понимании — причиняемая болезнью, ранением и тому подобным, — затрагивала только тело

¹ О телеологической концепции движения в «Федре» см. выше.

² Ср., однако, с тем аргументом в «Федоне» (92с–94b), что *psyche* не может быть «гармонией», ведь в таком случае все души были бы одинаково хороши.

³ Адам (II, 425) говорит: «Мы, несомненно, неправы, обвиняя Платона... в смешивании... двух понятий — физической смерти и смерти души».



(«Даже если тело рассечь на маленькие кусочки, душа от этого нисколько не пострадает» (610b)). Тем не менее довод заключается в том, что поскольку порочность не приводит к смерти, то не может уничтожить и душу (о чем свидетельствует, в частности, манера, в которой Главкон выразил согласие в 610d–e). В таком случае допускается, что если бы физическая смерть причинялась порочностью, то порочность могла бы разрушить душу, тогда как отчасти аргумент состоит в том, что физическая смерть как зло, предназначенное для тела, может разрушить только его и ничто другое. Откуда нам знать, что порочность, специфическое зло души, не может ее разрушить, когда разрушение души есть нечто отличное от обычной смерти?

15.2. Душа не является сложной (611b–612a)¹

Если душа бессмертна, продолжает Сократ, тогда необходимо принять меры против возможного непонимания ранее сказанного, так как нечто сложное вряд ли может быть бессмертным². Он описывает формы, которые она принимает, и испытания, которым подвергается в этой жизни, когда ее портит связь с телом³, становясь похожей на морское чудовище Главка, чья изначальная природа с трудом просматривается сквозь повреждения, нанесенные волнами и ракушками, водорослями и камнями, которыми он оброс (611c–d). Однако если бы нам понадобилось увидеть ее в первозданной чистоте, то следовало бы все

¹ См. также выше.

² Мысль, высказанная в «Федоне» (78c) и Тимее (41b) (τὸ ... δεθεῖν πᾶν λυτόν), и связанная с γενομένῳ παντὶ φθορά (Государство, VII.546a). Все состоящее из частей должно быть γινόμενον, потому что части первичны по отношению к целому.

³ Так же и в «Горгии» (524e–525a).



это содрать и посмотреть исключительно на ее любовь к мудрости¹, ее стремление вступить в брак с неизменным божественным Существом, которому она сродни. Только так можно понять, проста или сложна ее истинная природа и что она на самом деле такое.

Таким образом, Платон ясно подтверждает, что чистая и бессмертная душа есть все же исключительно ее философская часть — не просто разум, но *eros*, тотально включенный в поиск истины, как это было в «Федоне» и «Федре». Физические желания и мирские амбиции есть, что вполне резонно, свойства, которые развиваются в союзе с телом, хотя они могут пережить эту жизнь, потому что ни одна душа, не принадлежащая редкостному философу², не очищается сразу же.

*15.3. Каждый получает по заслугам
при жизни или после смерти:
странствия душ*

Теперь Сократ утверждает, что выполнил свое обещание, показав, что держаться справедливости для человека (то есть его *psyche*) лучше всего независимо от внешней репутации или награды. Теперь он вправе выразить свое собственное убеждение, что, во-первых, о справедливости человека всегда известно богам, которые непременно позаботятся о его благополучии. Если он неудачлив на земле, то это должно быть ради его высшего блага, возможно, как спасительное искупление грехов, содеянных в прежней жизни. Довольно неожиданно он добавляет, что вообще-то справедли-

¹ φιλοσοφία, τὸ φιλόσοφον предстает наивысшей из трех частей (воплощенной) души в 411e. Родство души миру неизменно-го Существа — это напоминание о «Федоне» (79d).

² О душе философа см.: «Федон» (80d–e) и об этом учении в целом ср. выше.

вость ценится по достоинству также и людьми. Несправедливый может какое-то время процветать, но обычно разоблачается и заканчивает свои дни в нищете и унижении. Все это, однако, ничто по сравнению с тем, что ожидает справедливых и несправедливых после смерти, и заключение «Государства», как «Федона» и «Федра», представляет собой грандиозный апокалипсис, вовлекающий душу и ее участь в структуру и процессы всего космического порядка.

Это рассказ об Эре¹, сыне Армения из Памфилии. Он был убит в бою, но его тело не разлагалось, и через двенадцать дней он вернулся к жизни и рассказал о том, что испытал. Его история сплетена из двух нитей — чисто мифической (или эсхатологической) и космологической. Первая, хотя и обогащенная свежими деталями неисчерпаемого воображения Платона, своими основными чертами напоминает другие великие мифы, взятые из общего фонда религиозного и, в частности, орфического наследия². Несмотря на то что сценические декорации живописно сменяются, мы снова встречаем место суда на лугу, восходящие и нисходящие дороги, пропасть Тартара, перевоплощение в животную, а также человеческую форму, тысячелетние циклы, различие между исправимыми и неисправимыми грешниками. За этим следует космологический раздел, сопоставимый с аналогичным местом «Федра» и детальной

¹ Имя сравнивалось с иранским Arā, сыном Арама, но то, что оно встречается в Лк. 3:28 [3:33. — *Прим. пер.*], подсказывает семитское происхождение. В данной работе я не буду останавливаться на обширном вопросе о возможных восточных влияниях на мысль Платона. Из многих исследований читателю можно порекомендовать: *Kerschenshteiner J. P. und der Orient*, 1945; *Koster W. J. W. Mythe de P., de Zarathoustra etc.*, 1951; *Dodds E. R. // JHS*, 1945, *Festugière A. J. // R. de Philol.*, 1947 и *Spoerri W. // Ib.*, 1957.

² О них см. вкратце: *Cornford F. Rep.*, 340f. То, что черты, которые он перечисляет, были взяты из орфической традиции, обсуждается подробно в: *Guthrie W. K. C. OGR*, 5.



географией «Федона». Здесь, однако, в фантастическом образе «Веретена Невизбежности» с его сложным блоком Платон описывает орбиты неподвижных звезд, пяти планет, Солнца и Луны, согласно геоцентрической системе его времени и со ссылкой на такие научные факты, как относительные расстояния и скорости планет, красноватый цвет Марса и происхождение лунного света от Солнца¹.

Вся эта образная система является, по словам Корнфорда, «мифической и символической», но, как я заметил по поводу «Федона», она заведомо не ограничивается своим отношением к тому, что он называет «основополагающим учением» о необходимости и свободе воли. То, что оно замаскировано под образ веретена, вращающегося на коленях Невизбежности (а Корнфорд был уверен, что то, что видят души, ни в коем случае не есть сама Вселенная, но ее модель), не принижает того факта, что Платон описывает строение Вселенной таким, каким представлял его всерьез, и не отказывает себе в удовольствии это сделать, как и еще пространнее — в «Тимее»².

После астрономического раздела следует другой, отсутствующий в остальных диалогах, в котором открыто утверждается мораль. Вокруг Невизбежности, помогая ей вращать веретено, сидят три Мойры, одна из которых, Лахесис, держит жребии и образцы жизней, души же с помощью жребия определяют очередность, по которой они смогут выбрать следующую жизнь. На

¹ По поводу деталей см. переводы Корнфорда (340–342) и Ли (460–463). Относительно расположения «того света» в частях физической Вселенной см. также выше.

² В своей комбинации астрономии и религии он во многом полагался на пифагорейцев, а также на тесно связанных с ними орфиков (о пифагорейцах и орфиках см.: *Guthrie W. K. C. OGR*, 216–221). Они учили об орбитах планет, их скоростях, расстояниях между ними и гармонических звуках, издаваемых ими при вращении, которые Платон также здесь упоминает (см. т. I, 485, 500–509).

выбор предлагается гораздо больше образов жизни, чем существует душ, в нем участвующих, так что даже самой последней из прибывших, если она примет мудрое решение и приложит потом все силы, может достаться неплохая жизнь. «Ответственность лежит на выбирающем; Бог невиновен, — говорит глашатай, — и пусть первый не будет беспечен, а последний — не отчаивается». От этого момента все зависит, и мы должны готовить себя к нему, понимая, где добро и где зло, взвешивая все ранее приведенные в обсуждении аргументы, учитывая влияние различных сочетаний богатства, нищеты, власти, ранга, очарования, силы и слабости с различными типами характера и умственных способностей, с тем чтобы, приняв все в расчет, можно было сделать свой выбор в свете подлинной природы души, называя справедливую жизнь наилучшей, а несправедливую — наихудшей, как мы это уже установили.

Опасность опрометчивого выбора особенно велика для того, кто жил, по общему признанию, добродетельно в упорядоченном обществе, руководствуясь привычкой и обычаем, а не знанием. Такие души, не имея великих грехов, которые следовало бы искупить, попадают после смерти на небо и могут покинуть его менее подготовленными к выбору следующей жизни, чем грешники, наученные своими собственными и чужими страданиями в подземном мире. В рассказе Эра тот, кому выпал самый первый жребий, ухватился за жизнь могущественного тирана, не заметив сгоряча, что она предполагала такие ужасы, как пожирание собственных детей. Среди прочих Эр видел Орфея, выбравшего жизнь лебедя, и Одиссея, излечившегося от честолубия благодаря своим страданиям и метавшегося в поисках обыкновенной и неприметной жизни, которой все остальные пренебрегли, и затем объявившего, что если бы ему пришлось выбирать первым, то все равно он выбрал бы ее.



Когда все сделали свой выбор, Лахесис назначила каждой душе соответствующего ангела-хранителя и провожатого, и, после того как выбор утвердили и сделали неотвратимым две другие Мойры, пройдя перед тронном Неизбежности, они отправились в однодневное путешествие по удушающей жаре пустынной равнины Леты (Забвения) к одноименной реке, называемой также Амелет (Бессознательность). Всем, кроме Эра, довелось испытать этой воды, так что при повторном рождении у них не оставалось воспоминаний о пережитом, и некоторые после изнурительного перехода выпили слишком много¹. Затем души заснули и в полночь, под раскаты грома и землетрясения, вспыхивая, как метеоры, унеслись вверх² в разных направлениях, для того чтобы родиться. Что же касается Эра, то ему было назначено принести весть о произошедшем обратно живым, и он вернулся в свое тело, внезапно открыл глаза и обнаружил себя на погребальном костре.

¹ Это особенно интересный пример адаптации Платоном мистериальных учений. На золотых табличках из захоронений в Италии и Крите душу наставляют, чтобы она избегала неназванного источника по левую сторону (очевидно, воды из Леты) и попросила воды из озера Памяти, сказав: «Я родом с Небес, но я изнемогаю от жажды и погибаю». Неофит должен претендовать на право испытать воды Памяти, так как готовится покинуть круговорот рождений. См.: *Guthrie W. K. C. OGR, 172f., 177*. Несмотря на то что здесь рассказывается другая история, мы узнаем в ней наследие тех же самых «жрецов и жриц», которые, согласно «Менону», учили, что душа узнала всю истину в другом мире, но позабыла ее.

² ἄνω (621b). Точное местоположение равнины и реки Леты вызывает сомнения, как и некоторые другие черты топографии путешествия мертвых. Не кажется последовательной и традиция, которой следует Платон. В культе Трофония, хтонического духа, пещера которого символизировала подземный мир мертвых, воды Леты и Мнемосины испивались до нисхождения, хотя на золотых табличках они фигурировали как часть преисподней (Павсаний, 9.39. См.: *Guthrie W. K. C. G. and G., 225, 230*).



Таким-то вот образом, Главкон, сказание это спаслось, а не погибло. Оно и нас спасет; если мы будем его помнить, тогда мы и через Лету легко перейдем, и души своей не оскверним. Но в убеждении, что душа бессмертна и способна переносить любое зло и любое благо, мы все — если вы мне поверите — всегда будем держаться высшего пути и всячески соблюдать справедливость вместе с мудростью, чтобы, пока мы здесь, быть в ладу с самими собой и богами. А раз мы заслужим себе награду, словно победители на состязаниях, отовсюду собирающие дары, то и здесь, и в том тысячелетнем странствии, которое мы разбирали, нам будет хорошо¹.

¹ [Пер. А. Н. Егунова, с изменениями.] На этом заканчивается «Государство» в переводе Ли.

□ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Полис Платона, очищенный в целом от «воспаления», хотя и не от зла войны, — это идеал особого сорта, идеал, принимающий во внимание тот факт, что человеческая природа представляет собой смесь разума с потенциально благородными, но опасными страстями и потому способна на высшее самопожертвование в благородном деле, но также, поддавшись соблазну своего третьего компонента, вождения и жадности, — на поистине звериную жестокость. Отсюда становится ясно, что все эти начала характера могли бы вместе работать на благо общества, если каждому из основных человеческих типов, которые они создают, обеспечить правильную точку приложения его устремлений, признавая при этом на основе общей для всех разумной способности, что бразды правления должны находиться в руках избранных, которые как от природы, так и благодаря специальной подготовке пригодны для такой задачи. Этот идеал остается нереализуемым на земле, но Платон искренне верил в то, что мирским законодателям лучше держать в уме его принципы — «истину», нежели заглядываться на «подражательные» конституции Спарты, Афин или Крита.



Если некоторые из его прямо высказанных положений закономерно приводят нас в ужас, то их надо рассматривать в свете указанных соображений, а также истории того времени. Помимо них в «Государстве» содержатся политические уроки, ценные для любой эпохи. Их следует искать не столько в характере самого платонического государства, сколько в символическом рассказе о его описанном в книгах VIII и IX вырождении во все худшие типы правления, общества и отдельных граждан. Стоит только взвесить ту мысль, что худший враг демократии — это безудержная вседозволенность, ведущая по естественному закону маятника к одобряемой народом тирании, крайнему выражению авторитарного подавления при единоличном диктаторе.

Однако по своей сути «Государство» не является изложением политической теории, но аллегорией индивидуального человеческого духа, *psyche*. Полис, о котором идет речь, — это тот, который мы можем «основать внутри себя», направив свой внутренний поток *eros* так, чтобы он устремился в основном к мудрости и знанию, под руководством которых страсти и желания могут найти более полное удовлетворение, чем при бездумной смене жажды и пресыщения, которую считает идеалом гедонист типа Калликла, «тиранический человек» Платона. Добро и счастье (объединяемые выражением *eú práttēiv*, поступать хорошо) обретаются посредством доведения до совершенства незаконченной философии Сократа. Во-первых, благо (*goodness*) есть знание о том, что существуют неизменные стандарты, закрепленные в природе, независимые от переменчивых человеческих мыслей и желаний. Это знание поднимается на наивысший уровень, и метод его обретения описан в центральных книгах V–VII. Во-вторых, узнай себя, то есть *psyche*, которая, соответственно, анализируется, и ее природа объясняется в книге IV, с кульминацией в книге X. Наконец, в свете этого знания заботься только о душе и ее высшем благе,



сознавая, что ее лучшее начало — философское — есть то, что объединяет нас с божественным и живо всегда. Действуй всегда с пониманием того, что связь души с телом — это лишь краткий эпизод или серия эпизодов в ее вечном существовании. С этой верой умер Сократ, когда без нее мог бы остаться в живых, и вся мощь выдающегося ума Платона была направлена на доказательство его правоты. Судить о том, не исказил ли Платон незавершенную, по общему признанию, философию своего учителя (жизнь которого состояла в поиске знания, которым он не обладал), придав ей глубину и содержание, можно предоставить читателю.

БИБЛИОГРАФИЯ

Нижеследующий список содержит подробные данные о книгах и статьях, на которые имеются краткие ссылки в тексте или примечаниях, а также несколько дополнительных работ. Относительно самих текстов всех диалогов см. издание Бёрнета в «Oxford Classical Texts» (без даты, предисловия датированы 1899–1906 гг.). В плане полного перевода удобнее всего однотомный сборник Гамильтона-Кэрнса (*q.v.*), и многие диалоги легко и недорого можно найти в серии «Penguin Classics». Для английских читателей тексты и переводы доступны в «Loeb Classical Library», для французских — в серии «Budé».

Во многих книгах, посвященных Платону, есть отобранные библиографии, например, в томах II и III «Plato» Фридлендера (1964 и 1969) для каждого диалога приводятся отдельные перечни в начале примечаний к соответствующей главе, а работы общего плана можно найти в его списке сокращений. Из других библиографических аппаратов можно упомянуть хорошо известный обзор Черниса в «Lustrum», Жигона в «Bibliographische Einführungen», «Platonic Scholarship, 1945–1955» Розенмейера и «Quinze années» Шуля. «Bücher über Platon» Манассе — отличный критический обзор литературы на немецком (I, 1957) и английском (II, 1961). Подробнее о них см. ниже.

Подобно тому как не существует идеальной компоновки для книги о Платоне, таковой нет и для соответствующей библиографии. Приступая к ее составлению, я был убежден, что лучше все-



го будет сделать общий раздел с работами о Платоне, после которого дать отдельные перечни, по одному для каждого диалога, как у Фридлендера. Для многих читателей, интересующихся конкретным диалогом, было бы удобно, чтобы посвященная ему литература была собрана вместе. Но это затруднило бы поиск комментария по поводу, скажем, «Федона» в статье, посвященной в основном «Менону» или «Федру», поэтому, все взвесив, я заключил, что в целом более удобна единая библиография (как и единый указатель). Однако мне подсказали, что будет целесообразно добавить отдельный список изданий и переводов, цитируемых в книге, что я и сделал, снова с некоторыми дополнениями, причем список очень избирательный. Комментарии без текста или перевода, такие как Кросса и Вузли по поводу «Государства» или де Фриза по поводу «Федра», были оставлены в общем разделе.

