ПЛАТОН

СОЧИНЕНИЯ
В ЧЕТЫРЕХ
ТОМАХ

издательство
олега абышко

ПЛАТОН

СОЧИНЕНИЯ
В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

Том 1

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ
А. Ф. ЛОСЕВА и *В. Ф. АСМУСА*

Перевод с древнегреческого

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
2006

ББК 87.3
П37

Платон

П37 Сочинения в четырех томах. Т. 1 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2006. — 632 с.

ISBN 5-89740-158-6 (т. 1) («Изд-во Олега Абышко»)
ISBN 5-89740-157-8 («Изд-во Олега Абышко»)
ISBN 5-288-04111-3 (т. 1) (Изд-во СПбГУ)
ISBN 5-288-04110-5 (Изд-во СПбГУ)

В первый том Собрания сочинений одного из величайших философов греческого античного мира Платона (конец V–IV вв. до н. э.) входит 8 диалогов раннего, так называемого сократического периода творчества философа. В живой, художественной форме диалога (обычно — Сократа с другими известными его современниками) здесь отражены этическая философия учителя Платона и становление объективного идеализма самого Платона.

ББК 87.3

ISBN 5-89740-158-6 (т. 1)
ISBN 5-89740-157-8
ISBN 5-288-04111-3 (т. 1)
ISBN 5-288-04110-5

© «Издательство Олега Абышко» СПб., права на перевод, 2006
© Издательство С.-Петербургского университета, подготовка текстов к изданию, художественное оформление, 2006

Платон

СОЧИНЕНИЯ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

Том 1

Печатается по изданию:
Платон. Собрание соч.: В 3 т. Т. I. М.: Мысль, 1968

Корректор *Н. В. Ермолаева*
Компьютерная верстка *Ю. Ю. Тауриной*

Подписано в печать 03.10.2006. Формат $84 \times 108^{1}/_{32}$.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 33,18. Тираж 1000 экз. Заказ 465.

Издательство СПбГУ.
199004, Санкт-Петербург, 6-я линия В. О., д. 11/21

Тел. (812)328-96-17; факс (812)328-44-22
E-mail: editor@unipress.ru
www.unipress.ru

«Издательство Олега Абышко»
198332, С.-Петербург, пр. Маршала Жукова, 37, корп. 1, кв. 71
nikita2712@mail.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:
С.-Петербург, 6-я линия В. О., д. 11/21, к. 21
Телефоны: (812)328-77-63, (812)325-31-76
E-mail: post@unipress.ru

ООО «Университетская книга»
С.-Петербург, В. О., 1-я линия, 42
(812)323-54-95
ukniga@sp.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.

ЖИЗНЕННЫЙ И ТВОРЧЕСКИЙ ПУТЬ ПЛАТОНА

1. Вступительные замечания

Имя Платона является не просто известным, значительным или великим. Тонкими и крепкими нитями философия Платона пронизывает не только мировую философию, но и мировую культуру. В европейской истории после Платона еще не было ни одного столетия, когда не спорили бы о Платоне, то непомерно его восхваляя, то всячески его принижая в каком-либо отношении — историко-религиозном, историко-литературном, историческом или социологическом. Мировые религии, возникшие после Платона, старались перетянуть его на свою сторону, обосновывая при его помощи свое вероучение и нередко достигая в этом успеха. Но этот обоснователь вероучений часто оказывался также и их коварным врагом. Ведь платонизм в своей основе все же языческое учение. Наступали моменты в истории, когда платонизм вдруг восставал грозной силой против монотеистического вероучения и под его ударами начинали шататься и падать те самые богословские системы, самым верным союзником которых ранее казался Платон.

Греки периода классики и эллинизма; древние римляне; арабские мыслители, оппозиционные исламу; позднеантичный иудаизм и средневековая каббала; византийское православие и римский католицизм; византийские мистики XIV в., подытожившие тысячелетний византинизм, и немецкие мистики того же столетия, создавшие прочный

мост от средневекового богословия к немецкому идеализму, и прежде всего к Канту; теисты и пантеисты итальянского Возрождения; немецкие гуманисты; французские рационалисты и английские эмпирики; субъективный идеалист Фихте; романтический мифолог Шеллинг; создатель универсальной диалектики категорий Гегель; Шопенгауэр с его учением о мире разумных идей (которое обычно отодвигается на задний план по сравнению с его учением о неразумной мировой воле); русские философы-идеалисты вплоть до Владимира Соловьева и Сергея Трубецкого; новейшие немецкие мыслители вплоть до неокантианцев, гуссерлианцев и экзистенциалистов; итальянцы вплоть до Розмини, Джоберти, Кроче и Джентиле; англо-американская философия вплоть до Ройса, Уайтхеда и Сантаяны; математики и физики вплоть до Гейзенберга и Шредингера; бесчисленное количество поэтов и прозаиков, художников и критиков, ученых и дилетантов, творцов, ломающих традицию, и обывателей, трусливо ее защищающих, — все это необозримое множество умов вот уже третье тысячелетие спорит, волнуется, горячится из-за Платона, поет ему дифирамбы или снижает его до уровня обывательской посредственности. Можно сказать, что Платон оказался какой-то вечной проблемой истории человеческой культуры, и пока нельзя себе представить, когда, как, при каких обстоятельствах и кем эта проблема будет окончательно разрешена.

Такое небывалое положение связано с двоякого рода последствиями. Ведь поскольку Платон постоянно оказывал влияние и, с другой стороны, с ним постоянно боролись, постольку историк философии получает весьма интересный, разнообразный и более или менее легко охватываемый в отдельные моменты истории материал. Но в силу того обстоятельства, что столько людей о нем думало и мечтало, принимало его или даже просто его изучало, личность и творчество Платона окутаны непроглядным туманом различных легенд и сказаний, даже своего рода мифов и сказок. И спрашивается: как же добраться сквозь непроходимую толщу этого тумана до подлинного Плато-

на, как разгадать, как сформулировать истинную историческую сущность платоновской философии, не впадая ни в какие преувеличения и по возможности придерживаясь только фактов?

Но что такое факты? Вся трудность как раз в том и заключается, что часто бывает совершенно невозможно установить факты, т. е. квалифицировать дошедшие до нас сведения о Платоне как сведения о фактах, а не как фантастические вымыслы или просто сплетни. Некоторые буржуазные исследователи (например, Целлер) в этих случаях поступали очень просто: они подвергали сомнению все многочисленные античные свидетельства о Платоне, только иногда, очень редко, опускаясь с высоты своего академического величия до признания сообщаемого события за действительный факт. Одно у них оказывалось сомнительным и недостоверным, другое — противоречивым, третье — чрезвычайно запутанным, четвертое — необоснованным дифирамбом, пятое — намеренным снижением, шестое — историко-религиозным или историко-философским трафаретом и т. д. При такой гиперкритике мы ни о Платоне, ни о каком ином античном мыслителе ничего не можем как следует знать, не можем сказать ничего достоверного, и все вообще оказывается непознаваемым. Это была огромная эпоха буржуазной историографии, которая в настоящее время как будто бы во многом уже изжита.

Преодоление гиперкритики давно коснулось и Платона. Однако достаточно подробной критической биографии Платона мы все еще не имеем. Виламовиц-Меллендорф, один из последних крупных его биографов, сам допускает такое невероятное смешение гиперкритики и фантастики, что его талантливая двухтомная биография Платона никак не может считаться в настоящее время окончательным словом науки. Современному исследователю Платона все еще приходится конструировать его биографию на свой страх и риск и опасаться за свои построения со стороны каких-то еще неведомых науке критических приемов. Впрочем, это относится не только к Платону. Чем личность замечатель-

нее, тем более обрастает она в последующих поколениях разного рода мифами и сказками и тем труднее добраться до исторической правды.

2. Платон до встречи с Сократом

Попробуем сказать о жизни и творчестве Платона то, что представляется нам критически точным или хотя бы в известной мере достоверным.

Много спорили прежде всего о датах жизни Платона, хотя споры эти носили довольно-таки крохоборческий характер и касались возможных уточнений в пределах трех или четырех лет. В результате изучения многочисленных источников наиболее достоверными датами его жизни представляются 427— 347 гг. до н. э.

По отцу Платон был пе просто высокого происхождения, но отдаленным потомком последнего аттического царя Кодра. Если иметь в виду литературное наследие Платона, то его царское происхождение, по-видимому, наложило на него свою печать. Правда, в Аттике во второй половине V в. до н. э. цари едва ли пользовались каким-нибудь признанием, так что речь может идти только о самосознании Платона и его интимном самочувствии. Платон навсегда сохранил презрение ко всякой торговле, к погоне за барышами, к непомерному росту рабовладения, точнее же сказать, ко всему тому, что на рубеже V и IV вв. до н. э. в значительной мере стало характерным для аттической демократии. Ведь именно в эту пору аттическая демократия вела грабительские войны, стремилась к увеличению числа рабов, эксплуатировала своих братьев по крови, греков, и высасывала барыши из колоний.

Не менее интересно происхождение Платона и по матери. Мать Платона происходила по прямой линии от брата знаменитого афинского законодателя первой половины VI в. до н. э. Солона, тоже родовитого аристократа. Солон осуществил целый ряд экономических и политических реформ, способствовавших разложению родового строя. Од-

на из них состояла в том, что права и обязанности граждан устанавливались в соответствии с размерами их собственности. Это было во всяком случае предприятием передовой, а не реакционной аристократии, заключавшим в себе определенную демократическую тенденцию. Надо отметить, что все знаменитые деятели периода расцвета аттической демократии (середина V в. до н. э.), включая Перикла, по своему происхождению также были аристократами, и притом весьма высокого ранга.

Итак, духовная атмосфера ранней молодости Платона была пронизана не только антидемократическими, но и антитиранническими и антиолигархическими тенденциями. Читайте VIII книгу платоновского «Государства». Там вы найдете редкий по своему сарказму памфлет и сатиру как на все виды тирании, так и на все виды олигархии. Платон презирал не только барыши, но и аристократические тюрьмы, смертные казни и изгнания. Не удивительно поэтому, что Платон остался в стороне не только от участия в делах демократического государства, но и от олигархического переворота 404 г. до н. э. в Афинах, хотя среди знаменитых 30 тиранов находился его собственный двоюродный дядя Критий.

Буржуазные историки философии, всегда желавшие во что бы то ни стало оторвать Платона от живой жизни и представить его в виде мрачного мизантропа, живущего в мире своих абстрактных построений, подвергли извращенному толкованию все те многочисленные сведения, которые дошли до нас об интересах и занятиях Платона до встречи его с Сократом в 407 г. до н. э. Правда, в настоящее время это абстрактно-метафизическое понимание жизни и характера Платона глубоко поколеблено. Установлено, например, что Платон был отличным гимнастом и, кроме того, отличался в таких видах спорта, как борьба и верховая езда. Есть сведения, что за успехи в борьбе он получил первую премию на Истмийских, а, возможно, также и на Пифийских состязаниях. Платон отличался таким высоким ростом и крепким телосложением, что получил прозвище,

которое так и осталось за ним навсегда и отстранило собой имя «Аристокл», данное ему родителями в честь деда: ведь «platos» по-гречески значит «ширина» или «широта» (в данном случае имелись в виду широкие плечи и грудь борца Аристокла). Говорили даже, что это прозвище, навсегда оставшееся за философом, дал ему не кто иной, как Сократ.

Платон учился также музыке и живописи. Мы даже знаем имена его учителей в этих областях. Кроме того, он отдавался поэзии, и, по-видимому, очень серьезно. Если собрать воедино все сведения античных источников о художественных занятиях Платона, то необходимо будет сказать, что он добился успеха буквально во всех существовавших тогда поэтических жанрах. Ему приписывали произведения эпического стиля и лирику (дифирамбы и элегические стихотворения); он писал трагедии, и притом настолько значительные, что одна его трагическая тетралогия уже была передана актерам для репетиций, но тут, как сообщают достоверные источники, происходит знакомство Платона с Сократом, и Платон сжигает все свои поэтические произведения. Несомненно, нужно верить и тем источникам, которые рассказывают о его творчестве в области комедиографии. Учителем его в этой области называют знаменитого сицилийского комедиографа Эпихарма, который жил на рубеже VI и V вв. до н. э. и был последователем Пифагора.

История дала нам возможность заглянуть в тайники поэтического творчества молодого Платона: до нас дошло 25 его эпиграмм. Правда, некоторые филологи накладывали свою тяжелую руку на этот замечательный подарок истории и высказывали разные сомнения в подлинности то одних, то других из этих эпиграмм. Напомним для тех, кто не занимается специально античной литературой, что тогдашняя эпиграмма имеет мало общего с этим жанром в новое и новейшее время. Античная эпиграмма — это небольшое изящное стихотворение, выраженное в пластической, почти всегда скульптурной форме. Глубина, изящество, часто ост-

рая мысль, выраженная в краткой поэтической форме,— вот что такое античная эпиграмма. Такова же она и в дошедших до нас 25 стихотворных миниатюрах Платона; нередко в них звучат любовно-лирические мотивы. Приведем две такие эпиграммы.

Одна из них посвящена Пану — богу лесов и покровителю пастушьих стад. Пан играет на своей свирели, а нимфы пляшут под его музыку:

Тише, источники скал и поросшая лесом вершина!
Разноголосый, молчи, гомон пасущихся стад!
Пан начинает играть на своей сладкозвучной свирели,
Влажной губою скользя по составным тростникам.
И, окружив его роем, спешат легконогие нимфы,
Нимфы деревьев и вод, танец начать хоровой.

Еще одна эпиграмма Платона посвящена спящему Эроту, богу любви:

Только в тенистую рощу вошли мы, как в ней увидали
Сына Киферы, малютку, подобного яблокам алым.
Не было с ним ни колчана, ни лука кривого, доспехи
Под густолиственной чащей блестящих деревьев висели,
Сам же на розах цветущих, окованных негою сонной,
Он, улыбаясь, лежал, а над ним золотистые пчелы
Роем медовым кружились и к сладким губам его льнули.

Все это пока еще только изящная миниатюра. Но мы не раз будем находить то же изящество в дошедших до нас больших прозаических произведениях Платона, подлинность которых никогда и никем не оспаривалась. Это вселяет уверенность в подлинности ранних эпиграмм Платона.

Платон не был чужд идеям досократовской натурфилософии. Отрицать влияние на него этих идей было бы ошибкой. Не кто иной, как Аристотель, свидетельствует о том, что Платон был близок к одному из известных софистов и крайних индивидуалистов, Калликлу, который делал из гераклитовского учения о сплошной текучести сугубо иррационалистические выводы. Вероятно, через Калликла Платон и познакомился вплотную с философией Гераклита, что хорошо заметно в произведениях Платона, где

идея вечного становления выражена достаточно глубоко и серьезно. Во всяком случае Платон знал Гераклита достаточно основательно для того, чтобы в своих диалогах приводить его весьма глубокие мысли. Что же касается самого Калликла, изображенного Платоном в диалоге «Горгий», то его, конечно, здесь критикует Сократ, но критика эта проводится в мягких тонах, и Калликл вовсе не изображен таким глупцом, как, например, другой софист, Гиппий, в диалоге «Гиппий больший». С другой стороны, и сам Калликл в этом платоновском диалоге, споря с Сократом, старается вести себя сдержанно, хотя это ему и не всегда удается. По всему видно, что Платон в какой-то мере был близок с Калликлом и ценил его за какие-то заслуги, хотя нам и неизвестные.

Невозможно допустить, что Платон не изучал подробнейшим образом элейскую философию. Он относился с глубочайшим почтением к ее представителям. Одно из самых своих глубоких сочинений по диалектике Платон посвятил Пармениду, озаглавив его именем этого философа. Парменид выступает здесь как величавый, мудрый и ласковый старец. Отношение Платона к нему и его сорокалетнему ученику Зенону подчеркнуто ученическое и почтительное. Создается видимость, что Платон у них учится своей диалектической мудрости, хотя то Единое, которому посвящен платоновский «Парменид», резко противоречит учению элейцев и имеет очень мало общего с их неподвижным, непознаваемым и немыслимым Единым.

Тот, кто тщательно изучит платоновского «Парменида», убедится в том, что элейское Единое для Платона — это только первый шаг его диалектики, за которым следует целая система взаимопереходящих категорий, чуждая и Пармениду, и Зенону. Платон учился именно у элейцев и в своей диалектике продолжал и развивал их неразвитые и односторонние категории.

Каждому читателю Платона, знакомому с античной философией, ясно, что Платон всегда был очень близок и к пифагорейцам; и едва ли его знакомство с ними началось

только во время первого его путешествия в Сицилию, хотя он и мог там соприкоснуться с пифагорейским союзом. Достаточно взять такое относительно раннее произведение Платона, как «Федон», чтобы почувствовать ту пифагорейскую обстановку, в которой Платон рисует смерть Сократа. Диалог этот состоит из рассказа пифагорейца Федона о смерти Сократа другому лицу, тоже пифагорейцу, Эхекрату. Федон передает Эхекрату беседу, которую Сократ вел перед смертью со своими учениками, и среди его учеников-собеседников фигурируют также пифагорейцы — фиванцы Симмий и Кебет. Главное же, что вопросы о бессмертии души ставят Сократу именно они. Кроме своего чисто философского учения об идеях Сократ подробно излагает в том же диалоге орфико-пифагорейский миф о переселении душ, о загробном суде, наградах и наказаниях. Этот же миф мы находим в «Горгии», а также и во многих других диалогах Платона вплоть до самых последних. Едва ли весь этот пифагореизм расцвел у Платона пышным цветом ни с того ни с сего.