За последние несколько лет вышло много сборников ранее опубликованных статей, чтобы сделать их более доступными, чем в соответствующих периодических изданиях. Это очень удобно, однако не облегчает задачу библиографа. Там, где мне известно о таком переиздании, я даю обе ссылки, однако некоторые случаи, безусловно, от меня ускользнули. То же самое касается репринтов в бумажной обложке. Раздел дополнений находится на с. 848.

Литература

- ACKRILL, J. L. Review of Hackforth's *Phaedrus*, *Mind*, 1953, 277–279.
 ACKRILL, J. L. 'Anamnesis in the *Phaedo*', *Exegesis* (q. v.), 177–195.
 ADAM, J. 'The Doctrine of the Celestial Origin of the Soul from Pindar to Plato', *Praelections Delivered Before the Senate of the University of Cambridge*, Cambridge, 1906, 29–67.
 ADKINS, A. W. H. *Merit and Responsibility*. Oxford, 1960.
 ADKINS, A. W. H. "'Friendship' and 'Self-Sufficiency' in Homer and Aristotle", *CQ*, 1963, 30–45.
 ADKINS, A. W. H. 'Ἀρετή, τέχνη, Democracy and Sophists: Protagoras 316b–328 d', *JHS*, 1973, 3–12.
 ALLAN, D. J. 'The Problem of Cratylus', *AJP*, 1954, 271–287.
 ALLEN, G. O. 'The Is-Ought Question Reformulated and Answered', *Ethics* 82 (1971–1972), 181–199.
 ALLEN, R. E. 'Anamnesis in Plato's *Meno* and *Phaedo*', *R. of Metaph.*, 1959, 165–174.
 ALLEN, R. E. (ed.) *Studies in Plato's Metaphysics*. London, 1965.
 ALLEN, R. E. 'The Elenchus of Agathon: Symposium 199c–201c', *The Monist*, 1966, 460–463.
 ALLEN, R. E. *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms*. London, 1970.



- ALLEN, R. E. 'Law and Justice in Plato's Crito', *JPh*, 1972, 557–567.
- ANDERSON, A. 'Socratic Reasoning in the Euthyphro', *R. of Metaph.*, 1969, 461–481 [ответ Гичу и Брауну].
- ANDERSSON, T. J. *Polis and Psyche*. Stockholm, 1971.
- ANSCOMBE, G. E. M. 'The New Theory of Forms', *The Monist*, 1966, 403–420.
- ANTON, J. P. 'The Ultimate Theme of the Phaedo', *Arethusa*, 1968, 94–102.
- ANTON, J. P. AND KUSTAS, G. L. (ed.). *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Albany, NY, 1971.
- ARCHER-HIND, R. D. 'On Some Difficulties in the Platonic Psychology', *Journal of Philology*, 1881, 120–131.
- ARDLEY, G. 'The Role of Play in the Philosophy of Plato', *Philosophy*, 1967, 226–244.
- Aristote et les problèmes de méthode*. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Louvain in 1960. Louvain, 1961.
- ARNIM, H. VON. *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*. Leipzig; Berlin, 1914.
- ARNIM, H. VON. 'Platons Lysis', *Rh. Mus.*, 1916, 364–387.
- ARNIM, H. VON. *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*. Copenhagen, 1923.
- ARONSON, S. H. 'The Happy Philosopher: a Counterexample to Plato's Proof', *JHPH*, 1972, 383–398.
- BALME, D. M. 'Ἔννοια and Εἶδος in Aristotle's Biology', *CQ*, 1962, 81–98.
- BAMBROUGH, J. R. Review of Cushman's *Therapeia*, *CR*, 1960, 115 f.
- BAMBROUGH, J. R. Review of Bluck's *Meno*, *JHS*, 1964, 190 f.
- BAMBROUGH, J. R. (ed.). *New Essays on Plato and Aristotle*. London, 1965.
- BAMBROUGH, J. R. (ed.). *Plato, Popper and Politics: some contributions to a modern controversy*. Cambridge; New York, 1967.
- BAMBROUGH, J. R. 'Plato's Political Analogies', *Plato, Popper and Politics* (ed. Bambrough, 1967), 152–169.
- BAMBROUGH, J. R. 'The Disunity of Plato's Thought, or What Plato did not say', *Philosophy*, 1972, 295–307.
- BARKER, E. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. [Перевзд. в обложке: New York; London, 1959; 1-е изд.: 1906].
- BEARE, J. I. 'A New Clue to the Order of Plato's Dialogues', *Essays Presented to Sir W. Ridgeway*, ed. E. C. Quiggin. Cambridge, 1913, 27–61.
- BEGEMANN, A. W. *Plato's Lysis*. Diss. Amsterdam, 1960.
- BERNHARDT, J. *Platon et le matérialisme ancien: la théorie de l'âme-harmonie dans la philosophie de Platon*. Paris, 1971.
- BLUCK, R. S. 'Aristotle, Plato and Ideas of Artefacta', *CR*, 1947, 75 f.
- BLUCK, R. S. *Plato's Life and Thought*, with a transl. of the *Seventh Letter*. London, 1949.
- BLUCK, R. S. 'ὑπόθεσις in the Phaedo and Platonic dialectic', *Phronesis*, 1957, 21–31.
- BLUCK, R. S. 'Forms as Standards', *Phronesis*, 1957, 115–127.



- BLUCK, R. S. 'The Phaedrus and Reincarnation', *AJP*, 1958, 156–164, 405–414.
- BLUCK, R. S. 'Plato's Form of Equal', *Phronesis*, 1959, 5–11.
- BONITZ, H. *Index Aristotelicus. Aristotelis Opera* ed. *Academica Regia Borussica*, vol. 5. Berlin, 1870.
- BONITZ, H. *Platonische Studien*. 3rd ed. Berlin, 1886.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A. *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, 4 vols. Paris, 1879–1882.
- BOYANCÉ, P. *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*. Paris, 1937.
- BRENTLINGER, J. A. 'The Divided Line and Plato's Theory of "Intermediates"', *Phronesis*, 1963, 146–166.
- BRENTLINGER, J. A. 'Particulars in Plato's Middle Dialogues', *AGPh*, 1972, 116–152.
- BROCHARD, V. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris, 1926.
- BRONOWSKI, J. *The Identity of Man*. London, 1966.
- BROWN, J. H. 'The Logic of Euthyphro 10a–11b', *PQ*, 1964, 1–14.
- BROWN, M. 'Plato Disapproves of the Slave-Boy's Answer', *R. of Metaph.*, 1967, 57–93 [перевод. в: Brown, *Plato's Meno*, 198–242].
- BROWN, M. 'The Idea of Equality in the Phaedo' *AGPh*, 1972, 24–36.
- BUCHMANN, K. *Die Stellung des Menon in der platonischen Philosophie*. Leipzig, 1936.
- BURGE, E. L. 'The Ideas as Aitai in the Phaedo', *Phronesis*, 1971, 1–13.
- BURKERT, W. 'Orpheus und die Vorsokratiker: Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre', *Antike und Abendland*, 1968, 93–114.
- BURNET, J. *Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato* [все опубликовано]. London, 1924.
- BURNET, J. *Platonism*. U. of California Press, 1928.
- BURNET, J. *Essays and Addresses*. London, 1929.
- CALOGERO, G. 'Gorgias and the Socratic Principle "Nemo sua sponte peccat"', *JHS*, 1957 (1), 12–17.
- CALDER, W. M. III. 'The Spherical Earth in Plato's Phaedo', *Phronesis*, 1958, 121–125.
- CAMERON, A. *The Pythagorean Background to the Theory of Recollection*. Menasha, WI, 1938.
- CARTER, C. C. (ed.). *Scepticism and Moral Principles*. Evanston, IL, 1973.
- CHERNISS, H. 'On Plato's Republic x 597 b', *AJP*, 1932, 233–242.
- CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. New York, 1944.
- CHERNISS, H. *The Riddle of the Early Academy*. California U. P., 1945.
- CHERNISS, H. 'The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues', *AJP*, 1957, 225–266.
- CHERNISS, H. 'Plato 1950–1957', *Lustrum*, 1959, 5–308; 1960, 321–648.
- CLASSEN, C. J. *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*. Munich, 1959.

- COHEN, M. H. 'The Aporias in Plato's Early Dialogues', *JHI*, 1962, 163–174.
- COHEN, S. M. 'Socrates on the Definition of Piety: Euthyphro 10a–11b', *JPh*, 1971, 1–14.
- COLLINGWOOD, R. G. 'Plato's Philosophy of Art', *Mind*, 1925, 154–172.
- COOPER, N. 'The Importance of *διάνοια* in Plato's Theory of Forms', *CQ*, 1966, 65–69.
- COPE, E. M. *The Rhetoric of Aristotle with a commentary*, rev. and ed. J. E. Sandys, 3 vols. Cambridge, 1877.
- COPLESTONE, R. 'The Encyclopaedia of Philosophy' (Critical study), *R. of Metaph.*, 23 (1969–1970), 301–315.
- CORNFORD, F. M. 'The Division of the Soul', *Hibbert Journal*, 1930, 206–219.
- CORNFORD, F. M. 'The Athenian Philosophical Schools', *Cambridge Ancient History*, vol. VI (1927), 310–332.
- CORNFORD, F. M. 'Mathematics and Dialectic in Rep. VI and VII', *SPM*, 61–95 [перепечатка из: *Mind*, 1932, 38–52, 173–190].
- CORNFORD, F. M. *Before and After Socrates*. Cambridge, 1932 [см. также более поздние изд.].
- CORNFORD, F. M. *Plato's Commonwealth*, 1935 [перевзд. в: *The Unwritten Philosophy* (q. v.), 47–67].
- CORNFORD, F. M. *The Unwritten Philosophy*. Cambridge, 1950.
- CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae: a Study of the Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge, 1952.
- COULTER, J. A. 'The Relation of the Apology of Socrates to Gorgias' Defense of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric', *HSCP*, 1964, 269–303.
- CROMBIE, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols. London, 1962, 1963.
- CROMBIE, I. M. Review of Ryle's *Plato's Progress*, *PhR*, 1969, 362–373.
- CROSS, R. C. 'Logos and Forms in Plato', ed. R. E. Allen, *SPM*, 13–31 (1954).
- CROSS, R. C. AND WOOLLEY, A. D. *Plato's Republic: a Philosophical Commentary*. London, 1964.
- CROSSMAN, R. H. S. *Plato Today*. London, 1937.
- CUSHMAN, R. E. *Therapeia: Plato's Conception of Philosophy*. Chapel Hill (U. N. C. Press), 1958.
- DAVISON, J. A. 'Dieuchidas of Megara', *CQ*, 1959, 216–222.
- DELATTE, A. *Études sur la littérature pythagoricienne*. Paris, 1915.
- DELATTE, A. *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*. Paris, 1934.
- DESPOTOPOULOS, C. 'La "citée parfaite" de Platon et l'esclavage (sur Rép. 433 d)', *REG*, 1970, 26–37.
- DIEHL, E. (ed.). *Anthologia Lyrica Graeca*, 2 vols. Leipzig, 1925.
- DIEHL, E. 'Theodektes (1)', *RE*, 2. Reihe, X. Halbb. (1934), 1722–1730.
- DIELS, H. AND KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Greek and German), 3 vols. 6th ed. Berlin, 1951–1952 [также см. более поздние изд., пагинация та же].



- DIÈS, A. *Autour de Platon*, 2 vols.: I. *Les voisinages: Socrate*; II. *Les dialogues — esquisses doctrinales*. Paris, 1927.
- DIETERICH, A. *Nekyia*. 2nd ed. Leipzig; Berlin, 1913.
- DIETERLE, R. *Platons Laches und Charmides: Untersuchungen zur elenktisch-aporetischen Struktur der platonischen Frühdialoge*. Diss. Freiburg, 1966.
- DILLER, H. 'Probleme des platonischen Ion', *Hermes*, 1955, 171–187 [перевод в его же: *Kleine Schriften*. Munich, 1971].
- DIRLMEIER, F. *Philos und philia im vorhellenistischen Griechentum*. Diss. Munich, 1931.
- DITTENBERGER, 'Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge', *Hermes*, 1881, 321–345.
- DITTMAR, H. *Aischines von Sphettos*. Berlin, 1912.
- DODDS, E. R. 'Plato and the Irrational', *JHS*, 1945, 16–25.
- DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. California U. P., 1951.
- DÖRRJE, H. 'Die Erneuerung des Platonismus', *Colloques Internationales de la C. N. R. S. (Sciences Humaines), Le Néoplatonisme*, Royumont, 1969, 17–33. Paris, 1971.
- DORTER, K. 'Equality, Recollection and Purification', *Phronesis*, 1972, 198–218.
- DOVER, K. J. 'The Date of Plato's Symposium', *Phronesis*, 1965, 2–20.
- DOVER, K. J. 'Aristophanes' Speech in Plato's Symposium', *JHS*, 1966, 41–50.
- DOVER, K. J. *Lysias and the Corpus Lysiacum*. California U. P., 1968.
- DOWNING, F. G. 'Ways of Deriving "Ought" from "Is"', *PQ*, 1972, 234–247.
- DUCHÉMIN, J. 'Remarques sur la composition du Gorgias', *REG*, 1943, 265–286.
- DUMÉZIL, G. 'Jupiter, Mars, Quirinus', *Nouvelle Revue Française*, 1942.
- DÜMMLER, F. *Akademika: Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*. Giessen, 1889.
- DÜRING, I. *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Göteborg, 1957.
- DÜRING, I. *Aristotle's Protrepticus: an Attempt at Reconstruction*. Göteborg, 1961.
- EBERT, TH. 'Plato's Theory of Recollection Reconsidered: an interpretation of Meno 80a–86c', *Man and World*, 1973, 163–181.
- EBERT, TH. *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons: Untersuchungen zum 'Charmides', 'Menon' und 'Staat'*. Berlin, 1974.
- EDELSTEIN, E. *Xenophontisches und Platonisches Bild des Sokrates*. Diss. Heidelberg, Berlin, 1935.
- EDELSTEIN, L. 'Platonic Anonymity', *AJP*, 1962, 1–22.
- EDELSTEIN, L. 'The Role of Eryximachus in Plato's Symposium', *TAPA*, 1945, 85–103 [перевод в: *Ancient Medicine: selected papers of Ludwig Edelstein*, ed. Trinker. Baltimore, 1971, 153–171].
- EDWARDS, P. AND PAP, A. (eds.). *A Modern Introduction to Philosophy: Readings from Classical and Contemporary Sources*. New York; London, 1957 (3rd augmented ed.: 1973).



- EHRENFELS, F. VON. 'Zur Deutung der platonischen Hochzeitszahl', *AGPh*, 1962, 240–244.
- Encyclopaedia of Philosophy*, 8 vols. New York; London, 1967. Paul Edwards, Editor in Chief.
- ERBSE, H. 'Platon und die Schriftlichkeit', *Ant. und Abendland*, 1962, 7–20.
- ERBSE, H. 'Platons Methode in den sogenannten Jugenddialogen', *Hermes*, 1968, 21–40.
- ERBSE, H. 'Philologische Anmerkungen zu Platons Phaedo 102a — 107a', *Phronesis*, 1969, 97–106.
- Exegesis and Argument: studies in Greek philosophy presented to Gregory Vlastos*. Assen, 1973.
- FERGUSON, A. S. 'Plato's Simile of Light', *CQ*, 1921, 135–222; 1922, 15–28.
- FERGUSON, J. 'Sun, Line and Cave Again', *CQ*, 1963, 188–193.
- FESTUGIÈRE, A. J. *Epicurus and his Gods*, transl. C. W. Chilton. Oxford, 1955.
- FESTUGIÈRE, A. J. 'Platon et l'Orient', *Rev. de Philol.*, 1947 [переизд. в его же: *Études de Philosophie grecque*. Paris, 1971, 39–79].
- FESTUGIÈRE, A. J. *Contemplation et la vie contemplative chez Platon*. 2nd ed. Paris, 1950.
- FIELD, G. C. *Plato and his Contemporaries*. London, 1930.
- FIELD, G. C. *The Philosophy of Plato*. 2nd ed. Oxford, 1969.
- FINLEY, M. I. *Aspects of Antiquity: Discoveries and Controversies*. Penguin Books, 1972.
- FISCHER, J. L. *The Case of Socrates*. Prague, 1969.
- FLASHAR, H. *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie*. Berlin, 1958.
- FLEW, A. *An Introduction to Western Philosophy*. London, 1971.
- FLEW, A. 'What Socrates should have said to Thrasymachus', *Scepticism and Moral Principles*, ed. C. C. Carter (q. v.).
- FOSTER, M. B. *The Political Philosophies of Plato and Hegel*. Oxford, 1935.
- FRANK, E. *Plato und die sogenannten Pythagoreer: ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes*. Halle, 1923.
- FRIEDLÄNDER, P. *Plato*, transl. H. Meyerhoff, vol. I. *An Introduction*, London, 1958 (2nd ed.: 1969); vol. II. *The Dialogues, First Period*, 1964 [фактически 1965]; vol. III. *The Dialogues, Second and Third Periods*, 1969.
- FRITZ, K. VON. *Plato in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*. Berlin, 1968.
- FRUTIGER, P. *Les Mythes de Platon*. Paris, 1930.
- GAGARIN, M. 'The Purpose of Plato's Protagoras', *TAPA*, 1969, 133–164.
- GAISER, K. *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart, 1963.
- GAISER, K. 'Platons Meno und die Akademie', *AGPh*, 1964, 241–292.
- GAISER, K. *Testimonia Platonica: Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*. Appendix to *Platons ungeschriebene Lehre* [отдельное издание].



- GAUSS, H. *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons*, 3 vols., 6 parts. Bern, 1952–1961.
- GAUTHIER, D. P. 'The Unity of Wisdom and Temperance', *JHPH*, 1968, 157–159.
- GEACH, P. T. 'The Third Man Again', *SPM*, 265–278 [переизд. публ. из: *PhR*, 1956].
- GEACH, P. T. 'Plato's Euthyphro: an analysis and commentary', *The Monist*, 1966, 369–382.
- GEFFCKEN, J. 'Studien zu Platons Gorgias', *Hermes*, 1930, 14–37.
- GIGON, O. *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie 12: Platon*. Bern, 1950.
- GLASER, K. 'Gang und Ergebnis des platonischen Lysis', *Wiener Stud.*, 1935, 47–67.
- GOLDSCHMIDT, V. *Les Dialogues de Platon*. 2nd ed. Paris, 1963.
- GOLDSCHMIDT, V. *Platonisme et pensée contemporaine*. Paris, 1970 [первая часть — переизд. публ.: *La Religion de Platon*, 1949].
- GOMME, A. W. 'The Structure of Plato's Crito', *Greece and Rome*, 1958, 45–51.
- GOMPERZ, T. *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, 4 vols. London, 1901–1912 (vol. I transl. L. Magnus, vols. II–IV transl. C. G. Berry) [переизд. в обложке: London, 1964].
- GOODRICH, W. J. 'On Phaedo 96a — 102a and the δεύτερος πλοῦς 99d', *CR*, 1903, 381–384; 1904, 5–11.
- GOSLING, J. 'Similarity in Phaedo 73b seq.', *Phronesis*, 1965, 151–161.
- GOSLING, J. C. 'Δόξα and δύναμις in Plato's Republic', *Phronesis*, 1968, 119–130.
- GOULD, J. *The Development of Plato's Ethics*. Cambridge, 1955.
- GOULD, T. *Platonic Love*. London, 1963.
- GOULDNER, A. W. *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*. London, 1967 [амер. изд.: 1965].
- GREEN, P. *The Shadow of the Parthenon*. London, 1972.
- GROAG, E. 'Zur Lehre vom Wesen der Seele in Platons Phaidros und im zehnten Buch der Republik', *Wiener Studien*, 1915, 189–222.
- GROTE, G. *Plato and the Other Companions of Sokrates*, 3 vols. 3rd ed. London, 1875.
- GROTE, G. *A History of Greece from the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great*, 10 vols. 6th ed. London, 1888.
- GRUBE, G. M. A. 'On the Authenticity of the Hippias Major', *CQ*, 1926, 134–148.
- GRUBE, G. M. A. 'Plato's Theory of Beauty', *The Monist*, 1927, 269–288.
- GRUBE, G. M. A. 'On the Logic and Language of the Hippias Major', *CP*, 1929, 369–375.
- GRUBE, G. M. A. *Plato's Thought*. London, 1935 [см. также более поздние изд.].

- GULLEY, N. 'Plato's Theory of Recollection', *CQ*, 1954, 194–213.
- GULLEY, N. *Plato's Theory of Knowledge*. London, 1962.
- GULLEY, N. Review of Sprute's *Begriff der Doxa*, *JHS*, 1964, 191.
- GUNDEL, W. 'Thrasyllos (7)', *RE*, 2. Reihe, XI. Halbb. (1936), 581–583.
- GUNDERT, H. *Der platonische Dialog*. Heidelberg, 1968.
- GUNDERT, H. 'Die Simonides-Interpretation in Platons Protagoras', *Erme-
neia*, 1952, 70–93.
- GUNDERT, H. 'Zum Spiel bei Platon', *Beispiele*, ed. L. Landgrebe, 1965, 188–221.
- GUTHRIE, W. K. C. *The Greeks and their Gods*. London, 1950 [см. также более поздние изд.].
- GUTHRIE, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion*. 2nd ed. London, 1952.
- GUTHRIE, W. K. C. 'Plato's Views on the Nature of the Soul', *Entretiens
Hardt*, vol. III. Vandœuvres; Geneva, 1955, 3–22.
- GUTHRIE, W. K. C. *In the Beginning: some Greek views on the origins of life
and the early state of man*. London, 1957.
- GUTHRIE, W. K. C. 'Man the Microcosm: the idea in Greek thought and
its legacy to Europe', *The Living Heritage of Greek Antiquity*. The
Hague, 1967.
- GUTHRIE, W. K. C. 'Twentieth-Century Approaches to Plato', *Lectures in
Memory of Louise Taft Semple* (Univ. of Cincinnati Class. Stud. 1).
Princeton, 1967.
- HACKFORTH, R. 'Hedonism in Plato's Protagoras', *CQ*, 1928, 39–42.
- HACKFORTH, R. *The Composition of Plato's Apology*. Cambridge, 1933.
- HACKFORTH, R. 'Plato's Divided Line and Dialectic', *CQ*, 1942, 1–9.
- HACKFORTH, R. 'Immortality in Plato's Symposium', *CR*, 1950, 42–45.
- HAGER, F.-P. *Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der pla-
tonischen Ethik und Metaphysik*. 2nd ed. Bern; Stuttgart, 1970.
- HALL, R. W. *Plato and the Individual*. The Hague, 1963.
- HAMLIN, D. W. 'Eikasia in Plato's Republic', *PQ*, 1958, 14–23.
- HAMMOND, N. G. L. *A History of Greece to 322 B. C.* Oxford, 1959.
- HANNAFORD, R. V. 'You Ought to Derive "Ought" from "Is"', *Ethics* 82
(1971–1972), 155–162.
- HARDIE, W. F. R. *A Study in Plato*. Oxford, 1936.
- HARTMANN, N. *Kleine Schriften II*. Berlin, 1957.
- HAVELOCK, E. A. *Preface to Plato*. Oxford (Blackwell), 1963.
- HEATH, T. L. *A History of Greek Mathematics*, 2 vols. Oxford, 1921.
- HEATH, T. L. *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus: a history of
Greek astronomy to Aristarchus together with Aristarchus's treatise
on the sizes and distances of the sun and moon*. Oxford, 1913.
- HEITSCH, E. 'Wahrheit als Erinnerung', *Hermes*, 1963, 36–52.
- HENDERSON, T. Y. 'In defense of Thrasymachus', *Am. Ph. Q.*, 1970, 218–228.
- HERTER, H. 'Urathen der Idealstaat', *Palingenesia IV* (1969), 108–134.
- HERTER, H. 'Selbsterkenntnis der Sophrosyne zu Platons Charmides', *Fest-
schrift Karl Vretska*. Heidelberg, 1970, 74–88.



- HICKEN, W. F. 'Phaedo 93a11-94b3', *CQ*, 1954, 16-22.
- HINSKE, N. 'Zur Interpretation des platonischen Dialogs Laches', *Kant-Studien*, 1968, 62-79.
- HOERBER, R. G. *The Theme of Plato's Republic*. St. Louis, MO, 1944.
- HOERBER, R. G. 'Character Portrayal in Plato's Lysis', *CJ* 41 (1945-1946), 271-273.
- HOERBER, R. G. 'Plato's Euthyphro', *Phronesis*, 1958, 95-107.
- HOERBER, R. G. 'Plato's Lysis', *Phronesis*, 1959, 15-28.
- HOERBER, R. G. 'Plato's Lesser Hippias', *Phronesis*, 1962, 121-131.
- HOERBER, R. G. 'Plato's Greater Hippias', *Phronesis*, 1964, 143-155.
- HOERBER, R. G. 'Plato's Laches', *CP*, 1968, 95-105.
- HOKE, S. H. (ed.). *Myth, Ritual and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*. Oxford, 1958.
- HORN, F. *Platonstudien*. Vienna, 1893.
- HOWLAND, R. L. 'The Attack on Isocrates in the Phaedrus', *CQ*, 1937, 151-159.
- HUBY, P. M. 'The Menexenus reconsidered', *Phronesis*, 1957, 104-114.
- HUBY, P. M. 'Phaedo 99d-102a', *Phronesis*, 1959, 12-14.
- HUME, DAVID. *A Treatise of Human Nature*. Everyman's Library, 2 vols., 1911 [см. также переизд.].
- Idee und Zahl: Studien zur platonischen Philosophie*. (Various authors.) Heidelberg, 1968.
- JACKSON, H. 'On Plato's Republic VI, 509d sqq.', *Journal of Philology*, 1881, 132-150.
- JACOBY, F. 'Patrios nomos: state burial in Athens and the public cemetery in the Kerameikos', *JHS*, 1944, 37-66.
- JACQUES, J. H. *Plato's 'Republic': a Beginner's Guide*. Derby, 1971.
- JAEGER, W. *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, transl. G. Highet, 3 vols. Oxford, 1939-1945.
- JOHNSON, H. W. 'Of Differing Ages and Climes', *JHI*, 1960, 465-480.
- JONES, W. H. S. *Philosophy and Medicine in Ancient Greece*. Suppl. 8 to *Bull. of the Hist. of Medicine*. Baltimore, 1946.
- JOSEPH, H. W. B. *An Introduction to Logic*. 2nd ed. Oxford, 1916.
- JOSEPH, H. W. B. *Essays in Ancient and Modern Philosophy*. Oxford, 1935.
- JOSEPH, H. W. B. *Knowledge and the Good in Plato's Republic*. Oxford, 1948.
- JOYCE, M. Transl. of the *Symposium* in Hamilton and Cairns, q. v.
- KAHN, C. H. 'Plato's Funeral Oration: the motive of the Menexenus', *CP*, 1963, 220-234.
- KAHN, C. H. Review of Ryle's *Plato's Progress*, *JPh*, 1968, 364-375.
- KAPP, E. 'The Theory of Ideas in Plato's Earlier Dialogues', *Ausgewählte Schriften*. Berlin, 1968, 55-150.
- KAPP, R. O. *Towards a Unified Cosmology*. London, 1960 [переизд.: Scientific Book Guild, 1962].
- KERN, O. *Orphicorum Fragmenta*. Berlin, 1922.
- KERSCHENSTEINER, J. *Platon und der Orient*. Stuttgart, 1945.

- KEULEN, H. *Untersuchungen zu Platons 'Euthydemus'*. Wiesbaden, 1971.
- KEYT, D. 'The Fallacies in Phaedo 102a — 107b', *Phronesis*, 1963, 167–172.
- KLEIN, J. *A Commentary on Plato's Meno*. Chapel Hill (U. N. C. Press), 1965.
- KNEALE, W. AND M. *The Development of Logic*. Oxford, 1962.
- KOLLMAN, A. 'Sophrosyne', *Wien. Stud.*, 1941, 12–34.
- KOSTER, W. J. W. *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens: étude critique sur les relations intellectuelles entre Platon et l'Orient*. Leiden, 1951.
- KRÄMER, H.-J. *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg, 1959.
- KRÄMER, H.-J. 'Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung', *Idee und Zahl* (q. v.), 106–150.
- KRANZ, W. 'Diotima von Mantinea', *Hermes*, 1926, 437–447.
- KRAUT, R. 'Reason and Justice in Plato's "Republic"', *Exegesis* (q. v.), 207–224.
- LAGERBORG, R. *Die Platonische Liebe*. Leipzig, 1926.
- LANDMANN, M. 'Platons Traktat von den drei Unsterblichkeiten', *Zeitschrift für philos. Forschung*, 1956, 161–190.
- LANZA, D. 'Σοφία ε Σωφροσύνη alla fine dell'Atene periclea', *Studi ital. di filol. class.*, 1965, 172–188.
- LEISEGANG H., H. Article 'Platon' in *RE*, 2. Reihe, XI. Halbb. (1941), 2342–2537.
- LESKY, A. *A History of Greek Literature*. London; New York, 1966 [пер. 2-го нем. изд., 1963].
- LEVIN, D. N. 'Some Observations concerning Plato's Lysis', *Anton and Kustas, Essays* (q. v.), 236–258.
- LEVINSON, R. B. *In Defense of Plato*. Cambridge, MA, 1953.
- LEVINSON, R. B. 'Language, Plato and Logic', *Anton and Kustas, Essays* (q. v.), 259–284.
- LEY, H. DE. 'Democritus and Leucippus: two notes on ancient atomism', *L'Antiquité Classique*, 1968, 620–633.
- LLEDO, E. 'El fundamento de la "anamnesis" platónica', *Actas del Segundo Congreso Español de Estudios Clásicos*. Madrid, 1961, 326–331.
- LLEDO, E. 'La anamnesis dialéctica en Platón', *Emerita*, 1961, 219–239.
- LOEWENCLAU, I. VON. *Der platonische Menexenus*. Stuttgart, 1961.
- LONG, A. A. (ed.). *Problems in Stoicism*. London, 1971.
- LUCE, J. V. 'Immortality in Plato's Symposium', *CR*, 1952, 137–141.
- LUTOSLAWSKI, W. *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*. London, 1897.
- MACKINNON, D. M. AND MEYNELL, H. 'The Euthyphro Dilemma', *The Aristotelian Society*, suppl. vol. 46 (1972), 211–222 (MacKinnon), 223–234 (Meynell).
- MAGUIRE, J. P. 'The Individual and the Class in Plato's Republic', *CJ*, 1965, 145–150.



- MAGUIRE, J. P. 'Thrasymachus... or Plato?', *Phronesis*, 1971, 142–163.
- MAIER, H. *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen, I. Teil, 1896; II. Teil, 1900.
- MALCOLM, J. 'On the place of the Hippias Major in the Development of Plato's Thought', *AGPh*, 1968, 189–195.
- MANASSE, E. M. *Platons Sophistes und Politikos: das Problem der Wahrheit*. Berlin, 1937.
- MANASSE, E. M. 'Bücher über Platon', *Philosophischer Rundschau*, Sonderheft I and II, Tübingen, 1957, 1961 [вып. I — критический обзор литературы на нем. языке, вып. II — на англ.].
- MARROU, H. I. *A History of Education in Antiquity*. Eng. transl. London, 1956.
- MARTIN, J. *Symposium: Geschichte einer literarischen Form*. Paderborn, 1931.
- MATTHEWS, G. *Plato's Epistemology and Related Logical Problems*. London, 1972.
- MATTINGLEY, H. B. 'The Date of Plato's Symposium', *Phronesis*, 1958, 31–39.
- MEAD, M. *Continuities in Cultural Evolution*. New Haven, 1964.
- MERLAN, P. 'Form and Content in Plato's Philosophy', *JHI*, 1947, 406–430.
- MEYER, R. S. *Plato's Euthyphro: an example of philosophical analysis*. Communications of the University of S. Africa. Pretoria, 1963.
- MEYNELL, H. см. MACKINNON, D. M.
- MILLS, K. W. 'Plato's Phaedo 74b7— c6', *Phronesis*, 1957, 128–147; 1958, 40–48.
- MILOBENSKI, E. 'Zur Interpretation des platonischen Dialogs Kriton', *Gymnasium*, 1968, 371–390.
- MITTELSTRASS, J. 'Die Entdeckung der Möglichkeit von Wissenschaft', *Archive for History of Exact Sciences*, 1965, 410–435.
- MOLINE, J. 'Meno's Paradox?', *Phronesis*, 1969, 153–161.
- MOMIGLIANO, A. 'Il Menesseno', *Riv. di filol.*, 1930, 40–53.
- MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge, 1903.
- MORAVCSIK, J. M. E. 'Reason and Eros in the "Ascent"-passage of the Symposium', Anton and Kustas, *Essays* (q. v.), 285–302.
- MORAVCSIK, J. M. E. 'The Anatomy of Plato's Divisions', *Exegesis* (q. v.), 324–348.
- MOREAU, J. 'Le platonisme de l'Hippias majeur', *REG*, 1941, 19–42.
- MOREAU, J. *Le sens du Platonisme*. Paris, 1967.
- MORRISON, J. S. 'Meno of Pharsalus, Polycrates and Ismenias', *CQ*, 1942, 57–78.
- MORRISON, J. S. 'The Origins of Plato's Philosopher-Statesman', *CQ*, 1958, 198–218.
- MORRISON, J. S. 'The Shape of the Earth in Plato's Phaedo', *Phronesis*, 1959, 101–119.
- MORRISON, J. S. 'Four Notes on Plato's Symposium', *CQ*, 1964, 42–55.
- MORROW, G. R. *Plato's Cretan City: a historical interpretation of the laws*. Princeton, 1960.