Наконец, в 1917 г. шведка Ева Закс доказала непосредственную связь Платона с Демокритом. В 1923 г. Эрих Франк привлек к решению проблемы взаимоотношений Демокрита и Платона еще более обширные материалы, и с тех пор решительное отрицание всякой связи между этими двумя философами стало считаться признаком уж очень большой отсталости. Взаимоотношение их учений было бы неуместно подробно рассматривать в настоящем очерке. Важно подчеркнуть здесь лишь то, что Платон вовсе не оторван от старой досократовской натурфилософии и что он многое воспринял у Демокрита, который к тому же был его современником и умер уже после Сократа. Как известно, Демокрит свои атомы называл «идеями», Платон же отнюдь не чуждался термина «атом»*.

* У Демокрита был даже специальный трактат об идеях (см.: *Маковельский А. О.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946. С. 228). Научная литература по этому вопросу приведена в книге А. Ф. Лосева «История античной эстетики» (М., 1963. С. 464). Ср. *Платон.* Софист,

«Линии» Демокрита и Платона, т. е. их философские тенденции, были противоположны. В то же время оба они были очень сложными фигурами, и учения того и другого можно рассматривать не только с точки зрения их противоположности. Платон мог заимствовать у Демокрита учение об атомах, так же как у Гераклита он заимствовал концепцию всеобщего становления, у элеатов — концепцию неподвижного Единого и у пифагорейцев — концепцию чисел. Это, конечно, не значит, что Платон эклектик. Но почти все свои основные категории он позаимствовал из прежней натурфилософии, приступив к разработке их на другой, более высокой ступени.

Таким образом, к моменту встречи с Сократом в 407 г. до н. э. Платон, весьма талантливый молодой человек, жадно впитал в себя все последние достижения тогдашней цивилизации. Он — премированный гимнаст, борец и наездник. Он — музыкант и живописец. Он — поэт, т. е. эпик, лирик и драматург. Он общается с модными тогда философами-софистами, старательно изучает Гераклита, Парменида, пифагорейцев, Демокрита и многому у них учится. Нет только никаких сведений о его общественно-политической деятельности. Правда, для этой последней он был еще слишком молод. Сведения о его участии в процессе Сократа смутны и ненадежны. Но в дальнейшем мы увидим, что, будучи далек от текущей политики, он в принципе всегда оставался государственно мыслящим философом. Государство для него — это та живая стихия, в которой он только и мыслил осуществление своей философии. И тем не менее нет никаких сведений об отношении Платона к окружающей его общественно-политической обстановке в этот ранний период до встречи с Сократом. Как мы уже говорили, он уклонился от участия в правлении 30-ти вопреки своему аристократическому происхождению и настойчивым просьбам своих родственников и друзей. Надо полагать, что общественно-политические симпатии и антипатии Пла-

229 d.

тона по-настоящему проявились только после встречи с Сократом. Вероятно, встретив Сократа, Платон пережил глубочайшую духовную революцию. С тех пор уже не слышно ни о его занятиях спортом, ни о художественных опытах, ни о связях с софистами. Ни о каком профессионализме в указанных областях теперь не могло быть и речи, Сократ в этой юной и талантливой душе все перевернул вверх дном. Для Платона началась новая эра: Сократ оказался для него незаходящим солнцем. Без изображения Сократа не обходилось теперь ни одно произведение Платона. Впоследствии возникла даже легенда, будто Сократ накануне встречи с Платоном видел во сне у себя на груди лебедя, который потом высоко взлетел с звонким пением, и будто на другой день после встречи с Платоном Сократ воскликнул: «Вот мой лебедь!» Сократ, правда, не участвует в последнем диалоге Платона, в «Законах». Однако «Законы» — это тоже нечто новое и небывалое, о чем необходимо говорить специально. Но кто же такой Сократ?

3. Сократ

Когда Платон познакомился с Сократом, Сократу было уже за шестьдесят. Он давно гремел по всей Греции — не столько своей философией и своим учительством жизни, сколько своей бытовой оригинальностью, философским чудачеством и необычным поведением. Род свой он вел отнюдь не от царей, был сыном простого каменотеса-ваятеля, который едва ли мог, да притом едва ли даже и хотел, дать своему сыну утонченное образование и окружить его последними новостями тогдашней цивилизации. Ни в наружности Сократа, ни в его поведении не было ровно ничего аристократического. Он был лыс, приземист, со своей прославленной шишкой на лбу, с приплюснутым носом и толстыми губами, с глазами навыкате. Его часто видели босиком на базарах и площадях. Одежда у него была одна и та же зимой и летом и, как передают, хуже, чем у рабов. Специальности у него не было никакой, и труд-

но было сказать, чем он, собственно, занимался. Выполняя гражданский долг, он трижды бывал в военных походах, захаживал в Народное собрание, куда вообще ходил всякий, кто только хотел, но ни о каких регулярных общественных или государственных занятиях не было и речи. Впрочем, известно, что в 404 г. до н. э. правительство 30 тиранов хотело привлечь его на свою сторону как человека весьма популярного в народе и обществе. Но известно и то, что он от этого уклонился, рискуя подвергнуться репрессиям.

Впрочем, одно его занятие действительно можно считать своего рода профессией. Оно заключалось в том, что он постоянно задавал всем какие-нибудь вопросы, добродушные, но одновременно каверзные. И почему-то всегда получалось так, что его собеседник, иной раз самодовольный нахал, запутывался и в конце концов ничего не мог ответить. Но Сократ, изображая себя простаком, всегда делал вид, что все неудачи своего собеседника приписывает только себе. Многие принимали это добродушие Сократа за чистую монету, да и действительно в своих бесчисленных спорах, как гласят все источники, он сохранял неизменное добродушие и какую-то непоколебимую незлобивость.

В источниках часто говорится о магическом действии речей Сократа. Один из собеседников Сократа так говорит в «Меноне» (80a): «... ты меня заколдовал и зачаровал и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница. И еще, по-моему, если можно пошутить, ты очень похож и видом, и всем на плоского морского ската: он ведь всякого, кто к нему приблизится и прикоснется, приводит в оцепенение, а ты сейчас, мне кажется, сделал со мной то же самое — я оцепенел. У меня в самом деле и душа оцепенела, и язык отнялся—не знаю, как тебе и отвечать». Алкивиад в «Пире» (215d—216a) говорит: «Когда я слушаю его (Сократа. — *А. Л.*), сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз моих от речей его льются слезы... этот Марсий* приводил меня часто в

* Марсий (миф.) — фригийский сатир, так сладостно игравший

такое состояние, что мне казалось — нельзя больше жить так, как я живу... Да я и сейчас отлично знаю, что стоит лишь мне начать его слушать, как я не выдержу и впаду в такое же состояние».

Другие, наоборот, очень рано начинали чувствовать в его вопросах какое-то скрытое издевательство и уж во всяком случае какую-то иронию. Эта знаменитая ирония Сократа не только признана всеми античными источниками, но и навсегда осталась в памяти всего культурного человечества. Но в конце концов эта ирония была мало кому по душе: аристократы считали его развязным простолюдином, а демократы видели в нем своего разоблачителя.

Чем была современная Сократу и Платону афинская демократия? Ведь прежние героические идеалы, идеалы первой половины V в. до н. э., простые, суровые и красивые, были давно забыты. Неизменно богатевшие рабовладельческие Афины жили грабительскими войнами, погоней за барышами, новыми территориями, рабами. На гнилой почве вырождавшейся демократии зародился крайний индивидуализм, всегдашняя уверенность в себе, эгоизм и жажда власти. Сократ своими с виду простыми и невинными вопросами разоблачал не только пошлость обывательских представлений, но и ни на чем не основанную самоуверенность сторонников тогдашнего демагогического режима.

В конце концов оказалось, что он решительно всем стоял поперек дороги. Что было с ним делать? Противостоять его общегреческой популярности было совершенно невозможно. Еще менее возможно было для его многочисленных собеседников побеждать его в бесконечных спорах. Его долго терпели и долго смотрели сквозь пальцы на его с виду добродушную, но по существу своему разрушительную деятельность. И вот случилось то странное и непонятное, что и по сей день удивляет всех, начиная с верного ученика Сократа — Ксенофонта: власти, считавшие себя демократическими, не выдержали этой добродушной иронии Сократа, и

на флейте, что осмелился вызвать на музыкальное состязание самого бога Аполлона.

ему был вынесен судебный приговор — такой, какого до тех пор еще никому не выносили в Афинах в случаях отвлеченных идейных разногласий. Было решено его казнить. Но Сократ остался верным своему мировоззрению даже здесь. Хотя негласно ему и была предоставлена полная возможность бежать из тюрьмы и уйти в изгнание, он предпочел претерпеть казнь и выпить предназначенную ему чашу с цикутой. При этом он не уставал прославлять законы своей страны и убежденно выдвигать строгое требование для себя и для всех повиноваться законам своей родины, каковы бы они ни были, до тех пор, пока они не окажутся отмененными. Последними его словами перед смертью, как пишет Платон в своем «Федоне», было обращение к своему ученику Критону с просьбой не забыть принести в жертву Асклепию петуха: таков был обычай после выздоровления. И здесь Сократ высказал ироническое суждение: под выздоровлением он понимал в данном случае свою смерть и уход в иную жизнь.

Вот с кем встретился Платон в 407 г. до н. э., за восемь лет до упомянутой казни.

Но прежде чем говорить о влиянии Сократа на Платона, зададим себе вопрос: чему же все-таки учил Сократ? На это не так легко ответить. Гораздо легче ответить на вопрос, чему он не учил, а также на вопрос, как именно он учил. Между прочим, Сократ был оригиналом и чудаком еще и в том отношении, что он никогда и ничего не писал. Он был достаточно образованным, хотя образование это не было получено каким-либо систематическим путем, но возникло само собой, из общения с людьми и, может быть, до некоторой степени из чтения философов и поэтов. Сократ едва ли хорошо знал натурфилософию предшествовавшего периода. Тем не менее он ставил такие вопросы, на которые прежняя натурфилософия была ответить не в состоянии. Это были вопросы не о природе, не о точных науках, не о богах. Вопросы эти касались человеческого сознания, человеческой души, на девять десятых — морали и назначения человека, политики или эстетики.

К Сократу приходили с вопросами о добре и зле, о справедливом и законном, о прекрасном и безобразном. И после его разъяснений обычно выходило так, что у собеседников оставалось только недоумение и то, что раньше казалось ясным и понятным, становилось смутным и неопределенным, обязательно требующим дальнейшего исследования.

Вероятно, был прав Аристотель, который находил в философии Сократа по преимуществу поиски формулировки общих понятий на основе изучения отдельных вещей, которые можно подвести под эти понятия. Спутанная обывательская мысль, желая дать определение какого-нибудь понятия, всегда сводит его к той или иной частной характеристике, которая ей лучше всего известна. Сократ с неимоверной легкостью разбивал эти обывательские представления, и тогда получалось: девушка может быть прекрасной, а что такое прекрасное само по себе — неизвестно; и лошадь может быть прекрасной, но что такое прекрасное вообще? Для решения этого вопроса одной лошади или одной девушки, да и многих лошадей или девушек, оказывалось совершенно недостаточно. По-видимому, *индуктивно-дефиниторный метод* и был той философской новостью, которую провозглашал Сократ, был его открытием, хотя сознавал ли это обстоятельство сам Сократ, остается неизвестным, не говоря уже о том, что с точки зрения философской это слишком формальный момент.

Необходимо добавить, что знаменитый сократовский *вопросо-ответный* характер искания истины тоже, вероятно, был одним из моментов, специфичных для его философии. Конечно, разговаривать и спорить очень любили и софисты. Однако насколько можно судить по множеству дошедших до нас исторических данных, эти софистические споры слишком часто становились самоцелью, отличались отсутствием искания положительных идеалов и часто доходили до пустословия и беспринципности. У Сократа и софистов, несомненно, была и еще одна общая черта: и он, и они интересовались по преимуществу человеком, его мышлением и разумом, его сознанием и моралью, его общественным

и личным поведением. Но современная Сократу софистика была самое большее красивым и с виду непобедимым ораторским искусством. Сократ же постоянно стремился дойти до какой-нибудь положительной истины, хотя и не спешил с ее утверждением и тем более с ее формулировкой. Диалектика, и притом диалектика в ее положительном смысле, в ее постоянном искании объективной истины, — вот то новое, чем Сократ резко отличается и от старой натурфилософии, и от софистики.

Но поставленный нами выше вопрос о том, чему же, собственно говоря, учил Сократ, все же при помощи этой характеристики его метода не разрешается. Повторяем, то, что Сократ всегда старался добиться истины, это ясно; но что́ именно для него было истиной, не вполне ясно и теперь. Для античного философа V в. до н. э. одна из существенных проблем — проблема религии. Как относился к ней Сократ? Невозможно верить Ксенофонту (да едва ли кто и верит), что Сократ попросту защищал традиционную религию и был благочестивым в обычном, бытовом смысле слова. Разумеется, ни о каком атеизме в данном случае также не может идти речи. Однако почему же все-таки официальное обвинение Сократа состояло в том, что он вводит новые божества и этим развращает юношество? Едва ли это действительно были новые божества; то, что Аристофан в комедии «Облака» изобразил Сократа поклонником каких-то новых божеств, которые он неуклюже, хотя и комично, назвал Облаками, — это результат раздражения, которое вызывала у комедиографа, выразителя интересов крестьян, городская цивилизация. В данном случае у Аристофана действовал старый деревенский инстинкт: нельзя трогать традиционных богов и нельзя о них рассуждать.

Новым у Сократа был его рационализм, постоянное диалектическое рассуждение, может быть, и не прямо о богах, но во всяком случае о тех высших силах, которые целесообразно управляют человеком. Сократ действительно распространялся о каком-то боге как о принципе некоей высшей справедливости, человеческой и общемировой, к тому же

не называя этого бога никаким именем. Если угодно, это и было у Сократа «введением новых божеств», потому что речь о таком боге, не-антропоморфном и даже безымянном, полученном в результате логического рассуждения в качестве некоего понятия о всеобщей целесообразности, не-мифического и не-культового, — такая речь, конечно, звучала для афинского обывателя того времени достаточно дико и атеистично.

Сократ много любил говорить о государстве и обществе. Но опять-таки, чему же он здесь учил и какие выдвигал принципы? Может показаться странным наш ответ, что Сократ не сочувствовал никакой государственной системе, существовавшей в его времена в Греции, и также никакое реально существовавшее тогда общество не прельщало его своими обычаями, нравами и порядками. Однако это покажется странным только тому, кто не учитывает социально-политической обстановки в Греции в конце V в. до н. э. Обстановка эта была ужасной. В предсмертных судорогах погибал греческий классический полис, шли к полному разложению его классы и сословия. Греческая культура V в. до н. э. поражает всякого историка — да и не только историка — необычайно быстрым переходом от расцвета к упадку. В начале века перед нами еще юный полис рабовладельческой демократии, успешно побеждающий деспотическую Персию, в середине века — небывалый расцвет, о котором до сих пор не может забыть культурное человечество, расцвет всего на несколько десятилетий, а уже во второй половине века — это разложение, трагическая Пелопоннесская война, конец старых идеалов, захватнический колониализм Афин и аристократическое предательство Спарты, выступившей против Афин в союзе с деспотической Персией. После олигархического переворота 404 г. до н. э. демократия в Афинах формально была восстановлена, но ее разложение неизменно продолжалось, пока во второй половине IV в. до н. э. Греция не потеряла своей независимости и уже навсегда не превратилась в жалкую провинцию. Сократ действовал в самый острый период

разложения афинской демократии, а Платон умер всего за десять лет до македонского завоевания Греции, и его философия оказалась непосредственным кануном философии эллинизма. Спрашивается: за что было ухватиться мыслящему человеку в такую катастрофическую годину? Славное прошлое погибало, а в иных областях и совсем уже погибло. Новая культура еще не возникла, и при Сократе едва ли даже намечались какие-нибудь ее контуры. Мог ли он, острый мыслитель и проницательный критик современной ему действительности, быть приверженцем тогдашней демократии или аристократии, олигархии или тирании? Мог ли он прославлять Афины или Спарту, не видеть политической ограниченности вождей рабовладельческой демократии, не чувствовать грозно надвигавшейся социально-политической катастрофы? Ясно одно: мыслящему человеку в этой обстановке деваться было некуда. Сократ слишком глубоко чувствовал развал на стороне как демократов, так и аристократов, слишком хорошо видел нарушение и с той и с другой стороны законов справедливости, как он их понимал, чтобы питать какие-нибудь определенные социально-политические симпатии или антипатии.

Но именно в силу своего антидогматизма Сократ и получил общеантичное значение, несмотря на пеструю смену самых разнообразных эпох, прошедших от его смерти до конца античного мира. Мало того, он остался глубоко привлекательным мыслителем, можно сказать, на все времена: Маркс назвал его «олицетворением философии»*.

---

* *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. I. С. 99. — Маркс говорит также, что греческий sophos (мудрец) «выступает... практически — в Сократе» *(Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 124). И в других местах: «Начало и конец есть σοφός, но не в меньшей степени он и центр, средина, а именно Сократ» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956. С. 131); «...он оказывается столь же субстанциальным индивидом, как и прежние философы, но в форме субъективности; он не замыкается в себя, он носитель не божеского, а человеческого образа; Сократ оказывается не таинственным, а ясным и светлым, не пророком, а общительным человеком» (Там же. С. 135); «Сократ является воплощенной философией» (Там же. С. 199).

Переходные периоды вообще часто создают гениев, которые именно в результате переходного характера своего времени сразу принадлежат и предыдущей и последующей эпохе. Таков Гомер, поэмы которого возникли на рубеже общинно-родового и классового рабовладельческого общества. Таков Данте, этот, по Энгельсу, «последний поэт средневековья и вместе с тем первый поэт нового времени»*. Таков Шекспир, последний драматург Возрождения и первый драматург нового времени, на заре индивидуализма давший такую критику этого индивидуализма, которая не всем понятна еще и в XX в. Но для нас здесь важнее всего то, что к подобному же переходному времени относится и Платон, продолжавший в этом смысле деятельность Сократа.

Как это обычно происходит, самое общечеловеческое является и самым национальным. Сократ (а за ним — мы увидим это ниже — в значительной мере и Платон) вошел в античную философию и литературу как гениальный разговорщик и собеседник, проницательнейший спорщик и диалектик, вечный говорун и шутник, как вечный ученик, черпавший свои мысли в контакте с людьми даже малоодаренными, как добродушнейший остряк, но в то же самое время проницательный, насквозь видящий своего противника мыслитель, наконец, как разоблачитель неправды, своими невинными вопросами уничтожавший любого самохвала и сокрушавший любое самомнение. Этот образ говоруна, спорщика, диалектика, ищущего истину с хитрым видом человека себе на уме, на все времена остался в сознании античного мира, вошел в историю вместе с софистами и Платоном как необходимая составная часть греческого духа, как порождение греческих народных глубин, как любимейший образ для греко-римского общества в последующие времена. Без философских препирательств софистов, Сократа и Платона было бы скучно в истории античной философии; без этой задорной диалектики, вечного иска-

* *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 22. С. 382.

тельства правды и истины не сложились бы античная философия и античная литература в том виде, в каком они воздействовали на всю последующую культуру и в каком мы ощущаем их еще и в XX в.

Ко всему сказанному надо добавить и то, что Сократ вообще есть фокус и пересечение самых разнообразных мировоззренческих тенденций, развившихся позднее, в эпоху эллинизма, и составивших ее глубинное содержание. Философия Сократа, имевшего своим учеником Платона, обусловила не только мировой платонизм, но поскольку учеником Платона в свою очередь был Аристотель, то в какой-то мере — и аристотелизм. Учеником Сократа был также киник Антисфен, чья философия, переработанная в духе Гераклита, легла в основу стоицизма. Его же учеником был и гедонист Аристипп, философия которого, видоизмененная под влиянием учения Демокрита, обусловила собой эпикуреизм. Именно в платоновской Академии пифагорейство окончательно оформилось в виде научно-философской системы. От сократовско-платоновской диалектики и понятийного критицизма был только один шаг до скептической философии эпохи эллинизма. В результате углубления сократо-платоновской теории идей, к которой присоединилось аристотелевское учение о мировом уме (noys), в дальнейшем возник неоплатонизм, мировая роль которого общеизвестна.

Выше мы уже сказали, что встреча Платона с Сократом произвела переворот в его внутреннем мире. Платон ясно увидел, что современное ему общество идет к гибели, что совершенно не за что ухватиться ни в общественной, ни в политической жизни, что нужно избрать какой-то свой путь. Сократ просто занимался диалектическим определением общих понятий и старался при помощи общего объяснить всю пестроту частного и единичного. Он не дожил еще до того времени, когда общие и родовые понятия, полученные в результате логически точных методов, были объявлены самостоятельной действительностью, отдельной от материи. Задача Сократа в период борьбы с нигилизмом

софистов сводилась к тому, чтобы бороться пока только за логический примат общего над единичным; при этом у Сократа не было еще специального учения о бытии. Другое дело Платон.

Платон, как мы уже говорили, глубоко впитал в себя достижения современной ему античной цивилизации; кроме того, он переживал крах этой цивилизации (в IV в. до н. э.), до которого Сократ не дожил и катастрофические размеры которого Сократ еще не вполне себе представлял. Поэтому Платону, тоже разочарованному во всех без исключения тогдашних формах общественной и государственной жизни, но также не представлявшему себе еще всего своеобразия наступающего эллинизма, приходилось использовать ту область человеческого сознания, которая всегда приходит на выручку в моменты великих социальных катастроф. Эта область — мечта, фантазия, новый — и уже рационализированный — миф, утопия. В самом деле, куда было деваться такому человеку, как Платон, с его социально-политическим критицизмом, с обостренным чувством негодности современных порядков, при полном неведении будущих судеб своего народа и одновременно жажде немедленного переустройства всей жизни? Оставались только мечта и утопия. Оставался идеализм.

Таким образом, идеализм Платона был социально обусловлен, но эту обусловленность не следует понимать упрощенно.

Недостаточно просто сказать, что Платон — идеолог рабовладельческого общества. Спрашивается, какого именно рабовладельческого общества? Восточного или египетского? Микенского или аттического? Спартанского? Критского? Ведь это все совершенно разные типы рабовладения. Платоновская утопия сочетала в себе элементы различных, уже существовавших в прошлом, общественных и государственных форм. Платон с тоской вспоминал героический период юного и свободолюбивого греческого полиса. И вспоминал он об этом всю жизнь, до глубокой старости, до последнего своего сочинения. Многое нравилось ему и в

консервативной Спарте, которую он, порой не без успеха, противопоставлял афинской демократии в период ее разложения. Маркс, отмечая жестко регламентированное разделение труда в утопическом платоновском государстве (диалог «Государство»), справедливо усматривал в этом идеализацию египетского кастового строя*.

Платон был идеологом реставрации изживших себя государственных форм на базе рабовладельческих отношений, хотя в его утопии реально существовавшие общественно-политические формы и подверглись своеобразной и сложной трансформации. Его реставраторские планы были во многом неопределенны. Важно для него было только одно: не идти в ногу с разложившимся современным ему греческим обществом.

В одном из своих последних диалогов Платон набрасывает образ идеального монарха, который представляет собой не что иное, как живое воплощение закона, существующего для счастья людей и их общественного процветания.

В этом он невольно предвосхищал наступающий эллинизм, хотя здесь и нет оснований рассматривать его субъективную тенденцию иначе как консервативную. Но ведь всякая реставрация имеет дело не с вещами и формами, которых уже нельзя вернуть, а лишь с идеями этих исчезнувших вещей, событий и форм. Ведь так легко оперировать идеями, но как трудно восстанавливать невосстановимое прошлое! Поэтому чем труднее было для Платона реставрировать прошлое, тем легче было ему работать над усовершенствованием своих идей. И поэтому-то объективный идеализм Платона был продуктом реставрационных идей философа. Реставрация же была у него продуктом гибели классической культуры и полной неопределенности ближайшего будущего. И потому как диалектику Сократа, так и объективный идеализм Платона, превративший родовые понятия Сократа в самостоятельную объективную действительность, в сущности говоря, очень трудно связать

* См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 379.

с какой-нибудь узкой идеологией той или иной прослойки господствующего класса.

Вот что можно сказать по поводу того духовного переворота, который был пережит Платоном после его встречи с Сократом и который в период окончательного распада греческого классического полиса привел Платона к отказу от общественно-политической деятельности и к единственно возможному способу сохранить свою принципиальность — к мечте, к последовательному объективному идеализму, к рационализированной мифологии и утопии.

4. Жизнь Платона после смерти Сократа

Платон был среди ближайших учеников Сократа в течение приблизительно восьми-девяти лет, с 407 по 399 г. до н. э. Имеются малодостоверные сведения о его попытках выступить в процессе Сократа. В «Федоне» (59 b), где изображены последние минуты жизни Сократа перед казнью, проведенные им в окружении ближайших учеников, отмечается, что среди них Платона не было и что в это время, по-видимому, он был болен. Комментаторы этого места «Федона» не без основания догадываются о том, что присутствие около Сократа, когда он должен был выпить яд, было для Платона невыносимо, в чем и состояла его «болезнь» в тот момент. Кое-какие источники сообщают, что судьи Сократа как будто получили суровое возмездие от народа и общества (см. прим. к «Апологии Сократа»). Однако если и было какое-нибудь общественное движение в защиту Сократа после его смерти, то едва ли Платон в нем участвовал. Наоборот, множество источников гласит, что Платон после смерти Сократа тотчас же уехал из Афин. И опять-таки нетрудно догадаться, что причиной этого была тяжелая политическая обстановка, создавшаяся в Афинах в связи с таким небывалым событием, как осуждение и смерть всем известного и всегда для всех доступного Сократа. Вести борьбу с ретроградами и мракобесами, которые казнили Сократа, Платон считал ниже своего достоин-

ства.

О путешествиях Платона имеется множество самых разнообразных сведений, анализ которых весьма труден. Кажется, можно достоверно сказать, что Платон отбыл сначала в Мегары, где жил и учил один из известных учеников Сократа — Евклид. Едва ли, однако, между Платоном и Евклидом было особенно глубокое или сочувственное философское общение, ввиду того что мегарская школа прославилась своим философским дуализмом, для которого была характерна пропасть между идеями и действительностью и утверждение — в противоречие с основным убеждением Платона — совершенно изолированного существования идей. Хотя это обычно игнорируется и знатоками Платона, и широкой публикой, Платон в своем «Парменид» (130 a—135 c) сам критикует учение об изолированном существовании идей, приводя почти те же аргументы, которые впоследствии приводил против этого учения Аристотель. Аристотель, по-видимому, использовал в своей полемике некоторые аргументы Платона.

В Мегарах Платон пробыл около года и потом, по-видимому, вернулся в Афины. Но источники буквально засыпают нас разными сообщениями о множестве мест, которые будто бы посетил Платон после своего нового и очень быстрого отбытия из Афин. При этом называются почти все страны и города, которые в то время были чем-нибудь интересны для философа. Платон будто бы посетил на севере Фракию, на востоке — Персию, на юге — Кирену и Египет, на западе — Италию и Сицилию. Упоминаются даже такие страны, как Ассирия, Вавилония и Финикия, где он будто бы, как и в Персии, учился у тамошних магов. Наконец, упоминают и Иудею. Все эти сведения чрезвычайно сомнительны. Если Платон еще мог учиться математике у киренского математика Феодора и у египетских жрецов или изучать пифагорейство в Италии и Сицилии, то весьма трудно себе представить, чтобы он изучал на Востоке философию Зороастра и халдеев, как трудно себе представить также,

чему бы он мог поучиться у иудеев.

Вероятно, в представлении позднейших источников сложился некий трафарет, прилагаемый к биографиям почти всех древнейших деятелей греческой классической культуры: согласно этому трафарету всегда изображались их многочисленные путешествия. Впрочем, считать этот трафарет во всех случаях лишенным реальной основы никак невозможно.

Ясно, что какие-то путешествия были, что их было немало. Детали же трудно установить, да если бы мы их и установили, они едва ли дали бы нам что-нибудь принципиально новое.

Важнее то, что делал Платон после этих своих путешествий. Все они приходились на 90-е годы и закончились (что не вызывает сомнения) его посещением Италии и Сицилии в 389—387 гг. до н. э. Об этом прямо повествует VII письмо Платона, признаваемое современной филологической критикой за подлинное, об этом же говорится и в биографии Диона у Плутарха.

Первое пребывание Платона в Сицилии, во время которого он вступил в дружеские отношения с Дионом, ближайшим родственником сиракузского тирана Дионисия Старшего, чуть не окончилось для него трагически. Дионисий в результате каких-то придворных, а может быть и не только придворных, интриг был настолько разгневан на Платона, что велел спартанскому послу Поллиду не то убить Платона, не то продать его в рабство. Кажется, Платон действительно был привезен на остров Эгину для продажи в рабство, где его и купил киренец Анникерид за 20 или 30 мин, причем тут же отпустил на свободу. Передают, что друзья Платона хотели вернуть Анникериду эти 20 или 30 мин, но Анникерид от этого отказался, и Платон на эти деньги купил себе сад в афинском пригороде, называвшийся Академией (название было дано в честь местного героя Академа). По другим сведениям, Платон был выкуплен у спартанца Поллида известным пифагорейцем Архитом, который к тому же будто бы был учителем Платона.

Вот тут-то (в начале 80-х годов) как будто и кончились ранние путешествия Платона, после чего Платон учредил в Академии свою собственную философскую школу, с которой он уже не расставался до самой смерти. Примечательно, что эта знаменитая платоновская Академия просуществовала в Афинах до самого конца античного мира, т. е. в течение почти 1000 лет, и была закрыта только императором Юстинианом в 529 г.

Если попытаться собрать имена всех непосредственных учеников Платона по разным источникам, их можно будет назвать несколько десятков. Наиболее известный из них, Аристотель, оказался идейным противником своего учителя в некоторых отношениях (хотя и не во всех). Он проявил себя также и как довольно неуживчивый его сосед по Академии. Говорят, что, когда однажды Платон уже в конце своей жизни куда-то отлучился из Академии, Аристотель захватил то место, где обычно Платон гулял, беседуя со своими учениками. Только прибывший Спевсипп, племянник, ближайший друг и ученик Платона, который по завещанию Платона стал главой Академии после смерти учителя, смог оттеснить Аристотеля из платоновских владений. Впрочем, вопрос об отношениях Аристотеля и Платона не такой простой. До нас дошли, например, стихи Аристотеля, в которых этот философ не только превозносит Платона, но и относится к нему с глубоким благоговением (филологи-гиперкритики и здесь достаточно поупражнялись в опровержении подлинности этих стихов). С другой стороны, знаменитое изречение «Платон мне друг, но больший друг — истина» принадлежит именно Аристотелю (по поводу возражений Аристотеля Платон однажды добродушно заметил, что это жеребенок лягает свою мать). Личные отношения между Платоном и Аристотелем были во всяком случае таковы, что Аристотелю было предоставлено право преподавания в Академии, и он уехал из Академии только после смерти Платона.

Среди учеников Платона называли множество разных слушателей, которые в дальнейшем становились законода-

телями в своих городах или занимали большие государственные должности. Будто бы даже Эпаминонд, фиванский философ и общественный деятель, просил Платона законодательствовать в Фивах, что, впрочем, сомнительно ввиду враждебного отношения Эпаминонда к Спарте и сочувственного отношения к ней Платона. Среди учеников Платона называли таких видных ораторов, как Ликург, Гиперид и даже Демосфен.

Было бы очень интересно знать подробнее о порядках в Академии Платона, о его учениках, о системе преподавания, о взаимоотношениях его учеников. Все это, однако, остается для нас почти полностью скрытым. Передают, что при входе в его школу была надпись: «Негеометр — да не войдет». Впрочем, об отношении Платона к математике мы гораздо больше знаем из произведений самого Платона. Говорили о множестве лиц разных возрастов и профессий, стекавшихся в Академию из разных мест. Подобного рода известия, конечно, нужно считать достаточно правдоподобными, потому что слава Платона росла очень быстро и заметно превосходила славу других учеников Сократа, тоже открывших свои школы.

Несколько надежных источников говорят о мрачном и угрюмом характере основателя Академии, а также и о том, что Платон не выносил особенно веселых или радостных настроений в Академии. Это возможно. В его враждебном отношении к другим известным ученикам Сократа, в частности к такому известному писателю, как Ксенофонт, можно сомневаться, хотя прочных оснований для тех или иных выводов здесь нет. Некоторые из позднейших античных писателей отрицательно изображали личность Платона, утверждая, например, что Платон прибегал к плагиату. Так, он будто бы приобрел сочинения Пифагора для того, чтобы воспользоваться ими в своих трудах; концепцию своего идеального государства он якобы заимствовал у Протагора; свой диалог «Тимей» он будто бы просто списал с древней рукописи самого Тимея, а также сжег сочинения Демокрита (хотя поступок такой, на наш взгляд, совер-

шенно лишен смысла). Нам представляется все это только сплетнями лиц, почему-либо настроенных против Платона.

Некоторые источники подчеркивают, что Платон был беден. Вероятно, здесь мы сталкиваемся тоже с преувеличением и с трафаретом, характерным и для других античных биографий знаменитых людей. Едва ли этот аристократ был так уж беден. Правда, мы не думаем, что для своего первого путешествия в Сицилию он добыл себе деньги путем ловкой перепродажи большой партии масла в Египет, как на это указывают некоторые источники: тогдашние аристократы считали для себя зазорным заниматься торговлей. Но ни о каких богатствах Платона, конечно, не может быть и речи. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать сохраненное Диогеном Лаэртским завещание Платона, в котором философ перечисляет свое имущество. Имущество это более чем скромное. Вполне вероятно также, что Платону была свойственна углубленная и сдержанная скромность характера. Источники передают, что однажды он не наказал своего раба за какую-то большую провинность только потому, что сам находился в тот момент в состоянии гнева.

В жизни Платона после его первого путешествия в Италию и Сицилию в 389—387 гг. до н. э., пожалуй, наибольшее значение имеют два других его путешествия в те же места. Среди многочисленных сообщений об этом в позднейшей античной литературе стоит обратить особое внимание на VII письмо Платона, представляющее собой в сущности целый автобиографический трактат, и на биографию Диона у Плутарха. Вопрос о подлинности писем Платона — запутаннейший вопрос, едва ли даже разрешимый. Однако VII письмо, как мы уже упоминали выше, в настоящее время почти не подвергается сомнению ввиду его очевидной близости к хорошо известным нам произведениям Платона и по своим философским установкам, и по своей настроенности, и по стилю. Вопреки тому что письма Платона в обычных изложениях биографии Платона почти не привлекаются, мы все же считаем это письмо очень важным

документом для его биографии. В этом письме рисуется прежде всего духовный облик самого Платона, скромный и простой и в то же время привлекательный.

Зачем же Платон три раза ездил в Италию и Сицилию? Сейчас можно дополнить наше предыдущее сообщение о первой поездке кое-какими небезынтересными подробностями. Упомянутый выше Дион, брат жены сиракузского тирана Дионисия Старшего, еще молодым человеком стал испытывать отвращение к тому образу жизни, который в Сицилии был в те времена обычным. И Платон в своем VII письме, и Плутарх изображают всеобщий разврат в Сицилии, сплошное обжорство днем и любовные оргии по ночам, широко распространенные в обществе, начиная от самого Дионисия и кончая общественными низами (в условиях дарового рабского труда все это было более чем возможно). Платон в указанном письме беспощаднейшим образом изображает внутреннюю связь тирании со всеобщей развращенностью нравов. Эта развращенность нужна тирану для того, чтобы легче было держать всю страну в оковах деспотизма. Но и тирания была очень выгодна для всеобщего разврата, потому что в условиях тирании важна была только политическая покорность деспоту любой ценой.