- MOUTSOPOULOS, M. *La musique dans l'œuvre de Platon*. Paris, 1959.
- MURPHY, N. R. 'The "Simile of Light" in Plato's Republic', *CQ*, 1932, 82–102.
- MURPHY, N. R. 'The δευτερος πλοῦς in the Phaedo', *CQ*, 1936, 40–47.
- MURPHY, N. R. *The Interpretation of Plato's Republic*. Oxford, 1951.
- NACHMANSOHN, S. 'Freuds Libidotheorie verglichen mit der Eroslehre Platons', *Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, 1915, 65–83.
- NESTLE, W. 'Metrodors Mythendeutung', *Philologus*, 1907, 503–510.
- NESTLE, W. 'Polus', *RE*, XLII. Halbb. (1952), 1424 f.
- NETTLESHIP, R. L. *Lectures on the Republic of Plato*, ed. G. R. Benson. London, 1898 [перезд. в обложке: 1963].
- NEUHAUSEN, C. A. *De voluntarii notione Platonica et Aristotelea*. Wiesbaden, 1967.
- NEUMANN, H. 'On the Madness of Plato's Apollodorus', *TAPA*, 1965, 283–289.
- NEUMANN, H. 'Diotima's Concept of Love', *AJP*, 1965, 33–59.
- NEUMANN, H. Review of O'Brien's *Socratic Paradoxes*, *AJP*, 1969, 484 f.
- NILSSON, M. P. *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*. Lund, 1951.
- NORTH, H. Σωφροσύνη, *self-knowledge and self-restraint in Greek literature*. New York, 1966.
- NOTOPOULOS, J. A. 'The Name of Plato', *CP*, 1939, 135–145.
- O'BRIEN, D. 'The Last Argument of Plato's Phaedo', *CQ*, 1967, 198–231; 1968, 95–106.
- O'BRIEN, M. J. 'The Fallacy in Protagoras 349d–350c', *TAPA*, 1961, 408–417.
- O'BRIEN, M. J. 'Plato's Laches', *Yale Class. Stud.*, 1963, 133–143 [перезд. в: Anton and Kustas, *Essays* (q. v.)].
- O'BRIEN, M. J. *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*. U. N. C. Press, Chapel Hill, 1967.
- OLNEY, J. *Metaphors of Self: the Meaning of Autobiography*. Princeton, 1972.
- OOMS, I. Παῖδιά bei Platon, Ph. D. diss. Bonn, 1956.
- OVINK, B. J. H. *Philosophische Erklärung der platonischen Dialoge Meno und Hippias Minor*. Amsterdam, 1931.
- OWEN, G. E. L. 'A Proof in the "Peri Ideon"', *SPM*, 293–312 [перезд. публ. из: *JHS*, 1957].
- OWEN, G. E. L. (ed.). *Aristotle on Dialectic: proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*. Oxford, 1968.
- OWEN, G. E. L. 'Tithenai ta Phainomena', *Aristote et les Problèmes de Méthode*, ed. A. Mansion. Louvain, 1961, 83–103.
- PALMER, L. R. 'Homer and Mycenae I', *History Today*, 1957, 367–372.
- PATTERSON, P. L. *Plato on Immortality*. Pennsylvania State U. P., 1965.
- PAUL, L. 'Ist die Scene für den platonischen Dialog Gorgias im Hause des Kallikles?', *Festgruss Kiel*, 1869, 19–43.
- PAXSON, T. D., JR. 'Plato's Euthyphro 10a–11b', *Phronesis*, 1972, 171–190.



- PECK, A. L. 'Plato versus Parmenides', *PhR*, 1962, 159–184.
- PEIPERS, D. *Die Erkenntnistheorie Platons mit besonderer Rücksicht auf den Theätet*. Leipzig, 1874.
- PENNER, T. 'Socrates on Virtue and Motivation', *Exegesis* (q. v.), 133–151.
- PÉTREMENT, S. 'Platon et l'esclavage', *Rev. de Métaphysique et de Morale*, 1965, 213–225.
- PFEIFFER, R. *A History of Classical Scholarship*, vol. I. Oxford, 1968.
- PHILIP, J. A. 'The Platonic Corpus', *Phoenix*, 1970, 296–308.
- PHILLIPSON, C. *The Trial of Socrates (with chapters on his life, teaching and personality)*. London, 1928.
- PLACES, E. DES. 'Simonide et Socrate dans le Protagoras de Platon', *Les Études Classiques*, 1969, 236–244.
- PLASS, P. 'Play and Philosophical Detachment in Plato', *ТАРА*, 1967, 343–364.
- Plato, *a Collection of Critical Essays*, ed. G. Vlastos, 2 vols.: I. *Metaphysics and Epistemology*; II. *Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion*. New York, 1971.
- PLOCHMANN, G. K. 'Hiccups and Hangovers in the Symposium', *Bucknell Review*, 1963, 1–18 [переизд. в: Anton and Kustas, *Essays*, 328–344, под заглавием 'Supporting Themes in the Symposium'].
- POHLENZ, M. *Aus Platos Werdezeit*. Berlin, 1913.
- POPPER, K. R. *The Open Society and its Enemies*. Vol. I. *The Spell of Plato*. 5th ed. London, 1966.
- RABINOWITZ, W. G. 'Platonic Piety: an Essay towards the Solution of an Enigma', *Phronesis*, 1958, 108–120.
- RAEDER, H. *Platons philosophische Entwicklung*. Leipzig, 1905.
- RANDALL, J. H., JR. *Plato, Dramatist of the Life of Reason*. New York, 1970.
- RANKIN, H. D. *Plato and the Individual*. London, 1964.
- RANKIN, H. D. 'Plato's Eugenic εὐφημία and ἀπόθεσις', *Hermes*, 1965, 407–420.
- RAVEN, J. E. 'Sun, Divided Line and Cave', *CQ*, 1953, 22–32.
- RAVEN, J. E. *Plato's Thought in the Making*. Cambridge, 1965.
- REITZENSTEIN, R. 'Epigramm', *RE* VI (1909), 71–111.
- REVERDIN, O. *La religion de la cité platonicienne*. Paris, 1945.
- RIST, J. M. 'Equals and Intermediates in Plato', *Phronesis*, 1964, 27–37.
- RIST, J. M. 'The Immanence and Transcendence of the Platonic Form', *Philologus*, 1964, 217–232.
- RIST, J. M. 'Knowledge and Value in Plato', *Phoenix*, 1967, 283–295.
- RIST, J. M. *Problems in Stoic Philosophy*. Cambridge, 1969.
- RITTOOK, Zs. 'Die Homeriden', *Acta Antiqua*, 1970, 1–29.
- RITTER, C. *Neue Untersuchungen über Platon*. Munich, 1910.
- RITTER, C. *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, 2 vols. Munich, 1910, 1920.
- RITTER, C. *The Essence of Plato's Philosophy*. London, 1933 [пер. немецкого изд., 1930].



- ROBIN, L. *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*. Paris, 1919.
- ROBIN, L. *Platon*. Paris, 1935; 2nd ed.: 1968 [с доп. библиографией и указателем].
- ROBIN, L. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris, 1933.
- ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford, 1953.
- ROBINSON, T. M. 'The Computer and Classical Languages', *Classical Notes and News* (Classical Association of Canada), 1967, 39–46.
- ROBINSON, T. M. 'Plato Oxoniensis', *University of Toronto Quarterly* 37 (1967–1968), 90–102.
- ROBINSON, T. M. 'Phaedo 70 cff.: an Error and an Explanation', *Dialogue* 8 (1969–1970), 124 f.
- ROBINSON, T. M. *Plato's Psychology*. Toronto, 1970.
- ROBINSON, T. M. 'The Argument for Immortality in Plato's Phaedrus', *Anton and Kustas, Essays* (q. v.), 345–353.
- ROHDE, E. *Psyche: The cult of souls and belief in immortality among the Greeks*, transl. W. B. Hillis. London, 1925 (paperback: New York, 1966.)
- ROSE, L. E. 'The δεύτερος πλοῦς in Plato's Phaedo', *The Monist*, 1966, 464–473.
- ROSE, V. (ed.). *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Leipzig, 1886.
- ROSEN, S. *The Symposium of Plato*. Yale U. P., 1968 [с доп. библиографией].
- ROSENMEYER, T. G. 'Phaedo 111c4 ff.', *CQ*, 1956, 193–197.
- ROSENMEYER, T. G. 'Platonic Scholarship, 1945–1955', *Classical Weekly*, 1957, 173–182, 185–196, 197–201, 209–211.
- ROSENMEYER, T. G. 'The Shape of the Earth in the Phaedo: a Rejoinder', *Phronesis*, 1959, 71 f.
- ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary*, 2 vols. Oxford, 1924.
- ROSS, W. D. *Aristotle*. 4th ed. Oxford, 1945.
- ROSS, W. D. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics, a revised text with introduction and commentary*. Oxford, 1949.
- ROSS, W. D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, 1951.
- RUNCIMAN, W. G. *Plato's Later Epistemology*. Cambridge, 1962.
- RUSSELL, B. *Portraits from Memory and other Essays*. London, 1956.
- RYLE, G. *Plato's Progress*. Cambridge, 1966.
- RYLE, G. Article 'Plato' in *Encyclopaedia of Philosophy* (q. v.), vol. VI, 314–333.
- RZACH. 'Homeridae', *RE* VIII (1913), 2145–2182.
- SACHS, D. 'A Fallacy in Plato's Republic', *PhR*, 1963, 141–158 [переизд. в: *Plato II* (ed. Vlastos), 35–51].
- SACHS, E. *De Theaeteto Atheniensi mathematico*. Berlin, 1914.
- SANTAS, G. 'The Socratic Fallacy', *JHP*, 1972, 127–142.



- SANTAS, G. 'Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's Laches', *R. of Metaph.* 22, 1968–1969, 433–460.
- SANTAS, G. 'Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's Charmides', *Exegesis* (q. v.), 105–132.
- SAVAN, D. 'Self-Predication in Protagoras 330–331', *Phronesis*, 1964, 130–135.
- SAYRE, K. M. *Plato's Analytic Method*. Chicago, 1969.
- SCHAEFER, R. *La question platonicienne: Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues*. Neuchâtel, 1938.
- SCHILLER, J. 'Phaedo 104–105: Is the Soul a Form?', *Phronesis*, 1967, 50–58.
- SCHNEIDEWIN, W. *Platons zweiter 'Hippias' Dialog*. Paderborn, 1931.
- SCHOLL, N. *Der platonische Menexenus*. Rome, 1959. (Diss. Frankfurt, 1957.)
- SCHOPLOCK, V. *Der platonische Dialog Lysis*. Augsburg, 1969. (Diss. Freiburg, 1968.)
- SCHUHL, P.-M. 'Sur un passage du Gorgias (464–465)', *REG*, 1939, 19–22.
- SCHUHL, P. M. 'Platon: quinze années d'études platoniciennes', *Actes du Congrès Budé*, Paris, 1954.
- SEGL, R. 'Der unbefriedigende "Kriton"', *Gymnasium*, 1971, 437–441.
- SESONSKE, A. 'Hedonism in the Protagoras', *JHPH*, 1963, 73–79.
- SHERRINGTON, C. *Man on his Nature*. Penguin Books, 1955 [1-е изд.: 1940].
- SHOREY, P. *The Unity of Plato's Thought*. Chicago, 1903.
- SHOREY, P. *What Plato Said*. Chicago, 1933.
- SINCLAIR, T. A. *A History of Greek Political Thought*. London, 1951.
- SKEMP, J. B. *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*. Cambridge, 1942; 2nd ed.: 1967.
- SKEMP, J. B. Review of von Fritz' *Plato in Sizilien*, *CR*, 1971, 26–28.
- SOLMSSEN, F. *Plato's Theology*. Ithaca, NY, 1942.
- SOLMSSEN, F. 'Parmenides and the Description of Perfect Beauty', *AJP*, 1971, 62–70.
- SORETH, M. *Der platonische Dialog Hippias Maior*. Munich, 1953.
- SORETH, M. 'Zur relativen Chronologie von Meno und Euthydemus', *Hermes*, 1955, 377–379.
- SOUILHÉ, J. *Étude sur le terme δύναμις dans les dialogues de Platon*. Paris, 1919.
- SPARSHOTT, F. E. 'Plato and Thrasy Machus', *Univ. of Toronto Quarterly*, 1957, 54–61.
- SPARSHOTT, F. E. 'Socrates and Thrasy Machus', *The Monist*, 1966, 421–459.
- SPOERRI, W. 'Encore Platon et l'Orient', *Rev. de Philol.*, 1957, 209–233.
- SPRAGUE, R. K. *Plato's Use of Fallacy: a study of the Euthydemus and some other dialogues*. London, 1962.
- SPRAGUE, R. K. 'Parmenides' Sail and Dionysodorus' Ox', *Phronesis*, 1967, 91–98.
- SPRUTE, J. *Der Begriff der DOXA in der platonischen Philosophie*. Göttingen, 1962.

- SPRUTE, J. 'Zum Problematik der δόξα bei Platon', *AGPh*, 1969, 188–194.
- STENGEL, P. *Die griechischen Kultusaltertümer*. 3rd ed. Munich, 1920.
- STENZEL, J. *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig; Berlin, 1924.
- STENZEL, J. *Platon der Erzieher*. Leipzig, 1928.
- STENZEL, J. *Plato's Method of Dialectic*, transl. and ed. D. J. Allan. Oxford, 1940.
- STEWART, J. A. *Plato's Doctrine of Ideas*. Oxford, 1909 [переизд.: New York, 1964].
- STOCKS, J. L. 'The Divided Line of Plato Rep. VI', *CQ*, 1911, 73–88.
- STRANG, C. 'Plato and the Third Man', *Proc. Aristotelian Soc.*, suppl. vol. 37, 1963, 147–164 [переизд. в: *Plato I* (ed. Vlastos), 184–200].
- STRAUSS, L. 'The Liberalism of Classical Political Philosophy', *R. of Metaph.* 12 (1958–1959), 390–439.
- STRYCKER, E. DE. 'Trois points obscurs de terminologie mathématique chez Platon', *REG*, 1950, 43–57.
- STRYCKER, E. DE. 'Le Criton de Platon — Structure littéraire et intention philosophique', *Les Études Classiques*, 1971, 417–436.
- SULLIVAN, J. P. 'The Hedonism in Plato's Protagoras', *Phronesis*, 1961, 10–28.
- TANNER, R. G. 'Διάνοια and Plato's Cave', *CQ*, 1970, 81–91.
- TARRANT, D. 'The Authorship of the Hippias Major', *CQ*, 1927, 82–87.
- TARRANT, D. Review of Soreth's *Hippias Maior*, *CR*, 1955, 52f.
- TARRANT, D. 'Plato, Phaedo 74a–b', *JHS*, 1957, 124–126.
- TATE, J. "'Imitation" in Plato's Republic', *CQ*, 1928, 16–23.
- TATE, J. 'Plato and "Imitation"', *CQ*, 1932, 161–169.
- TAYLOR, A. E. *Plato, the Man and his Work*. London, 1926 [переизд. в обложке: 1960].
- THAYER, H. S. 'Plato: the Theory and Language of Function', *PQ*, 1964, 3–18.
- The Is-Ought Question: a collection of papers on the central problem in moral philosophy*, ed. W. H. Hudson. London, 1969.
- THESLEFF, H. *Studies in the Styles of Plato*. Helsinki, 1967.
- THOMAS, J. E. 'A Re-examination of the Slave-boy Interview', *Laval Théol. et philos.*, 1970, 17–27.
- THORSON, T. L. (ed.). *Plato: Totalitarian or Democrat?* Englewood Cliffs, NJ, 1963.
- TIGERSTEDT, E. N. *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*. Göteborg; Uppsala, 1965.
- TIGERSTEDT, E. N. *Plato's Idea of Poetical Inspiration*. Helsinki, 1969.
- TIGERSTEDT, E. N. 'Furor Poeticus: poetic inspiration in Greek literature before Democritus and Plato', *JHI*, 1970, 163–178.
- TIGNER, S. S. 'On the "kinship" of all "nature" in Plato's Meno', *Phronesis* 1970, 1–4.
- TRETHOWAN, I. 'On Professor Antony Flew's God and Philosophy', *Downside Review*, 1970, 1–13.