Вот в эту-то смрадную атмосферу и приглашает Дион, поклонник и ученик Платона, знаменитого философа, чтобы хоть как-нибудь воздействовать на сицилийскую тиранию.

Было бы наивно думать, что Дион в этом случае был всего лишь моралистом и что он как идеалист и платоник действовал только ради всеобщего блага. Дион был весьма дальновидным политиком аристократической партии в Сицилии, находился в острой оппозиции к тогдашней тирании, а главное, изыскивал любые средства для свержения Дионисия Старшего, руководствуясь кроме всего прочего также и своими личными интересами. Так как в то время ему было еще далеко до прямой политической борьбы с тираном, он пробует более легкое средство, а именно приглашает всеми уважаемого философа к сицилийскому двору,

чтобы использовать его для личного воздействия на Дионисия. Платон утверждает, что его самого мало интересовали какие-нибудь политические мероприятия, где бы они ни происходили, его привлекла только возможность воздействовать на развращенного самодержца в надежде благотворно повлиять и на всю сицилийскую общественность.

Однако мы уже знаем, чем кончилась первая поездка Платона. Дионисий заподозрил Диона и Платона в заговоре против его власти, и Платон едва спасся от гнева преступно-развращенного самодержца.

В сущности говоря, то же самое произошло и во время второй поездки Платона в Сицилию. В 367 г. до н. э. умирает Дионисий Старший, и новым тираном в Сиракузах делается его сын — Дионисий Младший, который мало чем отличался от своего папаши, разве только был еще более мрачным и еще менее доступным. Тем не менее неугомонный и настойчивый Дион, чудом уцелевший при прежней тирании, с новой силой пытается влиять на нового тирана, опять пишет письмо к Платону, даже заставляет Дионисия участвовать в этой переписке, всячески убеждая главу Академии в том, что новый тиран стремится воплотить в своем государстве высокие идеалы и очарован платоновской философией. Но что поразительнее всего, этому начинает верить и сам Платон. Здесь сказались его неопытность в политических делах и неисправимый оптимизм, заставлявший его верить в конечное торжество его моральных идей. Правда, Платону в это время было уже около шестидесяти лет и поехал он в Сицилию в 366 г. до н. э. не без колебания и не без смутных предчувствий. Стоит тщательно изучить это огромное VII письмо, чтобы ощутить наивность философа, который уже достаточно претерпел всякой неправды, но который все еще надеется на силу красноречивого слова и на возможность философского преобразования жизни. И в результате — эта почти безнадежная поездка, интриги и скандалы при дворе Дионисия Младшего, зависть и злоба противников Платона, невольная связь с полуполитической, полуморальной оппозицией, гнев тирана, опасность

погибнуть и бесславное возвращение в Академию.

Но что должно уже каждого скептика убедить в неизменном оптимизме Платона и в его убежденности в торжестве исповедуемых им общественных идеалов — это прямотаки маловероятная, но засвидетельствованная всеми источниками третья его поездка в Сицилию в 361—360 гг. до н. э. Платону было теперь уже не шестьдесят, а под семьдесят. Плохо верится всему этому, но перед нами здесь неумолимые факты.

Дионисий Младший, отличаясь неровным, противоречивым и порывистым характером, вообразил, что о нем пойдет по Греции дурная слава из-за его плохого отношения к Платону. К тому же, отправив в изгнание и Диона, он побаивался возможной политической агрессии Диона против сицилийской тирании. Он стал засыпать Платона письмами и засылать к нему послов с мольбами приехать к нему в Сицилию и наставить его на путь истинный, косвенно угрожая к тому же, что иначе он круто обойдется с богатым имуществом Диона в Сицилии и с его ближайшими родственниками. В довершение всего Дионисий послал к Платону еще и Архита, которого Платон глубоко чтил, с поручительством за полную безопасность пребывания Платона в Сицилии.

По-видимому, Дионисий Младший был весьма сложной, но порочной натурой. В отсутствие Платона, движимый тщеславием, он окружил себя какими-то мелкими учителями философии, которых нельзя было сравнить с Платоном и которые могли только разочаровать капризного тирана.

И вот под влиянием всех этих писем, обещаний, слухов, жалея к тому же своего старого друга и ученика Диона, Платон опять отправляется в Сицилию. Дионисий встречает его с царскими почестями, поселяет в своем дворце, оказывает ему небывалое для тирана доверие и, по-видимому, приступает к изучению философии. Он засыпает Платона подарками, от которых тот упорно отказывается, так что живший в Сиракузах Аристипп, другой ученик Сократа, не мог надивиться тому, что Дионисий никак не одаряет его,

Аристиппа, хотя он жаждет его подарков, и одаряет богатыми дарами Платона, который их отвергает. Однако между Дионисием и Платоном, как этого и следовало ожидать, быстро наступает взаимное охлаждение и разочарование, которое к тому же подогревалось наивными ходатайствами Платона за Диона. Дионисий выселяет философа из своего дворца к наемным солдатам, которые еще раньше того ненавидели Платона за его стремление ослабить тиранию в Сиракузах и тем самым ослабить значение наемных войск. Платону, уже в который раз, приходится смотреть в глаза смерти, так как солдаты намеревались его убить. Чувствуя, что дни его сочтены, если он экстренно не уедет из Сицилии, Платон при помощи все того же Архита добивается у Дионисия разрешения вернуться домой (без этого разрешения ни один капитан не брался на своем корабле увезти Платона из Сицилии). Лицемер и садист Дионисий устраивает Платону пышные проводы.

Платон стремился силой своей мысли переделать тирана, но ясно, что тут нужна была не сила красноречивых слов, а беспощадный переворот, на содействие которому Платон был, конечно, не способен.

Как бы то ни было, деятельность Платона в Сицилии следует отличать от деятельности Диона, для которого Платон являлся в конце концов только орудием достижения его отнюдь не философских целей. Это был политик аристократического или олигархического типа, чуждый всяких утопических идеалов, а мы уже хорошо знаем, насколько отрицательно Платон относился ко всем тогдашним формам правления. Платону пришлось опять уединиться в своей Академии, жизнь же Диона в результате всех его политических авантюр окончилась плачевно. После отъезда Платона из Сицилии и возвращения туда Диона этот последний снова возглавил движение против Дионисия, которому пришлось даже покинуть Сиракузы. Однако судьба Диона была непостоянна, и после бесчисленных превратностей гражданской войны он был убит своими противниками.

Жизнь Платона, по крайней мере на своих главных этапах, оказалась весьма трагической. Одно разочарование неизменно следовало за другим. Уже осуждение и смерть Сократа по существу разрушили в нем веру в силу разумного убеждения, а между тем Платон всю жизнь только и делал, что старался убедить людей силой слова. Едва ли это было трагедией одного лишь Платона. Еще в большей степени это было трагедией Греции конца классического периода, когда греческий полис шел к развалу и был накануне гибели, так что Платон всего только девяти лет не дожил до Херонейской битвы и до Панэллинского конгресса в Коринфе, означавших конец политической самостоятельности греческих полисов.

Новой эпохой был эллинизм, период крупного рабовладения (мелкое рабовладение уже изжило себя) с его огромными военно-монархическими империями, поглотившими старый классический полис. Платон ничего не знал о наступающей огромной эпохе. Но, как и все принципиальные люди его времени, он судорожно искал выход из окружавших его социально-политических отношений. Выходом для него оказалась утопия. Платону рисовалось идеальное государство во главе с философами, созерцателями чистых и вечных идей, которых защищают воины и которым все жизненные ресурсы доставляют свободные земледельцы и ремесленники. Кого могла спасти в те катастрофические времена такая «идеальная» утопия? На примере сицилийских поездок Платона видно, что практически она имела нулевое значение даже при условии сочувствия ей со стороны некоторых государственных и общественных деятелей.

Платон был убежден, что существует абсолютная истина, и весь трагизм его положения заключался в том, что он верил в немедленное и всестороннее осуществление этой истины. Платон рассуждал приблизительно так: начертите на песке круг. Он несовершенен и полон всяких отклонений от идеального круга. Но ведь так легко, имея перед глазами этот несовершенный круг, представлять себе иде-

альный круг и строить о нем точнейшую науку. Почему же этот простой метод не применить к человеческому обществу? Давайте скажем преступнику, что он — преступник, и давайте усовестим его. Он тут же и перестанет быть преступником, и на первый план выступит его идеальное человеческое поведение. Это невозможно? Но почему же это возможно с кругом, столь несовершенно начерченном на песке? Вот и попробуйте убедить Платона в том, что человеческая жизнь не есть геометрия. Он этого не понимает и не хочет понимать. В его утопии нет ни малейших сдвигов, ни малейшего развития и ровно никакого историзма. Все абсолютно, и все, что есть, уже осуществлено навеки.

Многие исследователи Платона ломали себе голову по поводу положения класса земледельцев и ремесленников в «идеальном» государстве Платона. Многие думали, что это просто рабы и что именно это означает у Платона увековечивание рабовладельческого государства. Однако его ремесленники не рабы, они свободны, но, конечно, лишь в меру той свободы, которая допускается в «идеальном» государстве.

Земледельцы и ремесленники уже по одному тому не могут быть у Платона рабами, что два других его сословия — философы и воины — лишены всякой частной собственности. Кому же в таком случае могут принадлежать земледельцы или ремесленники? Более того, лишь одному этому сословию и предоставлена у Платона экономическая свобода. Члены его производят продукты потребления, они самостоятельно продают эти продукты, они входят в экономические отношения с иностранцами. Все это строжайше запрещено и философам, и воинам. Скорее можно было бы говорить не о рабском состоянии «третьего» сословия у Платона, но о каком-то своеобразном крепостничестве, и притом крепостничестве государственном, а не личном; такого крепостного нельзя ни продать, ни купить, нельзя даже вмешиваться в его экономическую жизнь. Недаром Платон не раз ссылается на социально-политический строй Спарты с

ее илотами, государственными крепостными. Платон даже допускает переход из сословия земледельцев и ремесленников в сословие философов, если для этого найдутся природные данные у представителя «третьего» сословия («Государство», III, 415 a–c). В сущности говоря, все сословия у Платона закабалены одним — служением вечному и абсолютному миру идей.

Однако при всем том необходимо сказать, что печать рабовладельческой формации все же весьма заметна на этой утопии Платона. «Третье» сословие экономически свободно, но политически оно закабалено. Разделение умственного и физического труда абсолютизировано и увековечено на все времена: одни только мыслят или воюют, другие только кормят. Разделение труда, преподносимое Платоном в виде абсолютной нормы, несомненно, заимствовано из практики рабовладельческой формации и в своей абсолютности доведено до степени египетского кастового строя. Созерцание идей, которое является профессией сословия философов, обосновано у Платона достаточно формально, а мы бы теперь сказали — достаточно бессодержательно. Ибо что созерцают платоновские философы, кроме небесного свода с его вечно правильными, механически и геометрически размеренными движениями? В этой закабаленности небесным сводом, мы бы сказали, тоже отражается бесчеловечность и непрогрессивность рабовладельческой формации. Общественные отношения, возникающие по законам геометрии или астрономии, являются отношениями чертежника к его чертежу. Если одно сословие только чертит, а другое является только чертежом, то это очень близко к тому, что обыкновенно называется рабовладением. Следовательно, независимо от своего непосредственного содержания утопия платоновского «Государства» в конечном счете отражает рабовладельческую основу. Вывод из этого следующий: плох тот историк философии, который не поймет социально-исторической подоплеки всего этого платоновского объективного идеализма и всей этой прямолинейно вытекающей из него утопии. Содержа-

ние этой «всеобщей геометрии», и человеческой и космической, слишком мучительно вырастало на почве обрисованного у нас выше классового разложения раннего греческого полиса.

5. Трагедия жизни и мысли

Набросанные нами выше факты из жизни Платона достаточно рисуют его личную жизненную неудачу, которую не будет преувеличением назвать трагической. Но, давая этот краткий обзор творческого и жизненного пути Платона, необходимо сказать, что помимо общественно-политической и одновременно личной для Платона трагедии погибающего полиса он переживал еще одну трагедию, в которой сам едва ли отдавал себе отчет, но которая тоже заставляла его чувствовать отчаяние и полное бессилие в итоге своего беспокойного жизненного пути. Это была трагедия всякого идеализма вообще, плохо понимающего невозможность преобразования жизни при помощи одних только идей. Платон не понимал, что материя (а значит, и социальная жизнь) определяет собой любую идеальную конструкцию. В практической деятельности это помешало ему пользоваться идеями как материальной силой и сводило его участие в политике к проповедям, увещаниям, уговорам, к призывам следовать идеалам, к красноречию. Поэтому становится понятной мучительная необходимость, с которой идеалист превращается в утописта, в мечтателя, в бессильного, хотя, может быть, и очень яркого фантазера. Это было для Платона не меньшей трагедией, чем все его сицилийские неудачи; подобного рода трагедию нужно признать явлением типическим. Платон здесь только один из самых ярких образцов.

При анализе общественно-политических взглядов Платона следует избегать упрощенного подхода. Во-первых, Платон не просто идеолог, но реставратор. Это обстоятельство сделало его мысль гораздо более отвлеченной, гораздо более рыхлой и противоречивой, гораздо более фанта-

стичной и утопичной, чем это возможно для идеологии реальных политиков. Во-вторых, рабовладение в откровенной форме проповедуется им только в последнем его произведении, в «Законах», да и то с массой всякого рода оговорок («Законы», V, 776 b—778 a). В-третьих, насколько не важен был ему тип желаемого рабовладения, ясно из того, что он вспоминал, как мы указывали выше, в разные времена, а иной раз и одновременно по крайней мере о четырех типах рабовладения.

Как бы то ни было, ясно, что, будучи реставратором погибшей старины, Платон хотел оставаться и фактически всегда оставался по преимуществу представителем греческой классики, классического полиса периода греко-персидских войн. Во всяком случае никакой другой социально-политический строй не заслужил от Платона таких дифирамбов. Знаменитые победы при Марафоне, Саламине, Платее, всколыхнувшие волну эллинского патриотизма, не давали покоя Платону в течение всей его жизни, включая период «Законов». Необходимо отметить, что идея такой реставрации имела и положительную сторону. А именно, она всегда заставляла его избегать всякой изысканности, изощренности и психологических зигзагов последующего эллинизма, который уже носился в воздухе, когда жизнь Платона клонилась к закату. Все его суждения о жизни и философии, вся проповедуемая им мораль, его утопия, эстетика, мифология и религия всегда строились у него по строгим моделям наивных и суровых классических идеалов. Это было реставрацией, поскольку в его времена уже никто не жил в таком стиле, и тем самым это было одно из последних проявлений все того же строгого классического идеала. Как Демосфен, действовавший исключительно в области политики, трагически погиб за полис периода классики, так и Платон в области оголенной теоретической мысли остался до конца верен строгим и суровым идеалам полиса периода греческой классики, понимать ли этот полис как прогрессивный и демократический или понимать его как консервативный и аристократический, спартанско-

критского типа. Для обоих пониманий классического полиса у Платона достаточно материала. Подавляющее большинство буржуазных исследователей Платона непременно старается свести его характеристику к некоему единому принципу, к некоей одной и неподвижной идее, не учитывая всей огромной сложности материала, связанного с его именем.

Платон чрезвычайно любил жизнь. Это видно в сотнях и тысячах его выражений, художественных образов, в его философских концепциях и биографических данных. В этом смысле он чужд всякого аскетизма. Он непрестанно любуется красотой небесного свода, морями и реками, платанами и цветущими вербами, красотой сильного и здорового мужского тела, нежным обликом ранней юности. В своем самом «аскетическом» диалоге, в «Федоне», он наделил потусторонний мир всеми жизненными красками обыкновенного чувственного мира. Он вечно спорит и горячится, вечно ищет и исследует; даже и писать-то он не мог иначе как только в форме диалога, в которой так сильно и красиво сказался драматизм его мысли. Платон завещал человечеству ненасытную жажду знания, влюбленность во все разумное и рациональное, восторг перед диалектикой, философскими концепциями и просто наукой.

Известно, как аскетически строит свое идеальное государство Платон и какие ограничения накладывает он на художественное творчество. Однако мало кто обращает внимание на такие, например, слова Платона («Законы», II, 665 c): «Каждый человек, взрослый или ребенок, свободный или раб, мужчина или женщина, словом, все целиком государство должно беспрестанно петь самому себе очаровывающие песни, в которых будут выражены все те положения, что мы разобрали. Они должны и так и этак постоянно видоизменять и разнообразить песни, чтобы поющие испытывали наслаждение и ненасытную какую-то страсть к песнопениям»*. И это не просто случайное высказывание

* Здесь и далее «Законы» Платона цитируются в переводе

Платона. Всеобщую игру, пляску, музыку и художественное наслаждение Платон обосновывает философски и приписывает все это тем же богам, о которых в других случаях он говорит чересчур серьезно. «По природе божество достойно всяческой блаженной заботы, человек же, как мы сказали выше, это нечто вроде придуманной богом игрушки. По существу, это стало наилучшим назначением человека. Итак, надо следовать этому образцу; поэтому пусть всякий мужчина и всякая женщина проводит свою жизнь, играя в прекраснейшие игры, хотя такой взгляд и противоречит тому, что теперь принято» («Законы», VII, 803 c). Игра, пение, пляски, эстетическое наслаждение —это, по мысли Платона, реальное воплощение божественных законов, так что все государство, со всеми его мирными обычаями и со всеми его войнами, есть только бесконечное художественное самоуслаждение: «Надо жить, играя. Что же это за игра? Жертвоприношения, песнопения, пляски, цель которых — снискать себе милость богов, а врагов отразить и победить в битвах» (там же). Здесь даже трудно отличить, где божественный и, в частности, государственный, непреклонный и аскетический закон и где тут пляска и вечная игра.

Все указанное представляет собой одну из сторон реставрации. Поскольку у Платона реставрируется классический полис, постольку содержание этой реставрации гармонически устойчивое и статически законченное. Однако в реставрации есть и другая сторона. Ведь всякая реставрация является бóльшим или меньшим насилием, так как реставрируется то, что уже безнадежно ушло и оказывается невозвратным прошлым. Если времена свободы ушли, то реставрация этой свободы все равно будет насилием. Это-то и произошло у Платона и, конечно, не могло не произойти.

Уже в «Государстве» Платон, исходя из самых добрых побуждений и намерений относительно идеальной жизни,

---

А. Н. Егунова (в кн.: *Платон.* Полное собрание творений: В 15 т. Т. XIII—XIV / Под ред. С. А. Жебелева. Пг., 1923).

построил государственную систему, которая настолько идеальна и настолько абсолютна, что в ней не мыслятся никакие сдвиги, никакое движение вперед, с ней несовместим никакой историзм. Но если здесь все принесено в жертву неподвижному и вечному царству идей и философ на этом основании еще до некоторой степени мог взывать к постоянству и неподвижности, то в «Законах» дело обстоит гораздо хуже. Здесь уже не проповедуется никакого царства идей, которому государство должно было бы служить; Платон сам заявляет, что здесь он намерен строить государство «второе после наилучшего», обещая к тому же, что после этого он намерен построить еще одно государство, «третье после наилучшего» («Законы», V, 379 a). Это третье государство Платон так и не успел нарисовать, но второму государству после наилучшего он посвятил огромный многолетний труд, так как «Законы» писались все последние семь лет жизни Платона и так и остались незаконченными. Основная мысль его проектов заключалась в том, чтобы по возможности облегчить людям переход к идеальному государству. Ту утопию, которой посвящен диалог «Государство», Платон считает теперь уже слишком трудной и неосуществимой. Он хочет несколько приблизить свою новую утопию к действительности. Но как он это делает?

«Законы» поражают дотошной регламентацией всех без исключения проявлений человеческой жизни вплоть до брака и половых отношений (VI, 773 e—776 b). Редко можно найти в истории человеческой мысли такую казарменную утопию, какую предлагает здесь Платон. Здесь не только целиком отсутствует теория идей, которая раньше одухотворяла его утопию, но и социально-политические оценки Платона теперь далеко не так принципиальны, как это было раньше.

Хорошо зная из своего жизненного опыта, что такое тиран, он нарисовал нам в VIII книге «Государства» (565 a—569 b) отвратительнейший образ тирана, настолько бесчеловечный и безобразный, что, казалось бы, создатель этого образа уже нигде в своих творениях не должен был бы до-

пустить возможности тиранической формы правления. Но вот в «Законах» опять появляется этот зловещий образ, однако на этот раз Платон стремится его одухотворить (IV, 709 e—710 a). Раньше Платон остро критиковал спартанскую и критскую формы правления под именем проклинаемой им тимократии («Государство», VIII, 544 c, 547 b—550 b). Теперь опять делаются ссылки на Спарту и Крит («Законы», III, 683 a) и даже на Египет, но лишь с тем, чтобы похвалить консерватизм тамошних государственных форм и их тысячелетнюю неподвижность. В «Законах» на первый план выступают не идеи, а некая внешняя сила, которая сдерживает государство от распадения. Авторитет принадлежит каким-то людям, в распоряжении которых находятся огромные карательные возможности вплоть до смертной казни. Изображается некий полумифический законодатель, который вместе с тираном осуществляет все законодательные и исполнительные функции при полном невнимании к потребностям личности и даже общества (IV, 711 c).

Религия и мораль должны теперь играть роль не потому, что существуют боги, но потому, что это предписывает закон. Если есть возможность убеждать, законодатель может убеждать людей в существовании богов. Но убеждение — это только паллиатив. Необходимо, если кто-либо выкажет себя непослушным законам, «одного присудить к смертной казни, другого — к побоям и тюрьме, третьего — к лишению гражданских прав, прочих же наказать отобранием имущества в казну и изгнанием» (X, 890 c). Война, которая раньше исключалась Платоном как величайшее зло, теперь выдвигается у него на первый план и неотделима от функционирования законов. Ничего не говорится о внутреннем преобразовании человеческого сознания, разве только о художественном творчестве, да и это последнее кропотливейшим образом регламентируется законом и должно оставаться неподвижным на все времена. Образец здесь Египет, конечно, мнимый, поскольку в настоящем Египте была своя настоящая живая история. Платон

так представляет себе египетскую регламентацию художественного творчества: «Искони, по-видимому, было египтянами признано то положение, о котором мы сейчас говорим, а именно в государствах у молодых людей должно было войти в привычку занятие прекрасными телодвижениями и прекрасными песнями. Установив, что именно является таковым, египтяне выставляли образцы напоказ в святилищах, и всякие нововведения вопреки образцам, измышление чего-либо иного, не-отечественного, не допускалось, да и теперь не позволяется ни живописцам, ни кому бы то ни было, занятому изобразительными искусствами. То же и во всем, что касается мусического искусства. И верно, если ты внимательно посмотришь, то найдешь, что произведения живописи или ваяния, созданные там десять тысяч лет назад, — "десять тысяч" не для красного словца, а в действительности, — ничуть не прекраснее и не безобразнее нынешних творений, потому что и те и другие выполнены при помощи одного и того же искусства» («Законы», II, 656 e). И это пишет тот самый автор, который в «Пире» создал теорию Эроса как вечного потока любви, постоянно устремленного к новому и порождающего все большую и большую красоту! В «Пире» — вечное творчество, в «Законах» — вечное повиновение законам, требующим от поэтов и художников всегда только одних и тех же форм, одних и тех же настроений (ср. восхваление «египетских нравов» в «Законах», II, 657 a).

В этом диалоге Платон, несомненно, построил жесточайшее полицейское государство с насильственным земельным уравнением, со всеобщим шпионажем (V, 744 e—745 a) и с узаконенным рабовладением. В «Государстве» почти не упоминаются рабы; земледельцы же и ремесленники там экономически свободны. Зато в «Законах» у Платона рабство пронизывает все. Правда, идеалом раба признается спартанский илот, однако илот — это государственный крепостной, чье социальное положение по существу мало чем отличалось от положения раба. Кроме того, Платон и в «Законах» все еще продолжает уговаривать господ и рабов

жить согласно между собой и не нарушать общих моральных правил. Но при всех оговорках самый факт рабства признается в «Законах» открыто, и без рабства Платон вообще не мыслит здесь своего идеального государства (V, 776 b—778 a). О небывало жестоких наказаниях как свободных, так в особенности и рабов трактует вся IX книга «Законов».

Спрашивается: могли ли такие казарменные представления не повлиять и на теоретическую мысль Платона? Конечно, не могли. Ведь реставратор принужден с помощью физической силы бороться с обществом, которое представляется ему сплошной стихией зла, причем зла отнюдь не случайного. Платон вдруг начинает проповедовать, что война всех против всех относится к самой природе общества, для которой характерны обнаженный и озлобленный инстинкт жизни и коренные противоречия как в отношениях одного человека к другому, так и в его отношении к самому себе. «То, что большинство людей называет миром, есть только имя, на деле же от природы существует вечная непримиримая война между всеми государствами» («Законы», I, 626 a). Та же вечная война существует и между отдельными поселками, между отдельными домами в поселке и между отдельными людьми в доме. «Все находятся в войне со всеми как в общественной, так и в частной жизни, и каждый [находится в войне] с самим собой» («Законы», I, 626 c). Вместо идеальных основ жизни здесь проповедуется звериная борьба всех против всех. Это свидетельствует о том, что Платон прекрасно понимал ограниченность своего реставраторского мировоззрения и потому противопоставлял свою полицейскую казарму тому порядку вещей, который он сам объявил существующим от природы.

Невозможно себе представить, чтобы такой умный человек, как Платон, не понимал трагедии своей жизни и мысли, когда он начинал хлестать историю резиновой дубинкой в надежде вернуть ее на путь истинный. Чего стоит, например, его новое учение в «Законах» о двух мировых душах, доброй и злой? (X, 897 c). Ведь Платон здесь ни больше, ни

меньше как отказывается от самой основы своего же собственного учения, впадая в какой-то совершенно не свойственный ему восточный дуализм. Кроме того, теперь, по Платону, не только бог управляет миром: «Бог управляет всем, а вместе с богом случайность и благовремение правят всеми человеческими делами. Впрочем, во избежание резкости надо уступить и сказать, что за ними следует и нечто третье, именно искусство» (IV, 709 d). Человек здесь стоит на последнем месте. Все это неизбежное следствие общей концепции «Законов»: невозможно думать, что война всех против всех, как ее понимает Платон, есть создание только одного бога. Случайность, судьба, неразумие и полное безумие должны играть в этой концепции не меньшую роль, чем то, что Платон называет богом.

Это смешение прекрасного и трагического Платон еще лучше выразил в том месте своих «Законов», где в ответ на предложение иностранных актеров поставить трагедию он считает нужным сказать, что его государство и без того есть трагедия: «Достойнейшие из чужестранцев, мы сказали бы, что мы и сами — творцы трагедии прекраснейшей, сколь возможно, и наилучшей. Ведь весь наш государственный строй представляет собою воспроизведение наипрекраснейшей и наилучшей жизни; мы утверждаем, что это и есть действительно наиболее истинная трагедия. Итак, вы — творцы, мы — тоже творцы. Предмет творчества у нас один и тот же» (VII, 817 a).

Но чтобы еще яснее показать, что Платон сам сознавал обреченность всей своей философско-теоретической и общественно-политической реставрации, кажется, лучше всего привести его рассуждение о людях-куклах. Оказывается, «люди в большей своей части куклы и лишь чуть-чуть причастны истине» (VII, 804 b). Но как же быть в таком случае с богами? А очень просто: мы как раз те самые куклы, которые созданы богами неизвестно для чего. Дернешь за одну нитку, получится одно, дернешь за другую — другое. Конечно, Платон и здесь, как утопающий, хватается за соломинку: самая-де важная нитка — это нитка закона или

нитка добродетели. Но ведь на этом далеко не уедешь. Кто, когда, как и за какую нитку дернет данную куклу-человека — совершенно никому неизвестно. «Мы знаем, что вышеупомянутые наши состояния, точно какие-то находящиеся внутри нас шнурки или нити, тянут и влекут нас каждое в свою сторону и, так как они противоположны между собою, увлекают нас к противоположным действиям, что и служит разграничением добродетели и порока» (I, 644 e—645 a). У Платона здесь получается нечто прямо-таки удивительное: свое государство и свою мораль он хочет построить на этой кукольной трагедии, словно большой дом, который бы он захотел построить на трясине. «Этот миф о том, что мы куклы, — пишет он, — способствовал бы сохранению добродетели; как-то яснее стало бы значение выражения “быть сильнее или слабее самого себя”» (I, 645 b). Такова логика реставрации — нигилизм и абсолютизм одновременно.

Есть еще одно обстоятельство, с виду внешнее, которое глубочайшим образом рисует новую тенденцию Платона в «Законах». Именно «Законы» — это единственное произведение Платона, не содержащее в себе образа Сократа. Разговаривают здесь какие-то афинянин, спартанец и критянин, а о Сократе нет даже упоминания. И разговор-то происходит где-то на Крите, между тремя безвестными старцами во время их прогулки от Кносса до святилища Идейского Зевса. Да и спор здесь совсем не спор, а какое-то взаимное дряблое поддакивание собеседников друг другу. Но самое главное — о чем они говорят. Все их утверждения прямо противоположны тому, чему учил Сократ. Сократ вечно все подвергал критике и часто двумя-тремя вопросами ниспровергал общепризнанные авторитеты, если они того заслуживали. В «Законах» же всякая критика запрещена, выдвигается требование беспрекословного подчинения законам и казни для всех неверующих. Если бы в таком государстве, какое изображено в «Законах», появился вечно вопрошающий и критикующий Сократ, то, несомненно, эти трое старцев присудили бы его уже не просто к цикуте, а к какой-нибудь сверхужасной казни для устрашения всех

потрясателей общественных основ, представляющихся им идеальными.

Миф о людях-куклах и характерное отсутствие Сократа в «Законах» — это у Платона, конечно, не только акт разочарования, но и несомненный акт отчаяния. И только его всегдашняя привычка находить во всем рациональный смысл заставила его противоестественно связать миф о куклах с богами. На самом же деле это обстоятельство, как и отсутствие Сократа в «Законах», было у Платона только результатом потери его веры в смысл жизни вообще. И если в «Законах» разум все еще формально ставится выше законодательства (IX, 875 c—d), то по своему содержанию этот разум может вызвать с нашей стороны только недоумение: хорош же он, если в своем идеальном осуществлении он превращается во всеобщую тюрьму и организованный конный завод.

Трагический конец платоновской философии подчеркивается еще тем, что и сам Платон, и его позднейшие почитатели сравнивали его с Аполлоном, богом света, порядка, гармонии, уравновешенности как в моральном и художественном, так и в государственном и даже космическом плане. Согласно позднейшим легендам, Платон перед смертью видел себя превращенным в лебедя, эту знаменитую птицу Аполлона. Сократ, как мы помним, перед приходом к нему Платона тоже видел во сне лебедя. Кто-то, чуть ли не племянник Платона Спевсипп, объявил его даже сыном Аполлона и братом бога врачевания Асклепия: таким образом подчеркивалось, что Платон был врачевателем душ. Казалось бы, если помнить его «Законы», это смешно, но на самом деле это не смешно, а трагично!

Платон всю жизнь проповедовал всеобщую гармонию, то есть был натурой, так сказать, аполлоновского типа. Но гармония может быть разная. Одна — живая, трепещущая, она активно борется с беспорядком, с уродством, с разнузданными аффектами. Это гармония «Пира» и «Федра». Другая гармония — застойная, малосильная, она основана на принуждении, насилии, не воплощает в себе живых

противоречий жизни и требует резиновой дубинки. Платон, тонко чувствующая натура, не мог не понимать своего принципиального отказа от классической гармонии в жертву гармонии казармы. И так как тут содержалось противоречие всей его жизни и философии, то это превратилось для него в своего рода философское самоубийство. Если Демосфен, убедившись в окончательном крахе классического полиса, который он всеми силами старался защитить, прибег к физическому самоубийству, то Платон прибег к философскому самоубийству путем написания своих «Законов». Вся жизнь, личность и творчество Платона — это напряженная, неминуемая и неодолимая трагедия. Не такова ли и вообще всякая реставрация невозвратного прошлого? Платон — это одна из самых сложных и мучительно противоречивых проблем в истории философии, одно из наиболее трудно анализируемых историко-философских самопротиворечий.

6. Сочинения Платона

Под именем Платона дошло до нас от древности следующее: речь «Апология Сократа»; 23 подлинных диалога; 11 в разной степени сомнительных диалогов; 8 неподлинных произведений, которые не входили в список произведений Платона даже в древности; 13 писем, многие из которых безусловно подлинные, и «Определения», единогласно всегда принимавшиеся за неподлинные. Для истории философии и для филологии была вечной проблемой как подлинность 35 основных произведений Платона, так и их хронологическая последовательность.

Методов решения этих обеих проблем имеется много. Прежде всего уже содержание платоновских диалогов, их язык и стиль заставляют историка философии расценивать одни диалоги как зрелые и полноценные, другие же только как наброски, лишенные законченной мысли и стиля. Далее, имеют огромное значение ссылки в одном диалоге на

другой, ссылки Платона на современную ему и вообще греческую литературу, а также ссылки на него других авторов, среди которых первую роль играет Аристотель. Не последнее место занимают и мнения древних. В новое и новейшее время в зависимости от периода развития филологической науки, а также от оригинальности отдельных филологов, критиковавших текст, подлинность того или иного диалога очень часто опровергалась и вновь доказывалась, а хронологическая их последовательность в разных изданиях также представляла собой пестрейшую картину. Не входя в изложение и анализ этих бесконечных теорий, дадим список и распределение сочинений Платона в том виде, как это представляется нам наиболее достоверным.

I. Ранний период. Этот период начался даже, может быть, раньше смерти Сократа, но закончился он, вероятно, первой сицилийской поездкой Платона, т. е. он охватывает приблизительно 90-е годы IV в. до н. э. Сюда относятся: «Апология Сократа», «Критон», «Эвтифрон», «Лахет», «Лисий», «Хармид», «Протагор», I книга «Государства». Все эти произведения Платона отличаются чисто сократовским методом анализа отдельных понятий с попытками найти их родовую сущность и с упором по преимуществу на моральную проблематику.

II. Переходный период. Сюда относятся произведения 80-х годов: «Горгий», «Менон», «Эвтидем», «Кратил», «Гиппий меньший», «Ион», «Гиппий больший», «Менексен» (последние три диалога уязвимы в разных отношениях в смысле своей подлинности). В этот переходный период уже намечается отдаленная концепция субстанциально понимаемых идей, с точки зрения которых критикуется релятивизм софистов и их беспринципное риторическое пустословие («Горгий», «Эвтидем»). Делается заметным также сознательное отношение к досократовской философии (критика иррационализма неумеренных последователей Гераклита в «Кратиле») вместе с использованием орфико-пифагорейских учений о предсуществовании и бессмертии душ («Горгий», «Менон»). Кроме сократовского

рационального анализа понятий пробиваются также мотивы поэтические, мифологические и даже мистические наряду с тенденциозной защитой аристократического образа мысли, чего тоже не было у Сократа.