- TREVES, P. 'Polykrates (Rhetor)', *RE*, XLII. Halbb. (1952), 1736–1752.
- TUCKEY, T. G. *Plato's Charmides*. Cambridge, 1951 [перевзд.: Amsterdam, 1968].
- UEBERWEG — PRAECHTER'. UEBERWEG, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I. Teil: *Die Philosophie des Altertums*, ed. K. Praechter. 13th ed. Basel, 1953 [репринт 12-го изд., 1923].
- VERDENIUS, W. J. 'L'Ion de Platon', *Mnemosyne*, 1943, 233–262.
- VERDENIUS, W. J. 'Notes on Plato's Phaedrus', *Mnemosyne*, 1955, 265–289.
- VERDENIUS, W. J. 'Notes on Plato's Phaedo', *Mnemosyne*, 1958, 193–243.
- VERDENIUS, W. J. 'Der Begriff der Mania in Platons Phaidros', *AGPh*, 1962, 132–149.
- VERSÉNYI, L. 'Plato and his Liberal Opponents', *Philosophy*, 222–237.
- VLASTOS, G. 'The Third Man Argument in the Parmenides', *SPM*, 231–264 [перевзд. публ. из: *PhR*, 1954].
- VLASTOS, G. 'Postscript to the Third Man: a Reply to Mr. Geach', *SPM*, 279–292 [перевзд. публ. из: *PhR*, 1956].
- VLASTOS, G. Review of Krämer's *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie*, *Gnomon*, 1963, 641–656.
- VLASTOS, G. 'Ἰσωνομία πολιτική', *Isonomia* (ed. Mau and Schmidt). Berlin, 1964, 1–35.
- VLASTOS, G. 'Anamnesis in the Meno', *Dialogue*, 1965, 143–167 [перевзд. под заглавием 'The Theory of Recollection in Plato's Meno' в: Bobbs-Merrill Reprint Series in Philosophy (Phil-215)].
- VLASTOS, G. 'A Metaphysical Paradox', *Proc. and Addresses of the American Philos. Assn.*, 1966, 5–19.
- VLASTOS, G. 'Was Polus Refuted?', *AJP*, 1967, 454–460.
- VLASTOS, G. 'Does Slavery Exist in Plato's Republic?', *CP*, 1968, 291–295.
- VLASTOS, G. 'Degrees of Reality in Plato', Bambrough, *New Essays* (q. v.), 1–19.
- VLASTOS, G. 'Reasons and Causes in the Phaedo', *Plato I* (ed. Vlastos), 132–166 [испр. публ. из: *PhR*, 1969].
- VLASTOS, G. (ed.). *Plato*, 2 vols.: I. *Metaphysics and Epistemology*. II. *Ethics, Politics, Philosophy of Art and Religion*. New York, 1971.
- VLASTOS, G. 'Justice and Happiness in the Republic', *Plato II* (q. v.), 66–95.
- VLASTOS, G. 'The Unity of Virtues in the Protagoras', *R. of Metaph.*, 1972, 415–458 [испр. в: *PS*, 221–265].
- VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton, 1973.
- VLASTOS, G. 'Socrates on Acrasia', *Phoenix*, 1969, 71–88.
- VOGEL, C. J. DE. 'Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible?', *Proc. 11th Internat. Congress of Phil.*, vol. 12, 1953, 61–67.
- VOGEL, C. J. DE. *Greek Philosophy: a Collection of Texts with Notes and Explanations*, vol. I. *Thales to Plato*. 3rd ed. Leiden, 1963.
- VRIES, G. J. DE. 'Σωφροσύνη en grec classique', *Mnemosyne*, 1943, 81–101.

- VRIES, G. J. DE. Review of Begemann's *Lysis*, *Mnemosyne*, 1966, 420 f.
- VRIES, G. J. DE. *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam, 1969.
- VRIES, G. J. DE. *Spel bij Plato*. Amsterdam, 1969.
- WAERDEN, B. L. VAN DER. 'Das grosse Jahr des Orpheus', *Hermes*, 1953, 481-483.
- WEDBERG, A. *Plato's Philosophy of Mathematics*. Stockholm, 1955.
- WEINGARTNER, R. H. *The Unity of the Platonic Dialogue: the Cratylus, the Protagoras, the Parmenides*. Indianapolis; New York, 1973.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON. *Antigonos von Karystos*. Berlin, 1881.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON. *Platon*, 2 vols. Berlin, 1920.
- WILLIAMS, C. J. F. 'Dying', *Philosophy*, 1969, 217-230.
- WIPPERN, J. 'Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposiums', *Synusia*, 1965, 123-159.
- WITTE, B. *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen: Interpretationen zu Platons 'Charmides'*. Berlin, 1970.
- WOLFE, J. 'A Note on Plato's "Cyclical Argument"', *Dialogue*, 1966, 237 f.
- WOLZ, H. G. 'Hedonism in the Protagoras', *JHPH*, 1967, 205-217.
- WOODBURY, L. 'Socrates on ἀρετή', *ΤΑΡΑ*, 1953, 135-163.
- WORMELL, D. E. W. 'The Literary Tradition concerning Hermias of Atarneus', *Yale Classical Studies*, 1935, 57-92.
- WYLLER, E. A. 'Platons "Ion": Versuch einer Interpretation', *Symbolae Osloenses*, 1958, 19-38.
- ZELLER, E. 'Über die Anachronismen in der platonischen Gesprächen', *Abhandlungen der Berliner Akademie, ph.-hist. Kl.*, 1873.
- ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen*, 2. Teil: I. Abteilung, Sokrates und die Sokratiker: Plato und die Alte Akademie. 5. Aufl. Leipzig, 1922 [перизд.: 1963].
- 'ZELLER — MONDOLFO'. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, 1932 и позже [пер. книги Целлера выполнен Мондольфо].
- 'ZELLER — NESTLE'. ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. I. Teil, 1. Hälfte (7th ed.: 1923); 2. Hälfte (6th ed.: 1920), ed. W. Nestle (Leipzig).

Источники

(издания и переводы диалогов Платона)

- ADAM, J. *Platonis Apologia Socratis*. Introduction, text, notes and appendices. Cambridge, 1910.
- ADAM, J. *Platonis Euthyphro*. Introduction, text and notes. Cambridge, 1890.
- ADAM, J. *The Republic of Plato*. Text, notes and appendices. 2 vols. Cambridge, 1926, 1929; 2nd ed., rev. D. A. Rees, 1963.
- ADAM, J. AND A. M. *Platonis Protagoras*. Introduction, text, notes and appendices. Cambridge, 1921.



- AMENDOLA, G. *Platone, Eutidemo*. Introduction, text and commentary. Milan, 1957.
- ARCHER-HIND, R. D. *The Phaedo of Plato*. Introduction, text, notes and appendices. London, 1894.
- BLUCK, R. S. *Plato's Seventh and Eighth Letters*, ed. with introduction and notes. Cambridge, 1947.
- BLUCK, R. S. *Plato's Phaedo*. Introduction, transl., notes and appendices. London, 1955.
- BLUCK, R. S. *Plato's Meno*. Introduction, text and commentary. Cambridge, 1961.
- BROWN, M. (ed.). *Plato's Meno*. Guthrie's transl. with essays by various authors. Indianapolis; New York, 1971.
- BURNET, J. *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, ed. with notes. Oxford, 1924.
- BURY, R. G. *The Symposium of Plato*. Introduction, text and commentary. Cambridge, 1909 (2nd ed.: 1932).
- CAMPBELL, L. *The Theaetetus of Plato*. Introduction, text and notes. Oxford, 1883.
- CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato*. Introduction, transl. and notes. Oxford, 1941 [см. также переизд.].
- CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*, transl. with an Introduction and a running Commentary. London, 1939.
- CORNFORD, F. M. *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato*, transl. with a running Commentary. London, 1937.
- CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge: the Theaetetus and Sophist of Plato*, transl. with a running Commentary. London, 1935.
- CROISET, A. *Hippias Majeur, Charmide, Laches, Lysis*. Introduction, text and French transl. Paris, 1921 (Assoc. Budé).
- CROISET, A. *Gorgias, Ménon*. Introductions, text and notes. Paris, 1921 (Assoc. Budé).
- CROISET, M. *Hippias Mineur, Alcibiade I, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*. Introductions, text and French transl. Paris, 1920 (Assoc. Budé).
- DODDS, E. R. *Plato, Gorgias*. Introduction, text and commentary. Oxford, 1959.
- GIFFORD, E. H. *The Euthydemus of Plato*. Text, introduction and notes. Oxford, 1905.
- GUTHRIE, W. K. C. *Plato, Protagoras and Meno*. Introduction and transl. Penguin Books, 1956 [см. также переизд.].
- HACKFORTH, R. *Plato's Phaedrus*. Introduction, transl. and running commentary. Cambridge, 1952 [переизд. в обложке: 1972].
- HACKFORTH, R. *Plato's Phaedo*. Introduction, transl. and running commentary. Cambridge, 1955.



- HACKFORTH, R. *Plato's Examination of Pleasure*. Transl. of the *Philebus*, with Introduction and Commentary. Cambridge, 1958.
- HAMILTON, E. AND CAIRNS, H. *Plato, The Collected Dialogues including the Letters* [различные переводы]. New York, 1961.
- HAMILTON, W. *Plato, the Symposium*. Introduction and transl. Penguin Books, 1951 [см. также переизд.].
- HAMILTON, W. *Plato, Gorgias*. Introduction and transl. Penguin Books, 1960 [см. также переизд.].
- HARWARD, J. *The Platonic Epistles*, transl. with introduction and notes. Cambridge, 1932.
- JOWETT, B. *The Dialogues of Plato transl. into English with analyses and introductions*, 4 vols. 4th ed. by D. J. Allan, H. E. Dale. Oxford, 1953.
- JOWETT, B. AND CAMPBELL, L. *Plato's Republic*. Text, notes and essays, 3 vols. Oxford, 1894.
- LEE, H. D. P. *Plato, The Republic*. Introduction and transl. 2nd ed. Penguin Books, 1974.
- LODGE, G. *Plato, Gorgias*. Introduction, text and Commentary. Boston; London, 1896.
- MÉRIDIÉ, L. *Ion, Ménexène, Euthydème*. Introduction, text and notes. Paris, 1931 (Assoc. Budé).
- NESTLE, W. *Platon, Protagoras*. Introduction, appendices, text and notes. 7th ed. Berlin, 1931.
- REICH, K. *Euthyphron*. German transl. with introduction and commentary. Hamburg, 1968.
- ROBIN, L. *Phédon*. Introduction, text and French transl. Paris, 1926 (Assoc. Budé).
- ROBIN, L. *Le Banquet*. Introduction, text and French transl. Paris, 1929 (Assoc. Budé).
- ROBIN, L. *Phèdre*. Introduction, text and French transl. Paris, 1933 (Assoc. Budé).
- SAUNDERS, T. J. *Plato, The Laws*. Introduction and transl. Penguin Books, 1970.
- SOUILHÉ, J. *Dialogues Apocryphes*. Introductions, text and transl. Paris, 1930 (Assoc. Budé).
- SPRAGUE, R. K. *Plato, Euthydemus*. Introduction, transl. and notes. New York, 1965.
- STALLBAUM, G. *Laches, Charmides, Alcibiades I and II*. Introduction, text and notes. Gotha; Erfurt, 1857.
- STALLBAUM, G. *Menexenus, Lysis, Hippias Major and Minor, Ion*. Introductions, text and notes. Gotha; Erfurt, 1857.
- STOCK, ST. G. *The Apology of Plato*. Introduction, text and notes. Oxford, 1890 [переизд.: 1953].
- TARRANT, D. *The Hippias Major Attributed to Plato*. Text, introduction and notes. Cambridge, 1928.



- TAYLOR, A. E. *The Parmenides of Plato*. Introduction, transl. and appendices. Oxford, 1934.
- THOMPSON, E. S. *The Meno of Plato*. Introduction, notes and excursuses. London, 1901 [перизд.: 1937].
- THOMPSON, W. H. *The Phaedrus of Plato*. Introduction, text, notes and appendices. London, 1868.
- TREDENNICK, H. *Xenophon: Memories of Socrates and the Symposium*. Introduction and transl. Penguin Books, 1970.
- VICAIRE, P. *Platon, Laches et Lysis*. Ed. with introduction and commentary. Paris, 1963.
- VLASTOS, G. *Plato's Protagoras*. Jowett's transl. rev. M. Ostwald, ed. with introduction G. Vlastos. New York, 1956.
- WEBER, F. J. *Platons Apologie des Sokrates*. Ed. with introduction, app. cr. and commentary. Paderborn, 1971.
- ZEPPi. *Platone, Eutidemo*, transl. A. Zeppi Tutta, introduction and commentary S. Zeppi. Florence, 1969.

Дополнительные материалы

- COBB, R. A. 'The Present Progressive Periphrasis and the Metaphysics of Aristotle', *Phronesis*, 1973, 80–90.
- MORTON, A. Q. AND WINSPEAR, A. D. *It's Greek to the Computer*. Montreal, 1971.
- OWEN, G. E. L. Τιθέσθαι τὰ φαινόμενα, *Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, ed. S. Mansion. Louvain; Paris, 1971, 84–103.
- SCHEIBE, E. 'Über Relativbegriffe in der Philosophie Platons', *Phronesis*, 1967, 28–49.
- STANNARD, J. 'Plato, Ep. II, 312a', *Phronesis*, 1960, 53–55.
- TATE, J. 'Reply to Professor Taylor', *CQ*, 1933, 159–161.
- THOMPSON, W. H. *The Gorgias of Plato*. Introduction, text, notes and appendix. London, 1971.

ПРЕДМЕТНО-ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- АБСТРАКЦИИ, выраженные прилагательным и артиклем 180
АГАФОН 40; 95; 319; 541–545
— речь А. 551–553
АДАМ ДЖ. 87; 112; 340; 560; 653; 675; 708
— о ПРОТАГОРЕ 70; 221; 329
— об уме 624
АДДИСОН ДЖ. 798
АДИМАНТ 26; 27; 643
АИД 119, прим. 1; 148; 149; 151; 451; 453; 455
АКАДЕМИЯ 14; 23; 25; 35–48; 85; 100;
— не была риторической школой 607
АКУМЕН 543, прим. 1
АЛКИВИАД I 252
АЛКИВИАД 96; 190; 319; 325; 396
— в ПИРЕ (речь А.) 96; 245; 481; 557–560
АЛКИДАМАНТ 93
АЛКМЕОН 514; 617
АЛЛАН Д. ДЖ. 32, прим. 2
АЛЛЕН Р. Э. 18–20;
— о логике Платона 169; 171
— об имманентности идей 174; 178; 182, прим. 1
АНАКСАГОР 62; 93; 128; 493; 494; 515; 515; 633–635
АНАХРОНИЗМЫ у Платона 155, прим. 1; 297, прим. 1; 319; 319, прим. 2
АНИТ 127f.; 351
АННИКЕРИД 37; 38
АНТИСФЕН 63; 263; 395; 408; 411; 419; 471, прим. 2; 742, прим. 2
АНТИФОНТ (сводный брат Платона) 26; 27
АНТИФОНТ (софист) 234, прим. 1; 235; 419; 652, прим. 2
АНТИФОНТ из Рамнута 466
АПЕЛЬТ О. 284; 293; 540, прим. 2
АПОЛЛОДОР 25; 26; 482; 541; 542



- АПОЛЛОН 23; 166; 186; 484; 549
 АПОЛОГИЯ СОКРАТА 111–142
 АПУЛЕЙ 24; 26; 28; 32; 33,
 прим. 2
 АРИСТИД 189; 437
 АРИСТИПП 32; 50, прим. 1; 63,
 прим. 2
 АРИСТОДЕМ 541f.
 АРИСТОКСЕН 23; 25; 30,
 прим. 1; 41
 АРИСТОМАХА 37
 АРИСТОН (отец Платона) 26
 АРИСТОНИМ 44
 АРИСТОТЕЛЬ 14; 23; 24; 30; 294,
 прим. 1
 — об идеях 56; 177 f; 520; 525;
 527f.
 — цитаты из диалогов 68
 — ЕВДЕМ 145, прим. 2
 — о дружбе 216f.
 — отрицание самодвижения 255
 — о добродетели 259
 — о добровольных проступках
 292
 — о добродетель — знание 339
 — софистические опроверже-
 ния 410
 — о математических объектах
 у Платона 507
 — о причинности 516f.
 — о принятии всерьез мифа
 в ФЕДОНЕ 536
 — о восприятии универсалий
 628
 — об исследованиях этики 640
 — о переходах из одного класса
 в другой в государстве Плато-
 на 681
 — о моральной ответственности
 703
- о государстве Платона 715,
 прим. 1
 — теология А. 752
 — платонизм А. 805
 АРИСТОФАН (библиотекарь) 65
 АРИСТОФАН (комический поэт)
 246; 263, прим. 1; 306; 543;
 564; 705, прим. 1
 АРХЕЛАЙ Македонский 427; 429
 АРХИТ 36; 39; 54; 57; 421
 АРЧЕР-ХАЙНД Р. Д. (ARCHER-
 HIND R. D.) 494, прим. 1; 508,
 прим. 4; 520, прим. 3
 АСПАСИЯ 84; 464; 466; 467,
 прим. 1; 477, прим. 1; 589,
 прим. 2
 АСТРОНОМИЯ 370, прим. 1;
 458; 768
 АФИНЕЙ 24
 АФИНЫ, АФИНЯНЕ
 — критика а. в ГОРГИИ, 435–437
 — восхваление а. в МЕНЕКСЕНЕ
 468f.
 — претензия на автохтонность
 468; 680
 АФРОДИТА 546; 551; 554; 564
 АХЕРОНТ 498; 534
 АХИЛЛ 129; 286–288
 БАМБРО ДЖ. Р. (BAMBROUGH J. R.),
 106, прим. 1; 719, прим. 1
 БАРКЕР Э. 712; 775, прим. 2
 БЕГЕМАНН А. В. 203, прим. 1
 БЕЗУМИЕ: божественное 592;
 613–616
 — поэтов 593; 613f.
 — пророков 592; 613
 — телесное 592f.
 — влюбленных 593; 595
 — философов 615