III. Зрелый период занимает 70—60-е годы до н. э. Не входя в трудные хронологические проблемы, отметим только, что диалоги зрелого периода литературной деятельности Платона по содержанию и стилю можно разделить на две группы. К первой группе относятся «Федон», «Пир», «Федр» и II—X книги «Государства». Центральным является здесь знаменитое платоновское учение об идеях как о самостоятельно существующей субстанциальной действительности, определяющей собой и всю материальную действительность. В «Федоне» это учение почти переходит в метафизический дуализм и полное отрицание человеческого тела, принесение его в жертву душевной и духовной жизни; правда, подлинного метафизического дуализма нет даже и здесь. В остальных диалогах этой группы мотив дуализма звучит гораздо слабее, а в «Государстве» и вообще стирается, заменяясь учением о гармонии тела и души, о гармонии душевных способностей между собой, гармонии души и общественно-политической жизни и, наконец, гармонии общественно-политических сословий. Завершается эта картина учением о круговороте душ и о загробных наградах и наказаниях. Художественная изысканность речи Платона в данный период кульминирует, поскольку кроме неизменного диалогического способа изложения мы здесь находим целые ораторские речи, богатую мифологию — элементы, носящие более случайный характер в отношении к систематическому развитию диалога, — и тонко разработанную поэтику речи.

Ко второй группе зрелого периода литературного творчества Платона относятся «Теэтет», «Парменид», «Софист», «Политик», «Филеб», «Тимей» и «Критий». От предыдущей группы диалогов они отличаются тем, что носят преимущественно конструктивно-логический характер. Идеальный мир здесь нигде не отрицается, а скорее пред-

полагается. Содержание диалогов касается либо критики голого эмпиризма («Теэтет»), либо диалектики категорий («Парменид», «Софист»), либо диалектики космоса («Тимей»). И вообще Платон оказывается здесь занят материальным миром гораздо больше, чем идеальным. Платон много спорит здесь с различными философами, часто не называя их по именам. Мифолого-поэтические места здесь редки. В этот период значительно деградирует художественная сторона диалога.

IV. Последний, или поздний, период. Сюда относятся «Законы» (писавшиеся уже в 50-х годах) и «Послезаконие» (вероятно, написанное кем-либо из учеников Платона). Огромные «Законы» очень пестры по своему содержанию и стилю, ставят своей целью, как мы уже отмечали, изобразить не абсолютно идеальное, но сниженное и доступное реальным человеческим силам государство, содержат много разного рода противоречий в концепциях и в терминологии, что не одного исследователя заставляло находить и в теориях, и в стиле «Законов» черты старческого упадка философии Платона. Наряду с этим в «Законах» встречается и много таких рассуждений, для которых все еще характерна обычная платоновская глубина и острота мысли.

V. Диалоги весьма сомнительного происхождения и времени: «Алкивиад I», «Гиппарх», «Клитофонт» и «Минос»; далее — диалоги безусловно неподлинные: «Алкивиад II», «Соперники», «Феаг». Наконец, произведения настолько неподлинные, что они не вошли даже в список произведений Платона у виднейшего античного исследователя его творчества ритора Фрасилла (I в.): «Демодок», «Сисиф», «Алкей», «Эриксий», «Аксиох», «О справедливости», «О добродетели», «Определения».

7. Мировоззрение и стиль в самом сжатом очерке

В настоящем общем очерке жизненного и творческого пути Платона нет возможности дать подробную характеристику философии Платона в ее систематическом развитии. Точно так же здесь нет возможности дать подробный анализ платоновского стиля, если понимать под стилем как принципы построения философской системы, так и принципы ее изложения. Поэтому, отсылая читателя к анализу отдельных диалогов Платона, дающемуся нами ниже, мы ограничимся здесь формулировкой лишь самых общих тезисов, характеризующих платоновскую философию, которые должны дополнить и углубить набросанную нами выше картину творческого пути философа.

1. *Идеализм.* В борьбе идеализма с материализмом Платон занял самую резкую, откровенную и безоговорочную позицию идеализма. С небывалой до того времени решительностью Платон учил, что не идеи суть отражения материи, а, наоборот, материя есть отражение идей и ими порождается. Итак, философия Платона — это *абсолютный идеализм,* и сам Платон является его основателем в Европе.

2. *Объективный идеализм.* Однако, для того чтобы идея оказалась сильнее и реальнее самой материи, необходимо было понимать идеи не только субъективно-человечески, но и как объективно существующую вне и независимо от человека идеальную действительность. Гносеологические корни такого понимания вскрыл Ленин, писавший по поводу самостоятельно существующих идей Платона: «Идеализм первобытный: общее (понятие, идея) есть *отдельное существо.* Это кажется диким, чудовищно (вернее: ребячески) нелепым. Но разве не в том же роде *(совершенно* в том же роде) современный идеализм, Кант, Гегель, идея бога? Столы, стулья и *идеи* стола и стула; мир и идея мира (бог); вещь и "нумен", непознаваемая "вещь в себе"; связь земли и солнца, природы вообще — и закон, λόγος, бог. Раздвоение познания человека и *возможность* идеализма (= религии) *даны* уже в **первой, элементар-**

ной абстракции «дом" вообще и отдельные домы»*. Всякая вещь, чтобы быть чем-то, должна чем-нибудь отличаться от всего другого. Сумма всех отличий данной вещи от всех прочих вещей есть ее идея, или ее смысл. Возьмем идеи всех существующих вещей — в прошлом, настоящем и будущем. Все эти, взятые вместе, бесконечные по своему числу идеи образуют собой особый мир идей, где каждая идея есть абсолютизированный смысл каждой и вообще всех вещей. Отражением этого мира идей, его воспроизведением и осуществлением как раз и является, по Платону, весь чувственный космос с заключенными в нем природой и обществом. Следовательно, философия Платона есть не только идеализм, но и *объективный идеализм.*

3. *Конструктивно-логическая сторона объективного идеализма.* Поскольку наиболее глубокая, положительная и, можно сказать, всемирно-историческая роль платонизма в конструктивно-логическом отношении всегда оставалась наименее изученной, постольку в настоящее время при анализе платонизма следует особо остановиться на его *конструктивно-логических моментах.*

Платоновские идеи — это не только субстанциализированные родовые понятия, метафизически противостоящие чувственной действительности. Анализ бесчисленных текстов Платона показывает, что свою идею вещи Платон понимал прежде всего как принцип вещи, как метод ее конструирования и познавания, как смысловую модель ее бесконечных чувственных проявлений, как смысловую ее предпосылку («гипотезу»), наконец, как такое общее, которое представляет собой закон для всего соответствующего единичного. При этом материя является функцией идеи. В таком смысле идея оказывается пределом бесконечно малых чувственных становлений, своего рода их интегралом.

Это приводило у Платона к тому, что идеальные сущности уже не оказывались в некоторых случаях неподвижными, как это видно в диалогах «Парменид» и «Софист».

* *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 329—330.

Им было свойственно свое собственное, чисто категориальное становление. Об этом у Платона блестящие страницы. Идеи и сущности у него оказываются в этом смысле вовсе не такими уж статичными, иначе они не могли бы обусловить собой вечно подвижный чувственный мир. Гарантией того, что Платон со своими идеями-моделями никак не мог впасть в чистый логицизм, был античный характер его мировоззрения. Ведь именно на античной почве вырастал объективный идеализм Платона с его указанными сейчас конструктивно-логическими принципами.

4. *Античный объективный идеализм.* Платон никогда не переставал быть греком, т. е. человеком античной культуры. Античная же культура, возникшая на основе общинно-родовой и рабовладельческой формаций, ценила в человеке в первую очередь его здоровое, трудоспособное, идеально организованное тело, так что и все проблемы духа решались здесь согласно этой основной мировоззренческой модели. Это приводило к тому, что Платон, формально противопоставивший свой идеальный мир чувственному, фактически не мог остаться при таком дуализме раз и навсегда. Материя оказалась у него в конечном счете прекрасным, идеально организованным чувственным космосом, а идеальный мир оказался наполненным вещами, людьми, природными и общественными явлениями, но только данными в виде предельно точно сформированных первообразов, вечно неподвижных, но и вечно изливающихся в материальную действительность. Идеальный мир у Платона населен как бы теми же неподвижными скульптурными изваяниями, теми же статуями, какие в изобилии творило земное греческое искусство периода классики. Мир этот у Платона находится очень далеко от Земли и очень высоко в небе, но отнюдь не бесконечно далеко и высоко: расстояние это вполне конечное, и не один греческий герой попадает у Платона в эти идеальные небеса в своем живом и телесном виде. В этом отношении объективный идеализм Платона отличен от объективного идеализма Гегеля, у которого все бытие есть лишь однoплановая система категории Мирово-

го Духа. Платоновский идеализм формально и структурно признает безусловный онтологический примат идеи над материей. Но если брать его не структурно, не конструктивно-логически, а по его содержанию, то в центре его оказывается учение о чувственном космосе; все доминирующие над космосом идеи Платон привлекает только для обоснования этого космоса как максимально идеального воплощения в материи царства идей. Итак, философия Платона — это не только объективный идеализм, но еще и *античный объективный идеализм.*

5. *Космологическая разработка античного объективного идеализма.* Углубляясь еще дальше в идеалистическую философию Платона, мы находим и другие, на первый взгляд удивительные черты, отличающие ее от идеализма Гегеля. У Платона не идеи образуют собой наивысшую действительность, но Единое, которое есть не что иное, как тождество всего идеального и материального, как тот первопринцип, из которого только путем его разделения возникает идеальное и материальное. Это не значит, что Платон здесь перестает быть объективным идеалистом, наоборот, это значит, что мы имеем дело с абсолютным идеализмом. С другой стороны, Платон ввел ограничения для своего идеального мира не только сверху, в виде Единого, но и снизу, в виде Мировой Души. Если идеальный мир вечно неподвижен, а материальный вечно движется, то такое противопоставление возможно для Платона лишь потому, что существует начало одновременно и неподвижное и в то же время вечно движущее. Это и есть Душа Космоса и Душа всего, что в него входит; она и есть то идеальное, которое одновременно дает способность двигаться и жить всему живому и неживому. Здесь очень важно отличать Платона и от Аристотеля, и от Гегеля. Аристотель не признает такого Единого, которое стояло бы даже над идеальным, он признает лишь единораздельность внутри самого идеального или самого материального. Что же касается идей, которые были бы не только чем-то неподвижным, но и движущей силой вещей, то такого рода идеи-формы он поме-

щал внутри самих вещей, создавая тем самым концепцию не абсолютного, но умеренного платонизма. В системе Гегеля тоже совершенно отсутствует это платоновское Единое, поскольку вся действительность состоит у него только из движения логических категорий; чуждо ему также учение о Мировой Душе как вечно трепещущей жизни с ее вечной сменой рождений и смертей. Если же прибавить к этому, что самым прекрасным, самым возвышенным и благородным порождением идеального мира с его Единым и с его Душой является у Платона чувственный Космос и гармоническое движение небесных светил, то станет ясным, что эти концепции Единого и Мировой Души, идеально осуществляющие себя в материальном, чувственном космосе, продиктованы Платону все той же античной природой его объективного идеализма и что они резко отличают Платона от подавляющего большинства идеалистов нового времени. Такова *космологическая специфика античного объективного идеализма* Платона.

6. *Диалектика мифологии.* Платон не знает ни бесконечного пространства новоевропейской науки (вместо этого здесь огромный, но все же конечный и чувственно обозримый космос), ни абстрактного дуализма или пренебрежения к человеческому телу вообще, обусловленного духовно-личностными идеалами средневековья либо субъективистским самоуглублением периода господства буржуазии.

В диалоге «Пир» (211 b), рассуждая о вечности идеи красоты и ее воплощении в телах, Платон мыслит вечное возникновение и уничтожение тела при наличии его вечной идеи. В «Федре» (246 d) душа и тело богов «соединены между собой на вечные времена», а у людей душа постоянно перевоплощается в разные тела и никогда не остается бестелесной (248 a — 249 d); в «Горгии» (524 d—525 b, 526 c—d) судьи в преисподней выносят приговор душе на основании внешнего вида ее тела. Следовательно, освобождение души от тела, которое проповедуется в «Федоне», есть только освобождение от земного тела, больного, порочного и каждое мгновение подверженного опасности погибнуть;

смерть этого тела означает не смерть тела вообще, а только переход души в новое тело. В учении о круговороте душ и соответствующих тел Платон выступает как типичный античный философ. Наконец, в одном из позднейших диалогов («Парменид», 130 a—135 c) сам же Платон дает сокрушительную критику изолированного представления об идеях вне вещей, и критика эта неопровержима.

В результате всего этого не будет ошибкой сказать, что идеи Платона, осуществляющие собой в бесконечно разнообразных формах Единое и насыщенные душевно-жизненной подвижностью, представляют собой не что иное, как традиционных греческих богов, учение о которых разработано при помощи диалектического метода; да и всю философию Платона в целом можно в известном смысле назвать *диалектикой мифологии,* правда пока еще в ее начальном виде, очень далеком от систематической разработки в неоплатонизме. В этом отношении новоевропейский объективный идеализм редко заходил так далеко; и если он все же далеко зашел в этом смысле у Шеллинга и Фехнера, то характерный для них христианский спиритуализм навсегда отделил их от античного языческого космологизма Платона.

7. *Роль платонизма в истории.* Прежде всего следует сказать, что философия Платона, как и всякий объективный идеализм, имеющий дело не столько с вещами, сколько с их идеями, часто использовалась реакционными кругами и очень легко и с большим успехом выдвигалась против науки, прогресса и человеческого освобождения. Философия Платона довольно часто выступала в истории как философия реставрации. Эта тенденция, как мы доказали выше, была характерна уже для самого Платона.

Он всегда был опорой для всех недовольных, но бессильных исправить свое положение. Им оставалось устремляться в идеальный мир, а в истории философии еще не было такого философа, который бы в той же мере, как Платон, удовлетворял этим идеальным стремлениям и в той же мере глубоко бы их обосновывал.

Однако поскольку Платон по существу все же античный философ, а в античное время придавалось решающее значение телесным и вообще земным сторонам человеческой жизни, то философия Платона часто успешно боролась с монотеизмом, способствуя возникновению ряда пантеистических концепций, которые было легко оформлять методами диалектики и благодаря которым создавалась возможность перехода к материализму. Поэтому в эпоху Возрождения передовая философия боролась со схоластикой и феодализированным Аристотелем часто именно с позиций пантеистически интерпретируемого платонизма. А так как Платон и его многочисленные ученики и последователи давали глубоко обоснованное учение о тождестве идеального и материального, то в новое время, после отхода от средневековых идеалов, это способствовало слиянию естественнонаучного наблюдения и эксперимента, с одной стороны, и идеально-математических построений — с другой. Иначе говоря, некоторые идеи Платона, развитые впоследствии неоплатонизмом, в новое время прокладывали путь математическому естествознанию, и прежде всего дифференциально-интегральному исчислению вместе с основанной на них механикой Ньютона и Лейбница.

8. *Художественный стиль.* Платон принадлежит к числу мыслителей, которых невозможно изучать без четкого понимания стиля их произведений. Стиль произведений Платона — это не просто их внешняя форма, которая могла бы быть и могла бы не быть. Весь этот софистическо-сократическо-платонический метод исследования истины при помощи вечной постановки вопросов и гипотез, при помощи нескончаемого и беспокойного драматизма мысли, при помощи красот и взлетов воображения, несмотря на безысходный трагизм основной мыслительной ситуации, — все это нашло для себя у Платона гениальное выражение в его стиле и языке, так что тот, кто не разбирается в языке и стиле Платона, едва ли разберется в существе его философии. Укажем на некоторые наиболее яркие черты этой обширной и еще недостаточно изученной области платоно-

ведения.

Художественный стиль, в который Платон облекал свою философию, и в самой античности, и в последующие века всегда имел не меньшее значение, чем его философия. С этой точки зрения Платон — гениальный выразитель той зрелой античной классики, которая на все времена и в представлении всех знатоков и любителей Платона выступала как связанная с аттическим гением, впервые в Европе соединившим необычайное глубокомыслие с драматизмом и строгий художественный стиль с бесконечным разнообразием эстетических оттенков.

Особенно прославился Платон своим *диалогом,* в форме которого написаны все его произведения, кроме «Апологии Сократа». Диалогическая форма, естественно, вытекала у Платона — представителя античной классики — как из необычайной живости и подвижности аттического мышления, так и из потребностей чисто литературного развития, шедшего от эпоса, лирики и драмы к лирико-эпической и драматической прозе. Античная философия, как и все античное литературное творчество, немыслима без вечной постановки все новых и новых вопросов, без напряженных исканий ответа на них, без страсти к спорам, к самым извилистым мыслительным приемам, без восторга перед словесными приемами, речами и цветистой риторикой.

За полувековой период писательской деятельности Платона характер диалога у него много раз менялся то в ту, то в другую сторону. Более драматичен диалог в его ранних произведениях («Хармид», «Эвтифрон», «Эвтидем» и особенно «Протагор»), более уравновешен и спокоен в произведениях последнего периода («Тимей», «Критий», «Законы»). Самые прославленные произведения периода зрелой и систематической философии («Теэтет», «Софист», «Парменид») часто снижают диалогическую форму до степени вполне пассивного согласия «спорящих сторон» с Сократом, который во всех произведениях Платона ведет основную линию спора, или до столь же пассивного задавания вопросов в случаях недоумения. Здесь диалог не столь-

ко художественная форма произведений Платона, сколько скорее выражение драматического беспокойства его мысли.