- БЕНДИДА 643
БЕНТАМ И. 761, прим. 1
БЕРЕМЕННОСТЬ и РОДЫ, метафора 551; 555; 570f.
БЕРНЕТ ДЖ. 27; 114; 518, прим. 2
БЕССМЕРТИЕ 60; 61; 281; 317; 371; 571–578; 814f.
— доказательство б., 258; 514, прим. 3; 816
— аргументы, доказывающие существование б.: в ФЕДОНЕ, 455; 483–499; 538 в ФЕДРЕ (от самодвижения) 592; в ГОСУДАРСТВЕ 639
БЛАГО
— идея б. 225f., 264f.; 738f.
— приравнивается к тому, что «принадлежит» 209
— Протагорова концепция б. 323
— отношение б. к красоте 554
БЛАК Р. С. 351, прим. 2; 523; 537, прим. 1
БОГИ
— ссоры между б. 158
— как хозяева человечества 485
— отсутствие прямого контакта с людьми 569
— путешествие б. 593f.
— бестелесность б. 623
БОРЕЙ 588
БРАКОСОЧЕТАНИЯ 685, прим. 1
БРАУН М. 510, прим. 4
БРЕНТЛИНДЖЕР ДЖ. 718, прим. 1; 768, прим. 2
БРОНОВСКИ ДЖ. 90
БЭРИ Р. ДЖ. 541
ВАКХ 501, прим. 1; 615
ВЕРШЕНЬИ Л. 641, прим. 1; 710, прим. 2
ВИЛАМОВИЦ-МЁЛЛЕНДОРФ У. фон 29, прим. 3; 70, 87
— о ГИППИИ МЕНЬШЕМ 285, прим. 2; 292; 294
— о датировке ЕВТИДЕМА 395, прим. 2
— о ГОРГИИ 439
— о датировке ПИРА 481, прим. 1
ВИТТЕ Б. 107, прим. 1; 229, прим. 2; 234
ВЛАСТОС Г. 59, прим. 1; 518, прим. 2; 520
ВОЙНА 468; 709f.
— причина в. (в ФЕДОНЕ) 500, прим. 1; 658; (в ГОСУДАРСТВЕ) 656; 687
ВОРДСВОРТ У. 627
ВОСПИТАНИЕ 44; 660–677, 515, 517
ВУЛКАНЫ 499
ГАЛЛИ Н. 369, прим. 2; 375, прим. 1; 377, прим. 1; 633, прим. 1
ГАМИЛЬТОН Э. 216
ГАРВАРД ДЖ. 48, прим. 2; 52; 104
ГАРМОНИКИ 41, прим. 3
ГАУСС Г. 111, прим. 1; 113; 188; 261
ГЕДОНИЗМ 343–345; 448; 457
ГЕОМЕТРИЯ 96; 207; 255; 256; 377
— нравственный аспект г. 384; 434
ГЕРАКЛИТ 9; 58; 210, прим. 2; 548; 716, прим. 1
— гераклитянцы 30; 58; 177
ГЕРМАНН К. Ф. 87; 107
ГЕРМАФРОДИТ 548–550; 566



- ГЕРМИЙ АТТАРНЕЙСКИЙ 44
 ГЕРМОГЕН 31, прим. 2; 474; 482;
 809
 ГЕРМОДОР 23; 31
 ГЕРМОТИМ 371, прим. 3
 ГЕРОДИК 24
 ГЕРТЕР Г. 231, прим. 2
 ГЕСИОД 166; 210; 238; 300; 551;
 802
 ГЕСТИЯ 593
 ГЁТЕ И. В. фон 79; 255, прим. 1
 ГИЛОЗОИЗМ 617
 ГИПЕРИД 472, прим. 1; 473
 ГИППИЙ БОЛЬШИЙ 260–284;
 372; 530
 ГИППИЙ МЕНЬШИЙ 284–296;
 600; 647, прим. 1, 2
 ГИППИЙ 21; 63; 262; 264–285
 ГИППОКРАТ (врач) 602; 633;
 635
 ГИППОКРАТ (друг Сократа) 321–
 322; 347; 424, прим. 2
 ГИППОКРАТОВ КОРПУС 384,
 прим. 2; 565
 ГИППЮТАЛ 204–208
 ГИФФОРД Э. Г. 397; 414, прим. 1
 ГЛАВК 817
 ГЛАВКОН 641–664
 ГЛАЗЕР У. 228
 ГОББС Т. 167; 653
 ГОМЕР 209; 247; 286–315;
 ГОМЕРИДЫ 297f.
 ГОММ А. У. 147, прим. 2; 150
 ГОМОСЕКСУАЛЬНОСТЬ (см.
 также любовь) 562
 — физическое совокупление,
 осуждаемое Платоном 581
 — законы о педерастии 562,
 прим. 3
 ГОРАЦИЙ 308
 ГОРГИЙ 21; 63; 118; 264; 353
 — защита Паламеда 117; 119–121
 — похвала Елене 445
 ГОРГИЙ (диалог) 81; 318; 421–
 463; 531; 561; 568
 ГОСЛИНГ ДЖ. 510, прим. 1
 ГОСУДАРСТВО (диалог) 14; 25;
 68f. 637–823
 ГОСУДАРСТВО-КОРАБЛЬ, алле-
 гория 733
 ГОУЛДНЕР А. 672
 ГРИН П. М. 437
 ГРОГ Э. 621, прим. 3; 623; 625,
 прим. 2
 ГРОТ ДЖ. 8; 66, прим. 2
 — об АПОЛОГИИ СОКРАТА 114;
 150; 154, прим. 1
 — о ЕВТИФРОНЕ 184
 — о ГИППИИ БОЛЬШЕМ 263,
 прим. 1
 ГРУБЕ Ж. М. А. 6, прим. 1; 261;
 279, прим. 1; 280; 305; 674;
 803
 ГУНДЕРТ Г. 15, прим. 1; 101
 ДАМОН 190; 191; 666
 ДАНАЙ 469
 ДЕДАЛ 160; 164
 ДЕКАРТ Р. 731
 ДЕЛЬФИЙСКИЙ ОРАКУЛ 125
 ДЕМАРАТ 147, прим. 1
 ДЕМЕТРИЙ ФАЛЕРСКИЙ 66,
 прим. 2; 114; 115
 ДЕМОКРАТИЯ (см. также поли-
 тика) 638; 780–783; 785; 787
 — мнение Сократа о д. 141; 147
 — как свобода передвижения
 147, прим. 2
 — Афинская д., ее характер 321f.
 — отношение Платона к д. 443f.



- ДЕМОКРИТ 62; 308
 ДЕМОС 27, прим. 2
 ДЕМОСФЕН 472, прим. 2
 ДЕТОРОЖДЕНИЕ КАК ЗАМЕНА
 БЕССМЕРТИЮ 571
 ДЕТОУБИЙСТВО 679f.
 ДЖОЗЕФ Г. У. Б. 647, прим. 3
 ДЖОУИТТ Б. 156; 222; 305; 562;
 643
 ДИАЛЕКТИКА 97; 99; 257, прим. 1;
 293; 369, прим. 1; 393; 578f.;
 601f.
 ДИАЛОГОВАЯ ФОРМА 101f.
 ДИЕС А. 19
 ДИКЕАРХ 23; 28
 ДИОГЕН ЛАЭРТСКИЙ 24
 ДИОН 25, прим. 1; 36–38; 46–
 55
 ДИОНИСИЙ I 36; 46f.; 50,
 прим. 1
 ДИОНИСИЙ II 46–55; 713
 ДИОНИСИЙ ГАЛИКАРНАССКИЙ
 82; 474
 ДИОНИСОДОР 74; 395–407
 ДИОТИМА 58; 281; 553–583
 ДИГТЕНБЕРГЕР В. 79; 203
 ДИТТМАР Г. 467, прим. 1; 471
 ДОБРОДЕТЕЛЬ (ARETE) общее
 обсуждение 317–394; 217;
 322; 734
 — единство д. 187; 199; 258
 — тождественна знанию 188;
 199f.; 639
 — по мнению софистов, 322f.
 — можно ли научить д. 351–
 394
 — народная, или политическая
 504; 574
 — две концепции д. 612;
 ДОДДС Э. Р. 20; 345; 393; 457
 ДОДОНА 592
 ДРУЖБА 205–223
 ДУША (см. также *psyche*), как
 перевод *psyche* 485, прим. 1
 ДЮМЕЗИЛЬ Ж. 685, прим. 2
 ДЮШЕМИН Ж. 423, прим. 3
 ЕВДИК 285, прим. 2; 286; 288
 ЕВДОКС 33; 44
 ЕВКЛИД МЕГАРСКИЙ 31; 63
 ЕВРИПИД 33; 206; 314; 564; 679,
 прим. 2
 ЕВТИДЕМ (брат Лисия) 644
 ЕВТИДЕМ (софист) 45, 395–412
 ЕВТИДЕМ (ученик Сократа) 293
 ЕВТИДЕМ (диалог) 46; 59; 67;
 395–413
 ЕВТИФРОН 67; 81; 153–177
 ЕВФОРБ 371, прим. 3
 ЕГИПЕТ, поездка Платона 32
 ЖАК ДЖ. Х. 653
 ЗАКОНЫ 67–69; 81; 83; 128; 202;
 255, прим. 1; 297; 313; 513;
 573; 756, прим. 2
 ЗЕВС 158; 166; 436; 454; 549;
 593; 596
 ЗЕМЛЯ 593, прим. 1;
 — форма З. (в ФЕДОНЕ) 493;
 497, прим. 1; 549, прим. 1
 — как мать жизни 680f.
 ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ 295; 599
 ЗЛО 618, прим. 2; 677;
 — невозможность избежать з.
 217
 — многообразие з. 732f.
 — эволюция з. 579
 — использование в ГОСУДАР-
 СТВЕ Платона 671–674



- ЗНАНИЕ (см. также добродетель, мужество)
- з. о знании, 259–264; 250–252; 595f.
 - добра и зла 196; 200; 388
 - а priori 379f.; 383, прим. 1
 - связано с бессмертием 371
 - отношение к мнению (doxa) (МЕНОН) 356; 419–421; (ФЕДР) 515f., 569; (ГОСУДАРСТВО) 694; прим. 1; 715–723
 - и «мудрость» 394
- ИГРА 90–102
- воспитательная ценность и. 96
- ИДЕИ (EIDOS, см. также благо)
- Платоновская теория и. 18; 374; 639
 - этическая цель и. 176; 363; 743f.
 - отношение к здравом смыслу 330
 - в теоретическом смысле 503; 806–809
 - в ЕВТИФРОНЕ 172–184
 - и. отрицательного 172; 498; 732
 - как универсалии 177
 - как образцы 178, 280f.
 - как причины 179f. 518–520
 - как сущности 182
 - в ЛАХЕТЕ 200f.
 - «существующие» в частном 225
 - в ХАРМИДЕ 252, прим. 2; 257, прим. 2
 - в ГИППИИ БОЛЬШЕМ 281–283
 - в сократических диалогах 317
 - как разрешение проблемы Сократа 371–373
 - в ЕВТИДЕМЕ 395; 413–415
 - в ГОРГИИ 453f.
 - в ФЕДОНЕ 503–524
 - имманентные 523–527
 - отличие от чувственно воспринимаемого 530 f
 - в ПИРЕ 568f.
 - в ФЕДРЕ 625f.
 - в ГОСУДАРСТВЕ (кн. 3) 674f.; (кн. 5) 720–723
 - и. артефактов 806, прим. 3
 - религиозная концепция 811
- ИДЕЯ (IDEA) 173; 181; 183; 201
- ИЛИФИЯ 555
- ИНДУКЦИЯ 337; 522; 629
- ИОН, 296–306
- ИОН (диалог) 89, 296–304
- ИОНИЙЦЫ 546
- ИСОКРАТ 25; 45; 93; 408; 420
- критика И. в ЕВТИДЕМЕ 420–421
- ЙЕГЕР В. 15, прим. 1; 455; 456
- КАДМ 469; 679
- КАЛЛИЙ 320, прим. 1; 321–325;
- КАЛОДЖЕРО ДЖ. (CALOGERO G.) 68, прим. 2; 121, прим. 1
- КАН Ч. 467, прим. 2; 478; 642
- КАПП Р. О. 81, прим. 1
- КАШМЭН Р. Э. (CUSHMAN R. E.) 719, прим. 1; 721, прим. 1
- КЕБЕТ 482–515
- КЕЙТ Д. 533
- КЕФАЛ 587; 642–644
- КИМОН 433; 435; 608
- КИРЕНА, посещение Платоном 32

- КЛЕАРХ 23; 353
 КЛЕОФАНТ 394
 КЛИНИЙ 204; 397–406
 КЛИТОФОНТ 644
 КОДР 26
 КОКИТ 498; 534
 КОЛЛИНГВУД Р. ДЖ. 804, прим. 1
 КОМПЬЮТЕР, использование в исследованиях Платона 80
 КОРИСК 44
 КОРНФОРД Ф. М. 35; 81; 422; 511; 820
 КОСМОЛОГИЯ 633f. 752
 КОУЛТЕР ДЖ. А. 113; 119, прим. 2
 КРАСОТА (см. также *kalon*)
 — тождество с пользой 269; 276; 640
 — значение в воспитании 269
 — идея к. 557
 — видимая к. помогает припоминанию идей 581; 595f.
 КРАТИЛ 30; 31, прим. 1; 58
 КРАТИЛ (диалог) 58; 62; 415
 КРЕМЕР Х.-Й. 14, прим. 1; 100, прим. 1; 257, прим. 1
 КРИТИЙ 21; 26; 118; 232–252; 257
 КРИТИЙ (диалог) 81; 85
 КРИТОБУЛ 133; 144
 КРИТОН 133; 140; 396–410
 КРИТОН (диалог) 81; 104; 142–153
 КРОМБИ Я. М. (CROMBIE I. M.) 92; 218; 576; 799
 КРОСС Р. К. 18; 19
 КРОСС (CROSS R. C.) и ВУЗЛИ (WOOLLEY A. D.) 652; 691, прим. 3; 701; 792, прим. 1
 КРУАЗЕ М. 112; 143; 152; 352, прим. 2
 КСЕНОКРАТ 23; 40; 42; 44
 КСЕНОФОНТ 293
 — АПОЛОГИЯ 112f.; 114; 116
 — ПИР 540
 КТЕСИПП 204; 397–407; 482
 КУН Т. С. 283, прим. 1
 КЭМПБЕЛЛ Л. 79; 80; 86
 ЛАХЕСИС 820; 822
 ЛАХЕТ 189–199; 361; 364
 ЛАХЕТ (диалог) 107f.; 188–196
 ЛЁВЕНКЛАУ Й. фон 464, прим. 2; 478
 ЛЕВИН Б. 147, прим. 2
 ЛЕВИНСОН Р. Б. 230, прим. 1; 477, прим. 1
 ЛЕЙБНИЦ Г. В. 167; 383, прим. 1
 ЛЕЙЗЕГАНГ Х. 48, прим. 2; 85; 156; 188; 202; 280
 ЛЕОНТ САЛАМИНСКИЙ 130
 ЛИБАНИЙ 114
 ЛИКЕЙ 204; 397
 ЛИКОН 127
 ЛИКУРГ 445; 556
 ЛИСИД 73; 202–211
 ЛИСИД (диалог) 107f.; 202–214
 ЛИСИЙ 115; 117, прим. 1; 584–606
 ЛИСИМАХ 189–192
 ЛОГИКА, вклад Платона в л. 279; 632, прим. 1
 ЛОДЖ Г. 421, прим. 2
 ЛЮБОВЬ (см. также *eros*, сублимация)
 — между мужчинами 545f.; 579f.
 — приводит к восприятию идей 579; 626
 — определение л. (риторическое) 590;
 — как вид божественного безумия 596; 630f.
 — стремление к благу 618f.
 ЛЮТОСЛАВСКИ В. 79; 80