И все же необходимо сказать, что платоновский диалог как форма драматизма мысли очень часто приводил у Платона к неожиданным результатам ввиду чрезвычайно извилистого, противоречивого и прихотливого своего развития. Часто это доходит до того, что теперь мы иной раз даже затрудняемся точно формулировать структуру платоновских диалогов. В них такая масса повторений, уточнений, возвращений к предыдущим тезисам, уклонений в сторону, что сплошь и рядом такие диалоги не столько создают строго логическую концепцию, сколько вызывают у нас впечатление чего-то музыкального. Именно благодаря диалогу, т. е. благодаря слишком подвижному и горячему драматизму мысли, платоновская философия в конце концов отказывается от какой бы то ни было системы. Весьма трудно найти эту систему у Платона. В платоновском тексте все кипит и бурлит, одна тенденция перебивает другую, еще не кончается одно, а уже начинается другое; и этим бесконечным зигзагам, взрывам, извержениям и каскадам мыслей нет у Платона конца. Диалогизм и драматизм мысли доходит у философа буквально до какого-то неистовства. Этим же объясняется и то, что диалог Платона всегда перемежается какими-нибудь другими поэтическими жанрами, систематизировать и достаточно охарактеризовать которые до сих пор не удается.

Диалог Платона пронизан *речами,* без которых тоже немыслима античная литература и художественную страсть к которым в самой изысканной форме проявил уже Гомер. Речи и многочисленны, и по стилю своему полны разного рода эстетических модификаций: то они просты, естественны, человечески убедительны (такова, например, «Апология Сократа»); то они поражают нагромождением изысканных, острых, шаловливо-противоречивых, динамических ощущений (такова речь Агафона в «Пире»); то они порождены небывалым антиномизмом жизни и неожиданными моральными выводами из достаточно бурлескных и

гротескных ситуаций (такова речь Алкивиада в том же диалоге). В этом изощренном драматизме ораторских приемов Платон, несомненно, превосходит сильнейших ораторов древности, не исключая софистов, а также Исократа, Эсхина и Демосфена.

К числу любимых жанров Платона, которые занимают большое место в его диалоге, относится также *миф, или мифологический рассказ.* Платон был далек от буквального и непосредственного использования народной мифологии. Она всегда имела для него символический смысл и использовалась преимущественно только для выражения его философских концепций. Таковы, например, его мифы о периодах и возрастах космоса («Политик», 269 c—274 e), о движении богов и душ по космической периферии и о падении некоторых из них («Федр», 246 b—249 d), о космическом круговороте душ («Государство», X, 614 b—621 b), о темной пещере, которую люди созерцают вместо подлинного солнечного света (там же, VI, 514 a—517 b). Самый яркий синтез философии и мифологии дан у него, пожалуй, в образе Эроса («Пир», 203 b—204 d).

Бытовая драматическая сцена как жанр тоже занимает в творчестве Платона отнюдь не последнее место и тоже достаточно у него разнообразна. Софисты, с которыми обычно спорит Сократ в ранних диалогах Платона, отнюдь не схематичны и не аллегоричны. Они изображаются то в виде восточных аристократов (Протагор, Гиппий), то в виде смешных самохвалов (Ион), то — бесцеремонных нахалов и сбитых с толку дураков (в диалогах «Протагор», «Эвтидем» и др.). Колкие насмешки, саркастически-иронические выражения, пародийные ситуации — зачастую в реальнейшей бытовой обстановке — все это и многое другое характеризует платоновские произведения как самую настоящую бытовую художественную прозу. Особенно колоритны отдельные типы, характерные для тогдашней общественной жизни, будь то юный, красивый, преданный наукам и искусствам, нежный и робкий Федр, будь то нервозный и бесшабашный дурак Фразимах («Государство», I,

336 a—344 c), будь то цветущий Зенон Элейскнй или величавый старец и мудрейший философ Парменид («Парменид», 126 a—127 d). Все эти человеческие типы, их взаимоотношения и окружающая обстановка нигде не даны у Платона в виде скучной и повествовательно-протокольной прозы. На каждом шагу здесь веселый комизм и глубокий юмор, злая сатира или уничтожающая пародия, восхваление или сарказм, блеск остроумия и афористической формулы, убийственная ирония или возвышенный трагизм: такова, например, возвышенная обстановка в конце диалога «Федон» (116 a—118 a) при изображении трагической смерти Сократа.

Однако все указанные жанры и стили платоновской прозы покрываются одним и самым главным, который хотя и не дан в непосредственной форме, но ясно просвечивает решительно на любой странице в произведениях Платона, — это *отвлеченно-философское рассуждение,* когда философ с диалектическим глубокомыслием анализирует, синтезирует, распределяет, разъединяет или соединяет в одно архитектурное целое весьма утонченные логические категории. Это проступает у Платона решительно всюду; но, кажется, «Софист» и «Парменид» превосходят в этом отношении не только все платоновское, но и все, что вообще существует в этом роде в античной философии. Тут тоже был у Платона свой неистовый драматизм.

Наконец, для жанров и стиля Платона характерно и кое-что с виду для него второстепенное и отчасти забракованное современными филологами. Как мы говорили в своем месте, имеются, например, сведения, что Платон в молодости писал трагедии и комедии, но сжег их после встречи с Сократом. Близость платоновского стиля к трагедиям и комедиям периода классики получает, таким образом, свое историко-литературное обоснование.

Художественный стиль произведений Платона был стилем зрелой греческой классики, в котором достигли наивысшего для классики развития и синтеза лирико-эпические, драматические и ораторские элементы. Это был са-

мый канун эллинизма. Но всего за несколько десятилетий до наступления эллинистического субъективизма Платон, несмотря на всю сложность своей художественной методологии, постоянно сохранял веру в объективные основы человеческой жизни, будь то идеальной, космической или общественно-политической, чем и оградил себя от эллинистического упадка, уже витавшего, как мы знаем, в духовной атмосфере его времени. Психологизм, эстетизм, беспредметная фантастика и прочие формы эллинистического субъективизма навсегда остались чуждыми художественному стилю Платона. В этой области он был таким же строгим классиком, каким он всегда оставался в своей философии.

8. Тайна тысячелетней значимости

Этот вопрос — о тысячелетней значимости Платона — возникает у каждого, кто соприкоснулся с его мировоззрением и с художественным стилем его произведений. В самом деле, что за причина этого сильнейшего влияния философа и почему проблема Платона все еще волнует умы вот уже третье тысячелетие?

Платон — первый в Европе последовательный и непоколебимый представитель объективного идеализма, основатель этой философии. Как таковой он оказал и все еще продолжает оказывать огромное влияние в истории философии. «Могла ли, — пишет Ленин, — устареть за две тысячи лет развития философии борьба идеализма и материализма? Тенденций или линий Платона и Демокрита в философии?»* Но *сильной* стороной философии Платона, его позитивным вкладом в историю философии менее всего является его объективный идеализм как мировоззрение.

Объективный идеализм Платона не только сохраняет в себе всю основную структуру соответствующего образа мышления; как мы видели выше, он, кроме того, еще по-

* *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 131.

гружен в недра античной мифологии, с большим трудом выделяется из нее, часто борется с ней, но в конце концов либо стремится к ее обоснованию, либо заменяет ее новой, уже рационально построенной мифологией. Однако античная мифология, оставаясь для нас одним из наиболее совершенных в своем роде исторических образцов человеческого мышления, переживается нами все же по преимуществу художественно, и едва ли сейчас кто-нибудь станет расценивать ее как объективно правильную картину действительности. Объективный идеализм Платона глубокими корнями связан с этой мифологией, и уже по одному этому он вместе с ней несет на себе печать некоей музейности, печать исторической и архивной значимости. Но тогда спрашивается: что же было сильной стороной философии Платона, обусловившей ее тысячелетнее влияние?

Объективный идеализм Платона есть учение о самостоятельном и субстанциальном существовании идей как общих и родовых понятий. Но, как мы уже видели, общее не остается у Платона лишь противостоящим единичному, оно оформляет и осмысляет всякую единичность и трактуется как принцип единичного, как закон проявления и структуры этого единичного, как модель его построения в статическом и динамическом плане. Не эта ли платоновская теория общего привлекала к себе философские и научно мыслящие умы? Не это ли закономерное моделирование спутанной чувственной действительности заставляло вновь и вновь обращаться к Платону? История философии показывает, что именно эта сторона платонизма имела особенно большое значение для последующих веков: ведь последующие философы имели свое собственное мировоззрение, и платонизм как *языческая* философия интересовал их меньше всего.

Платон создал теорию *общего как закона для единичного,* теорию необходимых и вечных закономерностей природы и общества, противостоящую их фактическому смешению и слепой нерасчлененности, противостоящую всякому донаучному их пониманию. Кажется, можно с полным пра-

вом утверждать, что именно эта сторона учения Платона об идеях в значительной мере обусловила его тысячелетнюю значимость в истории человеческой мысли, что именно она привлекала к себе мыслящие умы. Можно было не верить в небесное и занебесное бытие платоновских идей в виде самостоятельного и обособленного царства действительности; можно было подсмеиваться над платоновским круговоротом душ, над этим космосом, настроенным на пифагорейский лад в виде огромного музыкального инструмента, над наивностями математических исчислений у Платона. Однако всякий непредубежденный и здравомыслящий философ всегда усматривал нечто положительное в платоновской идее как законе упорядочения единичного.

Разумеется, теория общего обоснована у Платона не чем иным, как методами объективного идеализма, а в конце концов и методами конструктивно построенной мифологии. Исторически никак нельзя отрывать одно от другого. Однако никогда нельзя было насильно заставить ту или иную эпоху и, следовательно, того или иного мыслителя пользоваться платоновской теорией общего вместе со всем тем идеалистическим и мифологическим аппаратом, который применялся античным мыслителем.

В философии Платона была еще и другая, не менее важная сторона. Она тоже очень прочно связана с его идеализмом и его мифологией, хотя отличается не столько научно-теоретическим, сколько жизненно-практическим характером. Как мы видели выше, Платон жил и действовал в ту роковую эпоху античного мира, когда погибал старый, миниатюрный, но культурно передовой и свободолюбивый классический полис. Вместо него нарождались огромные империи, абсолютно подчинявшие себе отдельную личность в политическом отношении, но предоставлявшие ей широкое поле для разнузданной интимно-субъективной жизни. Утопия, к которой обратился Платон, недовольный разложением современных ему общественных и частных устоев жизни, была реакционной, да и прямо связанной с мистикой — с упованиями на потусторонний мир,

с надеждой на перевоплощение человеческих душ, с проповедью самоотверженного служения вечным идеям. Однако и здесь глубокомысленный читатель, при всем критическом отношении к платоновскому мистицизму, мог обнаружить положительную тенденцию.

Это то, что сейчас мы называем просто *идейностью* и необходимостью во имя убеждений переделывать окружающую нас действительность. В этом смысле Платон всегда был врагом только самодовольных обывателей, которые уже всего достигли и которым не нужно ничего, кроме бытового благополучия: ведь и всякий другой человек, недовольный окружающей его действительностью и хотевший хоть как-нибудь ее изменить, так или иначе должен был иметь какую-нибудь идеологию, какие-то принципы и идеи, что-то высшее, во имя чего необходимо переделывать настоящее и ради чего только и стоит жить. Идейный порыв, принципиальная настроенность, самоотверженное служение идеалу — все это на целые тысячелетия сделало философию Платона популярной, хотя конкретная оценка ее всегда была разной и хотя в своем конкретном виде, безусловно, она заслуживает критики и осуждения. Конкретная мораль Платона ушла в глубины истории, стала музейным экспонатом и сдана в архив. Однако с формальной стороны идейность, необходимость которой отстаивал Платон, никогда не умирала.

Далее, еще в одном отношении Платон сыграл в истории огромную роль. Это касается форм преобразования жизни, которые он рекомендовал на основании своего учения об идеях. Вечный и неизменный мир идей, воплощаясь в текучей и тусклой земной действительности, должен был, с точки зрения Платона, и человеческую жизнь сделать такой же вечной и неизменной. Как мы видели, Платон отрицал в своем идеальном государстве всякое историческое развитие. Три сословия идеального государства Платона стоят перед нами как мраморная группа фигур, обращенных одна к другой всегда в одном и том же неизменном направлении. Это было то, что умерло вместе с Платоном.

Однако и здесь была одна идея, которая всегда привлекала к себе самые несхожие умы и которая тоже доставила Платону тысячелетнюю славу.

Идея эта заключалась в *борьбе против всякого психологизма и субъективизма, в борьбе против всякой изысканности и изощренности, в борьбе против философского декаданса.* Платон проповедовал идеал сильного, но обязательно простого человека, в котором душевные способности не дифференцированны настолько, чтобы противоречить одна другой, и не настолько изолированы от внешнего мира, чтобы противостоять ему эгоистически. Платон безусловный проповедник всевозможной гармонии — внутри человека, в обществе и в космосе. Гармония человеческой личности, человеческого общества и всей окружающей человека природы — вот постоянный и неизменный идеал Платона в течение всего его творческого пути.

В этой связи следует напомнить о платоновской идее подчинения искусства потребностям государства. Н. Г. Чернышевский всячески приветствовал Платона за то, что он жизнь ставил выше искусства, отстаивал необходимость подчинения искусства общественным потребностям, хотя было бы и большой глупостью говорить о какой-то зависимости Чернышевского от Платона или вообще от мирового платонизма. Не только искусство не существует у Платона как изолированная и самостоятельная область, но такая изоляция невозможна, по Платону, также ни для философии, ни для религии, ни для науки, ни для государства, ни для ремесла, ни, наконец, для личной или семейной жизни. Отсутствие подобной изоляции и создает, по Платону, ту всеобщую гармонию, которая хотя так и оставалась мечтой, но мечтой, с которой человечеству трудно было расстаться.

Наконец, следует сказать об *объективизме* философии Платона. Чувство реальности неотступно владело Платоном, когда он заговаривал об общих закономерностях бытия. Разве мало в зарубежной науке таких математиков, физиков, химиков и т. д., для которых материя давно уже

исчезла, а остались одни только уравнения, и которые проблему реальности вообще не считают философской? Махизм, который был ниспровергнут еще Лениным, то там, то здесь дает о себе знать; нужно сохранять большую культуру ума, чтобы не понимать науку изолированно от действительности, но понимать ее как отражение последней. Пусть Платон с точки зрения нашей современности неправильно понимал онтологическое место общих закономерностей реально существующего мира. Но, повторяем, как бы он это ни понимал, он всегда был охвачен восторгом перед реальностью утверждаемых им общих закономерностей и, понимая эти общие закономерности числовым образом, т. е. максимально точно, всегда неистово восторгался реализмом арифметики и геометрии, восторженно воспевал астрономию, и небесный свод всегда был для него наивысшей красотой действительности. Когда Платон захотел очертить предмет своей эстетики, он назвал ее ни больше, ни меньше, как любовью. Платон считал, что только любовь к прекрасному открывает глаза на это прекрасное и что только понимаемое как любовь знание есть знание подлинное. В своем знании знающий как бы вступает в брак с тем, что он знает, и от этого брака возникает прекраснейшее потомство, которое именуется у людей науками и искусствами. Любящий всегда гениален, так как он открывает в предмете своей любви то, что скрыто от всякого нелюбящего. Обыватель над ним смеется. Но это свидетельствует только о бездарности обывателя. Творец в любой области, в личных отношениях, в науке, искусстве, в общественно-политической деятельности, всегда есть любящий; только ему открыты новые идеи, которые он хочет воплотить в жизни и которые чужды нелюбящему. Повернется ли у когонибудь язык осудить Платона за такого рода теорию? Можно его термины заменить другими, но против энтузиазма, носителем и проповедником которого был Платон, никто никогда не возражал, за исключением опять-таки самодовольных обывателей.

К этой же области неизменного энтузиазма относится и

самый стиль философских произведений Платона. Платон не мог выразить свою мысль в спокойной, законченной и систематической форме. Сократ и Платон все время ищут новых и новых истин, так что им некогда останавливаться на систематическом изложении. Они ставят все новые и новые вопросы и, получая на них те или иные ответы, опять-таки не удовлетворяются этими ответами и идут все дальше и дальше. Их постоянное и беспокойное искание истины исключало всякую замкнутую, застывшую систему. Недаром свой основной философский метод Платон назвал диалектическим, т. е. вопросо-ответным. А для такого неизменного драматизма мысли требовалась, как мы уже указывали, соответствующая литературная форма, которой и служил с большим успехом диалог. Диалог был литературной формой у Платона даже там, где он имел строго выработанную концепцию. Пусть на вопросы Сократа, который у Платона обычно руководит разговором, его собеседники иной раз ограничиваются ответами «да» или «нет». Даже и здесь, где форма диалога уже не обязательна, она все же у Платона налицо. Диалогическая форма у Платона в конечном счете была не чем иным, как его внутренним разговором с самим собой.

Те тысячи и, вероятно, сотни тысяч читателей Платона, которые были у него за две с половиной тысячи лет, всегда находили в его диалоге поддержку для своих философских исканий, всегда питались этим драматизмом мысли. То, что является предметом досады для педантичного систематика, для подлинного искателя истины всегда было только поддержкой, потому что всякий находил здесь нечто для себя близкое. Всякий думал, что не только он один путается в своей мысли, перескакивает с одного на другое, часто уклоняется в сторону, не может дойти до окончательного результата, но что все это свойственно и «божественному» Платону: значит, все это допустимо, возможно и даже необходимо для искателя истины. Эта вечная и неугомонная лаборатория мысли неизменно импонировала читателям Платона.