- МАГУАЙР ДЖ. П. 658
 МАНТИНЕЯ 553
 — М. битва 189
 — рассеяние мантинейцев 540
 МАРСИЙ 558
 МАТЕМАТИКА (см. также геометрия) 41; 365, прим. 2; 377; 765–770
 — в МЕНОНЕ 368; 371
 — подчиненная и служащая пропедевтикой к диалектике 418; 748
 — в ГОРГИИ 444
 — как метод (ГОСУДАРСТВО) 418
 «МАТЕМАТИЧЕСКОЕ» 506–511; 418
 МЕГАРИКИ 461; 742, прим. 2
 МЕДИЦИНА 547f.; 566
 — как аналогия 146; 150; 425; 602
 — требует знания философии природы 633, прим. 4
 — правильное использование м. 667f.
 МЕЙЕР Э. 25, прим. 1
 МЕЛЕСИЙ 189
 МЕЛЕТ 121–138; 156f.
 МЕЛИСС 411, прим. 2
 МЕНАНДР 38, прим. 1
 МЕНЕДЕМ 44
 МЕНЕКСЕН 204–213, 465–466
 МЕНЕКСЕН (диалог) 67; 106; 463–479; 482
 МЕНОН 351f.; 358f., 351–364; 246f.
 МЕНОН (диалог) 61; 139; 165; 351–364; 722f.
 МЕРИДЬЕ Л. 472–476
 МЕРФИ Н. Р. 725, прим. 1
 МЕТРОДОР 300
 МИЗОЛОГИЯ 491
 МИКК 204
 МИЛЕТЦЫ 518; 617
 МИЛЬТИАД 433; 435
 МИЛЬТОН ДЖОН 534, прим. 3
 МИНОС 68; 134; 452
 МИСТЕРИИ (см. также орфики)
 — Платон о м. 453, прим. 3; 500–503
 — Элевсинские м. 814
 МИТЕК 421
 МИФ
 — Протагора 323
 — отношение Платона к м. 97; 454
 — критика традиционных м. 665
 — ГОСУДАРСТВЕ 681–684
 МОЙРЫ 820; 822
 МОЛИН ДЖ. 355, прим. 1
 МОМИЛЬЯНО А. 463, прим. 1; 467, прим. 1
 МОРАВЧИК Ю. 580, прим. 2
 МОРО Ж. 263, прим. 2; 273, прим. 2
 МОРРИСОН ДЖ. С. 351, прим. 2; 352, прим. 1; 421; 482, прим. 1; 549, прим. 1.
 МУДРОСТЬ
 — в ПРОТАГОРЕ 336
 — отношение м. и знания 304
 — как katharmos (очищение) 501
 МУЖЕСТВО 692
 — тождественность знанию 286f.; 326–329; 337–345
 МУЗЫ 302; 307
 МУЗЫКА 548f.
 МУР ДЖ. Э. 175, прим. 1; 766
 МАМФОРД Л. 689

- НАТОРП П. 19
НОЙМАНН Х. 657, прим. 1
НЕПИСАННЫЕ УЧЕНИЯ ПЛАТОНА 13–17, 64
НЕСТОР 286
НЕТТЛШИП Р. Л. 664, прим. 1; 695; 700; 744
НИКЕРАТ 190; 310; 643; 644
НИКИЙ 67; 188–202
НИЦШЕ Ф. 6, прим. 4
НЬЕРЕРЕ ДЖ. 689, прим. 2
- О БЛАГЕ 41
О'БРАЙЕН Д. 198, прим. 1; 290, прим. 2; 333, прим. 1
ОВИНК Б. Я. Х. 292; 365, прим. 2
ОДИССЕЙ 119; 247; 286; 298
ОДНОЗНАЧНЫЕ И МНОГОЗНАЧНЫЕ ТЕРМИНЫ 600f.
ОКЕАН 498; 534
ОЛИГАРХИЯ 779f.
ОЛИМПИОДОР 24; 538
ОЛНИ ДЖ. 6
ОРИФИЯ 588
ОРФЕЙ 455; 545; 821
ОРФИКИ, ОРФИЗМ 371; 501f.; 820
ОСКВЕРНЕНИЕ (Miasma) 165
ОСТРОВА БЛАЖЕННЫХ 436
ОУЭН Г. Э. Л. 81, 281, прим. 1; 339, прим. 2
- ПАВСАНИЙ 453, прим. 3; 542; речь П. 546–547
ПАЛАМЕД 119
ПАНЕТИЙ 67, 82, прим. 1
ПАРМЕНИД (диалог) 18; 27; 57; 67; 73; 526; 807
ПАРМЕНИД 57f.; 95; 395; 411
— влияние на Платона 58f.; 723; 729
- ПАСКАЛЬ Б. 379
ПЕЛОП 469
ПЕНИЯ 554
ПЕННЕР Т. 647, прим. 3; 649, прим. 1
ПЕРИКЛ 141; 319; 425; 437
ПЕРИКТИОНА (мать Платона) 26
ПЕЩЕРА, аллегория п. 43; 502; 719; 731; 752–759
ПИНДАР 297; 307
ПИР (диалог) 5; 40; 58; 68; 72; 540–561
ПИРИЛАМП 26; 232
ПИРИФЛЕГЕТОНТ 498; 535
ПИСЬМА ПЛАТОНА (2) 102f.; (3) 55; (4), 55; (7) 22; 102f.
ПИСЬМО и РЕЧЬ, сравнение 90–99; 603f.
ПИФАГОР 23; 371, прим. 3; 803
ПИФАГОРЕИЗМ 351; 444f.;
— отношение Платона к п. 56f.; 60f.; 373f.
ПИФИЯ 592
ПЛАТОН
— сведения о П. в диалогах 113
— семейные связи 26–29
— стихи П. 29f.;
— путешествия П. (кроме Сицилии) 31–33
ПЛУТАРХ 10; автор сократической апологии 114
ПОДРАЖАНИЕ (MIMESIS) 95; 99; 102; 373; 665; 804; 813
ПОЛЕМАРХ 587; 643–647; 699; 774
ПОЛИГНОТ 301; 453
ПОЛИКРАТ 113; 419; 422; 587
ПОЛИТИК 43; 68; 77; 246; 249; 395; 585



ПОЛИТИКА

— отношение Платона к п. 34f.; 43f.

— философам не пристало участвовать в политике 140–142

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ, у Платона 607

ПОЛЛИД 37

ПОНЯТИЯ, отношение к идеям 627

ПОППЕР К. Р. 477

ПОРОС 553

ПОРФИРИЙ 760

ПОСЛЕЗАКОНИЕ 66; 99

ПОТОНА 26

ПОЭЗИЯ

— отношение Платона 136; 812f.

— критика п. 663–667; 800–804

— подражание подражания 805

— «истинная поэзия» 804

ПОЭТЫ

— божественное вдохновение 136; 304–308; 613f.

— как их понимали в Греции 306–309

ПРИЗРАКИ, объяснение 575

ПРИНЦИП ЮМА 641, прим. 1

ПРИЧИННОСТЬ 516–518

ПРОДИК 63; 120; 321, прим. 2; 325; 329; 543, прим. 3

ПРОМЕТЕЙ 680

ПРОРОЧЕСТВО и ПРОРОКИ 111, прим. 2; 156; 312; 315; 389; 552, прим. 1

ПРОТАГОР 21; 58; 63; 96; 118; 135; 149; 318–350; 403, прим. 1

ПРОТАГОР (диалог) 25; 27; 69–74; 85; 318–350

ПРОТИВОРЕЧИЕ, невозможность 403, прим. 3

ПРОТРЕПТИКА 415

РАБИНОВИЦ У. 185, прим. 1

РАБСТВО 590

РАВЕНСТВО 376

— геометрическое р. против арифметического 377; 446

РАДАМАНТ 134; 452

РАЗДЕЛЕНИЕ (DIAIRESIS)

— метод р. 43; 77, прим. 3; 585

— сократовское происхождение 584, прим. 1

РАЙЛ Г. 46, прим. 1; 106, прим. 1; 143; 607

РАНСИМЕН У. Г. 82; 584, прим. 1; 725; 767, прим. 1

РАПСОДЫ 297f.

РАССЕЛ Б. 363 прим. 1; 394

РЕИНКАРНАЦИЯ 60; 61; 351f.; 487

— орфическая доктрина 501, прим. 1

РИСТ ДЖ. М. 525

РИТОРИКА

— и мораль 423; 442

— цели р. при демократии 432

— в МЕНЕКСЕНЕ 466f.

— отношение к истине 598f.

— отличие от философии 606f.

РИТТЕР К. 69, прим. 2; 79; 82; 67; 88; 154; 344; 642

РОБИНСОН Р. 227, прим. 1; 336, прим. 1

РОБИНСОН Т. М. 361; 446, прим. 1; 768, прим. 2

РОСС У. Д. 377, прим. 2; 528

РЭЙВЕН ДЖ. Э. 746, прим. 4



- САЛЛИВАН ДЖ. П. 345, прим. 1;
347, прим. 1
- САМОДВИЖЕНИЕ 255
— души 255; 593; 616f.
- САМОПОЗНАНИЕ 244f.
- САМОПРЕДИКАЦИЯ ИДЕЙ, 119,
223, 360, 551
- САМОУБИЙСТВО 485
- СИВИЛЛА 592
- СИЛЕН 558
- СИММИЙ 482–530
- СИМОНИД 326
- СИЦИЛИЯ, деятельность Плато-
на на С. см. Дион, Дионисий
- СКЕМП ДЖ. Б. 44, прим. 3
- СМЕРТЬ
— понятие 611
— хороша, будь то сон без сно-
видений, будь то переселение
души в другой мир (АПОЛО-
ГИЯ СОКРАТА) 134f.
— как отделение души от тела
484; 503, прим. 1
— определение 163f.; 169; 359–
363
- СОБАКИ, сравнение стражей с с.
661
- СОКРАТ
— отношение Платона к нему
56; 57; 104; 245
— в поздних диалогах 57
— незнание С. 135; 150; 186f.
— неодобрение С. демократии
141
— божественный голос 130
— социальное положение 190
— знаток любви 295, прим. 1; 245
— утилитаристские взгляды С.
216f.; 218, прим. 1.
— воинская служба 232; 559
— как истинный любовник 580f.
— подобен электрическому ска-
ту 354; 378
— как истинный политик 393f.,
580
— как эристик 409f.
— изменившийся в Горгии 438f.
— его интеллектуальная биогра-
фия 493f.
— неприступный для вина 558
— как духовная повитуха 571
«СОКРАТИЧЕСКАЯ ОШИБКА»
361f.
- СОКРАТИЧЕСКИЙ МЕТОД 163f.;
критика его 251f.
- СОЛМСЕН Ф. 616, прим. 4
- СОЛОН 26; 232; 298
- СОРЕТ М. 170, прим. 1; 280,
прим. 2
- СОФИСТ (диалог) 43; 57; 59f.
- СОФИСТЫ 21; 42; 128, прим. 1;
292; 306; 347; 353; 387; 400;
803
- СОФОКЛ 255; 615
- СОФРОНИСК 190
- СПАРТА 84; 99; 189; 246; 805
- СПАРШОТТ Ф. Э. 649, прим. 1
- СПЕВСИПП 23–26; 28; 41–43;
51; 55
- СПЕНСЕР ЭДМУНД 553, прим. 2
- СПРАВЕДЛИВОСТЬ
— в том, чтобы «заниматься сво-
им делом», в ХАРМИДЕ 247
— в ПРОТАГОРЕ 330–333
— как число (пифагорейское) 380
— главная тема ГОСУДАРСТВА
638; 644
— как здоровье души 698
— могут ли нефилософы быть
справедливыми? 792, прим. 1



- СПРЕЙГ Р. 171, прим. 1; 215, прим. 4; 410, прим. 2
 СТЕСИМБРОТ 300
 СТЕСИХОС 591
 СТИГИЙСКОЕ ОЗЕРО 499
 СТИКС 499; 534
 СТРАТОН 529, прим. 1
 СТЭННАРД ДЖ. 104, прим. 1
 СТЮАРТ ДЖ. А. 19
 СУБЛИМАЦИЯ 579–582
 СЧАСТЬЕ: доступно только богам 436
 — самооправдание с. 554;
 — с. философа 792–796
 СЭЙР К. М. 632, прим. 1; 750, прим. 1
 СЭНДБЕЧ Ф. Г. 731, прим. 2
- ТАВРИЙ 233, прим. 3
 ТАМУС, царь Египта 603
 ТАННЕР Р. ДЖ. 758, прим. 2
 ТАРРАНТ Д. 261; 265, прим. 4; 280; 526, прим. 1
 ТАРТАР 436; 498f.
 ТЕВТ 603; 633, прим. 2
 ТЕЙЛОР А. Э. 70; 89; 167; 542
 — о датировке диалогов 70
 — критика ГОРГИЯ 421, прим. 2
 — о платоновском эросе 580
 ТЕЙТ ДЖ. 801, прим. 1; 804
 ТЕЛЕОЛОГИЯ 493; 515; 519; 740, прим. 2; 745; 752; 807
 ТЕЛО 619
 — как могила души 452
 — почему им пренебрегают философы 485
 ТЕННИСОН А. 394
 ТЕОДЕКТ 114
 ТЕОН АНТИОХИЙСКИЙ 114
 ТЕРПСИОН 31
- ТЕЭТЕТ 74
 ТЕЭТЕТ (диалог) 31; 57–59; 73; 82; 135; 155; 394; 542
 ТИГЕРСТЕДТ Э. Н. 89; 296
 ТИМЕЙ (историк) 25, прим. 1
 ТИМЕЙ (диалог) 27; 43; 97; 512; 618
 ТИМОКРАТИЯ 776–779
 ТИМОНИД 25, прим. 1
 ТИННИХ 302; 312; 315
 ТИРАНИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР 790f.
 ТИРАНИЯ ТРИДЦАТИ 26; 34; 35; 52; 249
 ТИРАНИЯ 783f.
 ТИРЕСИЙ 392; 443
 ТИСИЙ 601; 603
 ТОМПСОН У. 232, прим. 1; 457
 ТОМПСОН Э. С. 87; 351, прим. 3; 367, прим. 1
 «ТРЕТИЙ ЧЕЛОВЕК», аргумент (см. также самопредикация) 811f.
 ТРОФОНИЙ 822, прим. 2
- УДОВОЛЬСТВИЕ (см. также гедонизм), отношение к kalon 269f.; 326f.
 УРАН 166, 564, прим. 1
 УРАНИЯ 598
- ФАНЕТ 566
 ФЕАГ (диалог) 68; 189; 740, прим. 1
 ФЕДОН 483; 492
 ФЕДОН (диалог) 278, прим. 1; 481–540
 ФЕДР 542–545; 584–599
 — речь Ф. (в ПИРЕ) 545–547
 ФЕДР (диалог) 94f.; 584–636

- ФЕМИСТОКЛ 425; 433; 435; 437
ФЕНОМЕН, онтологический статус 717
ФЕОГНИД 306
ФЕОДОР 32; 96
ФЕОПОМП 24
ФЕРЕКРАТ 319
ФИДИЙ 267
ФИЛД Г. К., 21; 26; 28; 75; 103
ФИЛИПП ОПУНТСКИЙ 23; 67
ФИЛОЛАЙ 32; 482; 485
ФИЛОСОФИЯ, пифагорейский термин 60
— как личная встреча 90; 93; 250
— как поиск знания 415
— как приготовление к смерти 484
— не подходит для молодых 736
ФИЛОСОФЫ, описание 223; 715
— не пристало участвовать в политике 139–141; 608f.
— получают свободу от перевоплощений после трех воплощений 595
— божественно одержимы 595
— как советники правителей 608
— как властители 713
— обладают всеми положительными качествами 732
— мнимые ф. 735f.
— не стремятся к власти 737
— как они изменяют общество 737
— счастье ф. 791–794
ФИНДЛИ ДЖ. Н. 10
ФИНЛИ М. И. 25, прим. 1
ФИШЕР Й. Л. 89
ФЛАШАР Х. 107, прим. 1; 310, прим. 1
ФЛЮ Э. 167; 168; 361; 641, прим. 1
ФОРМИОН 44
ФРАСИЛЛ 66, прим. 1; 260; 464
ФРАСИМАХ 63; 419; 601f.
ФРАСИМАХ (возм. ранний диалог Платона) 85; 109, прим. 1
ФРЕЙД З. 579f.
ФРИДЛЕНДЕР П. 15; 88; 99; 197; 278; 538
ФРИЗ Г. Й. де 79, прим. 1; 636
ФРИЦ К. фон 36, прим. 2; 712
ФРЮТИЖЕ П. 534
ФУКИДИД (историк) 93; 123; 235; 470; 668
ФУКИДИД (сын Мелесия) 189
ФУРИИ 396; 506
ХАРМАНТИД из Пеании 644
ХАРМИД 20; 232; 231–245; 568
ХАРМИД (диалог) 16; 67; 188; 231–260
ХЕРЕФОНТ 125; 126; 423f.
ХИЛОН 246
ХОЛЛ Р. У. 426, прим. 3; 792, прим. 1
ХОРБЕР Р. ДЖ. 15, прим. 1; 167; 781, прим. 1
ХУБИ П. М. 476, прим. 1; 521, прим. 3
ХЭВЛОК Э. А. 306; 310, прим. 1
ХЭКФОРТ Р. 103; 113; 141; 635
— о бессмертии в ПИРЕ 573
ХЭМЛИН Д. У. 759, прим. 3
ЦВЕТ, определение 369f.
ЦЕЛЛЕР Э. 8; 38, прим. 1; 67; 414, прим. 1



- ЦЕНЗУРА 314; 664; 785
 ЦИКАДЫ 549, прим. 2; 586; 598; 680
 ЦИЦЕРОН 25; 32; 467, прим. 2; 529, прим. 2
 ЧЕРНИС Г. 42, прим. 1; 176, прим. 2; 806, прим. 1
 ЧУВСТВА
 — сами по себе обманчивы 486; 500;
 — но способствуют припоминанию идей 512f.
 — не ведут к познанию причин 521
 ЧУВСТВЕННО ВОСПРИНИМАЕМОЕ как несовершенное представление идей 510f.
 ШЛЕЙЕРМАХЕР Ф. Д. Э. 15, прим. 1; 71; 87; 296, прим. 3
 ШОРИ П. 6; 75; 197; 794, прим. 2
 ШТАЛЛБАУМ И. Г. 87; 153; 219; 221; 414, прим. 1
 ШТЕНЦЕЛЬ Ю. 15, прим. 1; 20, прим. 1; 71; 72; 203; 611, прим. 2
 ЭАК 452
 ЭБЕРТ Т. 236, прим. 1; 377, прим. 1; 383, прим. 1; 392, прим. 1
 ЭВЕН ПАРОССКИЙ 120; 135
 ЕГИПТ 469
 ЭДЕЛЬШТЕЙН Л. 23, прим. 1
 ЭДЕЛЬШТЕЙН Э. 107
 ЭДКИНС А. У. Х. (ADKINS A. W. H.) 338, прим. 1; 646, прим. 1
 ЭЗОП 484
 ЭКРИЛЛ ДЖ. Л. (ACKRILL J. L.) 504, прим. 1
 ЭМПЕДОКЛ 58; 62; 206; 210, прим. 2; 370; 564–566
 ЭНДИК М. 361, прим. 1
 ЭНТОН ДЖ. П. (ANTON J. P.) 538, прим. 1
 ЭПИСТЕМОЛОГИЯ (см. также знание), 259; нравственная цель 451
 ЭР 60; 454; 819; 821
 ЭРАСТ 23; 44
 ЭРБСЕ Х. 232, прим. 1; 539, прим. 1
 ЭРИКСИМАХ 543–566
 ЭРИСТИКА 408f.
 ЭРОТ 569; 575
 — двойственность Э. 333; 546f.
 — как космическая сила 580
 — как посредник 553f.
 — даимон 553
 — рождение Э. 554f.
 — любящий благо 548f.
 ЭСХИЛ 306; 564–565; 679, прим. 2
 ЭСХИН (сократик) 467, прим. 1; 471
 ЭТНА 36; 498, прим. 1
 ЭФАЛИД 371, прим. 3
 ЭФОР 25, прим. 1
 ЭХЕКРАТ 483; 484; 491
 ЯКОБИ Ф. 476
 AGATHON (БЛАГО) 210, прим. 1; 247; 264; 339; 385; 428; 739; 761
 AISCHRON, противоп. KALON 428
 AITNER (ЭФИР, НЕБО, ВОЗДУХ) 497; 535

- ΑΙΤΙΑ (ПРИЧИНА), 373; 516; 518; 520
 ANAMNESIS 492; 511; 572–573; 585
 — в МЕНОНЕ 370; 375–391
 — в ФЕДОНЕ 492; 511f.
 — в ПИРЕ 572
 — в ФЕДРЕ 579, 585
 ΑΡΕΤΕ *см.* ДОБРОДЕТЕЛЬ
 ΔΕΙΝΟΣ (УЖАСНЫЙ) 592, прим. 1
 ΔΙΑΝΟΙΑ (МУДРОСТЬ) 749; 750; 767
 ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ (СПРАВЕДЛИВОСТЬ) 638
 ΔΟΞΑ (МНЕНИЕ) 59; 390–392; 757; 804
 — отношение к знанию 392; 460; 718–724; 728; 747
 ΕΙΔΟΣ (ИДЕЯ, ВИД, ФОРМА) 173; 181; 183; 201; 281; 283; 674; 683; 808–811
 ΕΙΝΑΙ (БЫТЬ) 729
 ΕΛΕΝΧΟΣ (ИСПЫТАНИЕ, ОПОТВЕРЖЕНИЕ) 771
 — Сократовский е. 410, прим. 2
 ΕΠΙΣΤΗΜΗ (ЗНАНИЕ, НАУКА) 721, прим. 1; 749
 ΕΠΙΣΤΛΕΣ *см.* Письма Платона
 ΕΡΟΣ, ΕΡΑΝ (*см. также* любовь) 71; 205; 213; 375; 618–627; 699–702; 815; 818
 ΗΥΠΟΘΕΣΙΣ, ГИПОТЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД
 — в МЕНОНЕ 383f.
 — в ФЕДОНЕ 494f.
 — в ГОСУДАРСТВЕ 747f.
 ΚΑΚΟΝ (ЗЛО) 138; 140; 291; 428; 448
 ΚΑΛΟΝ (ПРЕКРАСНОЕ) 247f., 260–284, 339; 428; 556, прим. 2; 662; 663
 ΚΟΣΜΟΣ 273; 421; 434; 444–446; 751; 752; 770
 ΝΟΜΟΣ — ΡΗΥΣΙΣ (ДОГОВОР — ПРИРОДА), антитеза 325, прим. 3
 ΝΟΥΣ (УМ) 376; 572; 619–624; 749; 752; 755; 800
 ΟΥΣΙΑ (СУЩНОСТЬ) 170
 ΠΑΙΔΙΑ (ИГРА) 94; 95; 97–99
 ΠΑΡΥΣΙΑ (ПРИСУТСТВИЕ) 225; 282; 440; 456
 ΠΑΤΗ (ПРЕТЕРПЕВАНИЕ) 160; 164; 170; 171; 182
 ΡΗΛΙΑ, ΡΗΙΛΟΣ (ДРУЖБА, ПРИВЯЗАННОСТЬ, ЛЮБОВЬ) 205f.
 ΡΗΡΝΕΣΙΣ (РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ, РАЗУМ) 394
 ΡΟΛΙΣ 652, прим. 1
 ΡΕΥΔΟΣ (ВЫМЫСЕЛ, НЕПРАВДА) 671; 673; 679
 ΡΥΣΗ (ДУША, РАЗУМ, *см. также* бессмертие, реинкарнация)
 — природа р. 137
 — важное значение заботы о р. 137, 139, 201; 449, 485; 816; 825
 — части р. 573; 578; 616; 624; 625; 758
 — как самодвижущаяся 255
 — простая или сложная? (ФЕДОН) 489; 512; (ФЕДР) 618–622; (ГОСУДАРСТВО) 817



- естественный правитель тела 489 SOPHIA, SOPHOS (МУДРОСТЬ, МУДРЕЦ) 209; 394f.; 401; 443;
- как гармония частей тела 490–492 473, прим. 1; 551, прим. 3
- у Гомера 503, прим. 1 SOPHROSYNE (САМООБЛАДАНИЕ) 200f., 231–260, 486;
- является ли р. идеей? 533f. 590; 659; 692f.; 739
- сравнение с крылатой колесницей в ФЕДРЕ 619–623; 797 SPOUDE (СЕРЬЕЗНОСТЬ) 94
- как космическое начало 616f. SYMPOSION (ПИР) 545; 561;
- необходимость понимания р. 761 TELETAI (ПОСВЯЩЕНИЯ) 500; 534; 615, прим. 1
- сравнение с мифическим существом 796f. THERAPEIA (СЛЕЖЕНИЕ, УХОД) 161, прим. 1

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i>	5
<i>Список сокращений</i>	11
I. Введение	13
II. Жизнь Платона и философские влияния	22
1. Жизнь	22
1.1. Источники	22
1.2. Рождение и семейные связи	26
1.3. Ранние годы	28
1.4. Сицилия и Академия	35
2. Философские влияния	56
III. Диалоги	65
1. Канон	65
2. Хронология	69
2.1. Литературная критика	69
2.2. Философские соображения	73
2.3. Стилометрические и лингвистические тесты	78
2.4. Сторонние свидетельства и перекрёстные ссылки	83
<i>Приложение: Написал ли Платон какие-либо диалоги до смерти Сократа?</i>	86
3. Философский статус: игра и всерьёз	90
Дополнительное замечание	102
IV. Ранние сократические диалоги	106
Введение	106
1. «Апология Сократа»	111
<i>Датировка; историчность</i>	112



Краткое содержание	125
Комментарий (<i>«Привычная манера разговора» Сократа; невежество Сократа; поэты вдохновляются свыше; «забота о душе»; лучше пострадать от зла, чем его совершить; философу не пристало участвовать в политике</i>).....	135
2. «Критон»	142
Датировка; историчность; Критон.....	142
Диалог	144
Комментарий	149
3. «Евтифрон»	153
Датировка; драматическая дата; Евтифрон	153
Диалог	156
Комментарий (<i>Драматическая сила; сократический метод; религия; логические моменты; идеи; позитивное заключение?</i>)	163
4. «Лахет»	188
Датировка; драматическая дата и персонажи	188
Диалог	191
Комментарий	196
5. «Лисид»	202
Датировка; место действия и персонажи	202
Диалог	207
Комментарий (<i>Комментарии по поводу некоторых пассажиров; «Лисид» и учение об идеях</i>)	214
Дополнительное замечание: Аристотель и «Лисид» ...	230
6. «Хармид»	231
Датировка; драматическая дата; персонажи и место действия; концепция <i>sophrosynē</i>	231
Диалог	236
Комментарий (<i>Общие замечания; вступительная беседа; первое и второе определения; третье определение: «делание своего»; четвёртое определение: «делание хороших вещей»; критика сократического метода; пятое определение: «знание себя»; шестое определение: «знание добра и зла»; урок диалога; что есть «знание о знании»?</i>).....	243
7. «Гиппий больший»	260
Аутентичность, датировка, драматическая дата, понятие « <i>kalon</i> »	260
Диалог	265



Комментарий (Общие замечания; первое определение: «пригодное»; второе определение: «полезное»; третье определение: «благотворное»; четвертое определение: «удовольствие, получаемое посредством слуха и зрения»; «Гиппий больший» и идеи)	272
8. «Гиппий меньший»	284
Аутентичность и датировка	284
Диалог	285
Комментарий	290
9. «Ион»	296
Аутентичность и датировка; замечание о распадах и гомеридах	296
Диалог	299
Комментарий (Поэтическое вдохновение в «Ионе»; приложение: перевод 533c–534d)	304
Сократические диалоги: подведение итогов	315
V. «Протагор», «Менон», «Евтидем», «Горгий», «Менексен»	317
Введение	317
1. «Протагор»	318
Датировка; драматическая дата; место действия и персонажи	318
Диалог	321
Комментарий (Тождество справедливости и благочестия; отождествление мудрости и самообладания; эпизод с Симонидом; дискуссия о том, что мужество есть знание; удовольствие и благо: Сократ — гедонист? заключение)	329
2. «Менон»	351
Датировка; драматическая дата; место действия и персонажи	351
Диалог	353
Комментарий (Освоение новых пространств; ἀρετή таких, как Менон; аргументация от характера; сократическое определение; никто не желает зла; определения очертаний: обучение как припоминание; идеи в «Меноне»; Сократ и раб; знание и истинное мнение (1); верит ли во всё это Платон? добродетель есть знание? знание и истинное мнение (2); дополнительное замечание: знание и мудрость)	358



3. «Евтидем»	395
Дата; драматическая дата; место действия и персонажи	395
Диалог	398
Комментарий (Общие замечания; Сократ и эристик; эристические доводы; «Евтидем» и идеи; сократическая протрептика)	407
Дополнительное замечание: безымянный критик Сократа	419
4. «Горгий»	421
Датировка; драматическая дата; персонажи и место действия	421
Диалог	423
Комментарий (Тональность и цель; сократические элементы; сократический метод и его цели; риторика и мораль; математика, пропорция и порядок; удовольствие и благо; мифический элемент; идеи; Исократ и «Горгий»)	437
Дополнительное замечание: был ли опровергнут Пол?	461
5. «Менексен»	463
Аутентичность; дата; драматическая дата	463
Построение беседы (прямая драматическая форма)	465
Построение беседы (резюме и комментарий)	466
Речь (резюме и комментарий)	468
Комментарий	470
Дополнительное замечание: некоторые современные воззрения	476
VI. «Федон», «Пир», «Федр»	480
Введение	480
1. «Федон»	481
Дата; сцена и персонажи	481
Диалог	484
Комментарий (Платон и мистерии; первое знакомство с идеями; народная, или политическая, добродетель; аргумент от чередования; равенство и равные; anamnesis и чувства; psyche проста; душа и гармония; возражение Кебета и необходимость телеологического объяснения; причина и aitia; идеи как причины; от физических объектов к logoi; имманентные идеи; противоположности и несовместимости; идеи в «Федоне»; является ли душа идеей? миф; заключение)	500



2. «Пир».....	540
Дата; драматическая дата; сцена и персонажи.....	540
Диалог.....	544
Комментарий (Общие замечания; речи Федра и Павсания; икота Аристофана; речи Эриксимаха, Аристофана, Агафона, Сократа: Диотима; Эрот как посредник; духовная беременность и роды; бессмертие; диалектика и идеи; «сублимация»; Алкивиад)	561
3. «Федр».....	584
Датировка; время, место действия и персонажи.....	584
Диалог.....	587
Комментарий (Общие замечания; риторика и философия: единство «Федра»; божественное неистовство и его формы; природа и функции души; сложная душа; является ли душа в своей сущности трёхчастной? порядок земных жизней; припоминание и идеи; как приобретает знание: объединение и разделение; «космологическая болтовня»)	606
Дополнительное замечание: принадлежит ли речь Лисию?.....	635
VII. «Государство».....	637
Введение.....	637
Предмет; датировка и драматическая дата; сцена и персонажи.....	637
1. Приближение к главной проблеме и ее постановка (Празднующие: Кефал (327–331d); опровержение простодушного: Полемарх (331d–336a); софистическая аргументация: Фрасимах (336b–354c); завершение аргументации оппонентов: Главкон и Адимант (357a–367e)).....	644
2. Начало поиска справедливости: происхождение и элементы общественного порядка (II.368c–374e) (Государство как индивидуум в крупном масштабе (368b–369c); «полис свиней» (369b–372d); воспалённый полис (372d–374c); каково «идеальное государство» Платона?).....	652
3. Отбор стражей и воспитание юношества (II.374e–III.412a)	660
3.1. Отбор (374e–376c).....	660
3.2. Воспитание юношества.....	661
3.2.1. Воспитание культуры (II.376e–III.403c)	
(а) предания (= поэзия) (377a–398b) (тема и форма); (б) музыка (398c–400c).....	663



3.2.2. Физическое воспитание с дополнением о врачах и судьях (403с–410b)	667
Подведение итогов (410b–412a) (<i>Проблемы: (i) предусмотрено ли образование только для стражей? (ii) отношение Платона к истине; (iii) идеи в книге III? (iv) теология и проблема зла</i>)	668
4. Стражи и помощники: принципы правления (III.412b–IV.427с) (<i>Разделение на правителей и помощников; великий миф; переводы в соответствии с заслугами; жизнь стражей; третье сословие: государство и война; единство государства</i>)	677
5. Обнаружение справедливости: структура индивидуального характера (IV.427d–445b) (<i>Справедливость в полисе; справедливость в индивидууме; в каком смысле душа трехчастна? замечание относительно моральной ответственности</i>)	692
6. Женщины и дети в государстве Платона (с дополнением о ведении войны) (IV.445b–V.471с) (<i>Женщины и дети; дополнительное замечание: отношение к нежеланным детям; ведение войны</i>)	704
7. Планировалась ли практическая реализация государства Платона? (V.471с–473b)	710
8. Знание, мнение и два порядка реальности: почему должны править философы (V.473с–VI.487a) (<i>Общие замечания; две проблемы: (i) знание, доха и их предметы; (ii) уровни реальности</i>)	715
9. Философ и общество (VI.487b–502с)	732
10. Идея Блага (VI.502с–VII.519b) (<i>Введение; сократическое наследие; два взгляда, которые отвергаются; Благо и солнце; Разделенная линия; Пещера; историческая заметка о Пещере Платона; практические уроки</i>)	738
11. Высшее образование стражей (VII.521с–541b)	765
11.1. Математика	765
11.2. Диалектика	770
11.3. Отбор и учебный план	772
12. Упадок государства: несовершенные типы обществ и индивидуумов (543a–576b) (<i>Почему государство неизбежно приходит в упадок; тимократия; олигархия; демократия; тирания; замечания о несовершенных типах</i>)	774



13. Какой человек счастливее: справедливый или несправедливый? (576b–592b) (<i>Несчастье тиранического человека; счастливее всех — философ; концовки и заключения; замечание о кн. IX и X</i>)	789
14. Вражда между философией и поэзией (X.595a–608b)	800
14.1. Аргумент от уровней реальности (<i>Три кровати и учение об идеях: (i) границы учения; (ii) уникальность идеи</i>)	801
14.2. Психологические и моральные возражения против поэзии	812
14.3. Заключение: поэзии надо дать шанс	813
15. Мы заботимся о вечности (608c–621d)	814
15.1. Душа бессмертна	814
15.2. Душа не является сложной	817
15.3. Каждый получает по заслугам при жизни или после смерти: странствия душ	818
Заключение	824
Библиография	827
Предметно-именной указатель	849

Уильям Кит Чемберс Гатри

ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
в 6 т.

Том IV

Платон. Человек и диалоги: ранний период

Редактор издательства *Н. С. Венёва*

Художник *П. Палей*

Компьютерная верстка *О. В. Новиковой*

Подписано к печати 10.11.2022.

Формат 60 × 90 1/16. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 54.5. Уч.-изд. л. 40.0.

Тип. зак. № 1339.

Издательство «Владимир Даль»

195427, Санкт-Петербург, Тихорецкий пр., 39 А

ООО «Аллегро»

196084, Санкт-Петербург, ул. Коли Томчака, 28



9 785936 153105