Почти все крупнейшие философы нового времени дают изложение своей философской мысли в уже готовом и продуманном виде. Часто бывает не видно, как они дошли до своей системы и какие сомнения обуревали их перед ее открытием. Такую систему остается только усвоить, и вы уже знаете концепцию данного философа. Совсем другое — Платон. Свои концепции он заставляет читателя продумывать так же, как их продумывал он сам. Он не скрывает своих сомнений и неуверенности, своей слабости во многих вопросах, своих тяжелых усилий понять предмет, часто беспомощных и безрезультатных. Разве это не демократизм мысли, и разве могло это не быть привлекательным для многих тысяч читателей разных стран, эпох и народов?

Язык Платона тоже все время держит нас в напряжении. Вот-вот он скажет что-то решающее и окончательное, а он этого все не говорит и не говорит. А иной раз он одной лишь фразой сразу извлекает нас из области сомнений и смутных домыслов. Излагать философию Платона как систему — это истинное мучение, ибо философскую систему Платона приходится реконструировать из его отдельных, разрозненных и часто противоречивых суждений. Прибавьте к этому, что у Платона термины, как правило, многозначны, и даже знаменитый термин «идея» имеет несколько разных значений. Платон менее всего догматичен. Его философский метод — это метод острейшего критицизма и никогда не кончающейся диалектики.

Правда, в истории философии Платон часто привлекался весьма реакционно настроенными философами, мыслившими догматически, а не критически. Как это могло произойти? Да очень просто. Идеи Платона трактовались односторонне, бралось то, что было пригодно для обоснования догматической метафизики, и отбрасывалось остальное. Представители ислама, иудаизма, византийского и западного средневекового христианства, а также протестантизма имели отнюдь не платоновскую, но свою собственную догматическую метафизику и были в прямом антагонизме к метафизике Платона, связанной с языческой мифологи-

ей. Не идеалистической мифологией прежде всего влиял Платон. Он влиял, как мы сказали, по преимуществу своими конструктивно-логическими методами. А такие конструктивно-логические методы были необходимы для обоснования самых разных мировоззрений.

Таким образом, секрет тысячелетней значимости Платона заключается не в буквальном содержании его философии и проповедуемой им морали и не в буквальной направленности его научных, религиозных, эстетических или социологических теорий. Передовые мыслители всегда производили здесь самый беспощадный анализ платонизма. Но и при самом беспощадном анализе платонизма, после исключения из него всей архаики и музейности в нем все же оставалось немало ценного. Конструктивно-логические принципы, проповедь самоотверженного служения идее, пафос мировой гармонии, принципиальный антисистематизм и антидогматизм, беспокойный драматический диалог и язык — вот в чем разгадка тайны тысячелетней значимости Платона.

* *
*

В основу русского перевода Платона нами положено новейшее издание сочинений философа на греческом языке (Platonis opera, rec. I. Burnet, 1.1—V. Oxonii, 1952—1954).

Статьи к отдельным диалогам, помещенные в комментарии к тому I, принадлежат *А. Ф. Лосеву.* Примечания к диалогам и указатели составлены *А. А. Тахо-Годи.* Редактор переводов — *С. Я. Шейнман-Топштейн.*

А. Ф. Лосев

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ТОМУ I

Выбор и распределение произведений Платона в 1-м томе дается на основе некоторых строгих принципов.

Во-первых, в 1-й том вошли ранние произведения Платона, произведения переходного периода и начального периода сознательного объективного идеализма, т. е. все то, что можно отнести к 90-м и 80-м годам IV в. до н. э.

Во-вторых, мы строго стоим на точке зрения понимания Платона не просто как объективного идеалиста, но именно как античного объективного идеалиста. Античная же философия в сравнении с философией нового и новейшего времени была бесконечно проще, наивнее и ближе к народному мировоззрению. Поэтому даже учения Платона и Аристотеля весьма часто находятся в явной или неявной связи с традиционной для греков мифологией, хотя они как представители философского мировоззрения, а не просто мифологического вероучения часто весьма энергично борются с традиционной мифологией, стараясь заменить ее мудрые прозрения логически продуманными конструкциями.

В-третьих, необходимо еще раз подчеркнуть, что если бы у Платона была только одна мифология, то он не был бы ни философом-идеалистом, ни, в частности, объективным идеалистом. Распределяя произведения Платона в хронологическом порядке (в соответствии с данными современной классической филологии), мы не можем не заметить, как в его диалогах традиционная буквальная мифология постепенно уступает место тем или другим философским

конструкциям, которые то противоречат ей, то стараются с ней объединиться, то остаются нейтральными.

Вот почему при распределении сочинений Платона мы имели в виду по преимуществу назревание тех гносеологии, онтологии и диалектики, которые основывались на развитии учения об идеях как о принципах конструирования космоса и всего, что в космосе, на структурном характере идеальных принципов, моральных и субъективных, общественно-политических и объективных, наконец, космических основ жизни.

Ясно, в-четвертых, что первое место в этом томе должны были занять те ранние произведения Платона, которые не выходят еще за пределы философии Сократа, учителя и воспитателя Платона. Из этих произведений на первом месте мы помещаем сочинение, представляющееся хронологически наиболее ранним, и на втором — то, которое совсем не содержит в себе никаких намеков на объективный идеализм в конструктивном смысле слова: это «Апология Сократа», защищающая невинно пострадавшего Сократа, и «Критон», в котором изображается посещение Сократа в тюрьме, незадолго до его казни, одним из его учеников — Критоном. Онтология этих произведений почти насквозь мифологична. И если бы эта речь и этот диалог не были произведениями Платона, то их едва ли изучали бы в истории философии. Это скорее произведения общественно-политического характера, где на первом плане проблемы общества, политики, права, государства и морали, но не проблемы философские в специальном смысле слова.

Положение дела довольно заметно меняется в трех других диалогах, которые мы помещаем после указанных первых двух и которые обычно тоже трактуются как «сократические», а именно в «Ионе», «Гиппии большем» и «Протагоре». Здесь, несомненно, налицо уже специально философские проблемы, и прежде всего проблемы гносеологического характера, хотя они и ставятся в связи с проблемами этическими, эстетическими или эстетико-этическими.

Уже в «Ионе» ставится вопрос о том, что такое точ-

ное знание и наука. И уже здесь Платон беспощадно бичует обывательское представление о мудрости и знании как о чем-то сверхъестественном, вдохновленном свыше, иррациональном. Несмотря на внешне совсем нефилософскую обстановку диалога и его тематику, здесь ставится коренная проблема знания.

Однако уже в «Гиппии большем» Платон не останавливается на простом отмежевании точной философской науки от других, близких к ней областей. В этом диалоге появляется сакраментальный платоновский термин «эйдос» (или «идея»), которому отныне суждено было остаться во всей последующей философии, хотя и в самых разнообразных смыслах. Анализируя то, что́ именно нужно считать прекрасным, Платон неопровержимо доказывает ту простую, но радикальнейшую мысль, что знание всегда есть обобщение, что оно всегда есть установление общих закономерностей, и использует не слепые и смутные ощущения и восприятия, но сознательно и точно установленные общие идеи. Учение о гносеологическом примате общего над единичным, как мы это хорошо знаем, принадлежит уже Сократу; в этом смысле в «сократических» диалогах Платона как будто нет ничего нового. Однако новое здесь все-таки есть. Это установление термина «эйдос» как вполне точного философского термина: ведь сам Сократ мало интересовался логическими и терминологическими установками, которые четко фиксировали бы его философию. Само собой разумеется, тут пока еще нет объективного идеализма, поскольку общим идеям здесь еще не приписывается абсолютного и сверхприродного существования. Но ясно, что без такой гносеологии идей не могло бы возникнуть и объективно-идеалистической онтологии.

«Протагор»—произведение чрезвычайно трудное, запутанное по своей структуре и требующее от комментатора больших усилий для формулировки его основной идеи. В произведениях Платона нас интересует эволюция его объективного идеализма. Поэтому, анализируя диалог «Протагор», мы прежде всего ставим себе вопрос о том, что он дает

нового на путях развития теории идей. Этот анализ приводит нас к весьма ощутимым результатам. Оказывается, что идея здесь уже не просто общее как закон для единичного. Идея добродетели (формально «Протагор» посвящен вопросу о том, что такое добродетель) заключается не в чем ином, как в особого рода «измерительном искусстве» (в области как познания, так и переделывания жизни). Это обстоятельство заставляет нас признать, что концепция идеи выходит за рамки проблемы общего как закона для единичного и смыкается с проблемой структурного преобразования этической области, почему мы и считаем нужным говорить здесь об идее как о принципе смысловой структуры. Уже тут платоновскую идею с полным основанием можно назвать моделью тех или других сторон действительности.

В-пятых, помещаемые у нас далее диалоги «Горгий» и «Менон», датировка которых неясна, по своему содержанию, несомненно, являются важнейшими вехами на том пути, который привел Платона от негативного, описательного и чисто логического понимания теории идей к прямому объективному идеализму, т. е. к прямому онтологизированию этих идей. В «Горгии» общая проблематика все еще исследуется на почве сократических диалогов раннего периода. Но уже и здесь эта проблематика очень расширяется, и прежняя мифология начинает испытывать философско-онтологическую переработку. Однако если в «Горгии» платоновская идея перестает быть просто родовым понятием, принципом для единичного и превращается в универсальную структуру и модель всей человеческой жизни, включая также и потустороннее существование, то в «Меноне» это потустороннее существование уже прямо объявлено царством идей. При этом идеи, о которых говорит «Менон», это не просто гипостазированное абстрактное понятие, не просто унылая метафизика родовых обобщений: эти отнесенные к потустороннему миру идеи на самом деле трактуются здесь как необходимейшие принципы точной науки и демонстрируются на точнейших геометрических примерах.

В-шестых, твердо встав на путь объективного идеализ-

ма, Платон продолжал все дальше и дальше развивать его философскую основу, которая в «Меноне» была лишь очерчена.

«Кратил» — одно из самых трудных и запутанных произведений Платона, наполненное, как это часто бывает у Платона, бесконечными отклонениями в сторону и повторениями; при этом нет структурной ясности общего плана исследования.

Однако нет никакой возможности, да в настоящем издании нет и никакой необходимости анализировать диалог «Кратил» всесторонне, поскольку он относится не только к истории философии, но, может быть, еще больше того к истории античной литературы и античного языкознания. И в отношении этого диалога мы будем продолжать нашу общую методологическую линию, т. е. наблюдать и исследовать развитие учения об идеях. В этом смысле «Кратил» дает, как нам представляется, достаточно осязаемый материал. «Кратил» посвящен не чему иному, как рассмотрению субъективно-человеческого функционирования тех идей, объективную реальность которых Платон установил в «Меноне». Мы поэтому предлагаем читателю анализ понятия идеи в «Кратиле» в связи с пониманием вещи, типа вещи, образа вещи, имени вещи, а также точного познания сущности вещи.

Наконец (в-седьмых), для помощи читателю при изучении всех этих далеко не простых творений Платона (а в следующих томах будут помещены еще более трудные диалоги) необходимо самым кратким образом и по возможности яснее формулировать общий философский результат всех восьми диалогов Платона, вошедших в данный том. Между прочим, читатель убедится, что перед нами здесь не только произведения с чисто философским содержанием, но иной раз и вещи менее всего философские. Платон — предмет изучения не только истории философии, но не меньше того и истории литературы и даже истории культуры вообще. Поэтому философская сторона его произведений — это только одна из сторон, и иногда ее приходится выделять из

творчества Платона не без некоторого усилия. Тем не менее в настоящем издании сочинений Платона нас интересует в первую очередь философское содержание его произведений; поэтому вопрос стоит так: как можно его определить в отношении к сочинениям, помещаемым в данном томе?

При всем разнообразии содержания диалогов Платона, при всей пестроте их стиля, при всей трудности и неустойчивости его философской позиции в этот ранний период мы все же обязаны сказать, что центральным учением или если не учением, то во всяком случае тенденцией является здесь у Платона определение того, что такое идея.

Наш комментарий к отдельным диалогам Платона покажет, как постепенно и часто не очень твердо, как разнообразно Платон подходил к этой концепции. Сейчас же мы формулируем только общефилософский результат произведений Платона, включенных в этот том, исходя из его концепции идеи.

Идея понимается Платоном как образец материальной вещи, как ее смысловая структура, как принцип ее конструирования. Более точно можно сказать: идея Платона есть исходящая из мифологических недр объективно, самостоятельно существующая конструктивная модель вещи, модель, которая представляет собой структурный принцип порождения всех бесконечно малых ее существований и сдвигов, и в частности принцип вечного круговорота человеческой и космической действительности.

Вот эту-то концепцию Платон и обрабатывает в произведениях, составляющих 1-й том его сочинений; на нее он никак не нарадуется, украшает ее всеми мифологическими и поэтическими красками и трактует ее как свое подлинное и личное философское открытие. В концепции Платона действительно содержалось подлинное научно-философское открытие общего как закона для единичного, хотя Платон и мифологизирует этот закон и хотя мы и будем на каждом шагу отмечать его односторонность, его неполную продуманность, его преувеличения и отсутствие в нем систематически разработанного конструктивно-логическо-

го аппарата (несмотря на постоянное и напряженное его искание). Не забудем, что мысли эти продумывались у Платона почти за две с половиной тысячи лет до нашего времени. Разъяснением и уточнением этой сложной проблематики общего и единичного, этих тончайших проблем модельного конструирования действительности Платон будет заниматься в других своих диалогах, составляющих последующие тома этого издания сочинений философа.

А. Ф. Лосев

АПОЛОГИЯ СОКРАТА

После обвинительных речей*

Как подействовали мои обвинители[1] на вас, афиняне [2], я не знаю, а я из-за них, право, чуть было и сам себя не забыл: так убедительно они говорили. Впрочем, верного-то они, собственно говоря, ничего не сказали. Из множества их поклепов всего больше удивился я одному: они утверждали, будто вам следует остерегаться, как бы я вас не провел своим уменьем говорить. Но, по-моему, верх бесстыдства с их стороны — не смущаться тем, что они тотчас же будут опровергнуты мной на деле, чуть только обнаружится, что я вовсе не силен в красноречии, — конечно, если только они не считают сильным в красноречии того, кто говорит правду; если они это разумеют, тогда я готов согласиться, что я — оратор, однако не на их образец. Они, повторяю, не сказали ни слова правды, а от меня вы услышите всю правду. Только, клянусь Зевсом, афиняне, вы не услышите разнаряженной речи, украшенной, как у них, разными оборотами и выражениями; я буду говорить просто, первыми попавшимися словами — ведь я убежден в правоте моих слов, — и пусть никто из вас не ждет ничего другого; да и не пристало бы мне в моем возрасте выступать перед вами, афиняне, наподобие юноши, с сочиненной речью. **17** **b** **c**

Но только я очень прошу вас и умоляю, афиняне, вот о чем: услышавши, что я защищаюсь теми же словами[3], какими привык говорить и на площади у меняльных лавок[4], где многие из вас слыхали меня, и в других местах, не удив- **d**

* Все подзаголовки в диалогах представляют собой издательские добавления к тексту Платона.

ляйтесь и не поднимайте из-за этого шума. Дело обстоит так: я теперь в первый раз привлечен к суду, а мне уже исполнилось семьдесят лет [5], и в здешнем языке я несведущ, словно чужеземец. Ведь вы извинили бы меня, если **18**
бы я был в самом деле чужеземцем и говорил бы на том языке и тем складом речи, к которым привык с детства, — точно так же и теперь я, по-моему, вправе просить у вас позволения говорить по моему обычаю — хорош ли он или нехорош — и еще прошу обращать внимание только на то, правду ли я говорю или нет; в этом ведь достоинство судьи, долг же оратора — говорить правду.

Два рода обвинителей

И вот правильно будет, афиняне, если сперва я буду защищаться против прежних ложных обвинений и против первых моих обвинителей[6], а уж потом против теперешних обвинений и теперешних обвинителей. Меня многие обви- **b**
няли перед вами и раньше, много уже лет, и все-таки ничего истинного они не сказали; их-то я опасаюсь больше, чем Анита с его сообщниками, хотя и эти тоже страшны. Но те страшнее, афиняне! Они восстанавливали против меня очень многих из вас, когда вы были еще детьми, и внушали вам против меня обвинение, в котором не было ни слова правды: будто бы есть некто Сократ, человек мудрый[7], который испытует и исследует все, что над землею, и все, **c**
что под землею[8], и выдает ложь за правду. Вот эти-то люди, афиняне, пустившие такую молву, — самые страшные мои обвинители, потому что слушающие их думают, будто тот, кто исследует подобные вещи, и богов не признает. Кроме того, обвинителей этих много, и обвиняют они уже давно, да и говорили они с вами тогда, когда по возрасту вы всему могли поверить, ибо некоторые из вас были еще детьми или подростками, и обвиняли они заочно: оправдываться было некому. Но всего нелепее то, что и по имени-то **d**
их никак не узнаешь и не назовешь, разве вот только случится среди них какой-нибудь сочинитель комедий[9]. Ну а все те, которые восстанавливали вас против меня по зависти и по злобе или потому, что сами поверили наветам, а

затем стали убеждать других, — они совершенно недосягаемы, их нельзя вызвать сюда, на суд, нельзя никого из них опровергнуть, и приходится попросту сражаться с тенями: **e**
защищаться и опровергать, когда никто не возражает. Поэтому признайте и вы, что у меня, как я сказал, два рода обвинителей: одни обвинили меня теперь, а другие давно — о них я только что упомянул, — и согласитесь, что сперва я должен защищаться против первых: ведь вы слыхали их обвинения и раньше, и притом много чаще, чем нынешних обвинителей.

Критика прежних обвинителей

Стало быть, афиняне, мне следует **19**
защищаться и постараться в малое время опровергнуть клевету, которая уже много времени держится среди вас. Желал бы я, чтобы это осуществилось на благо и вам и мне, — чего же еще я могу достичь своей защитой? Только я думаю, что это трудно, и для меня вовсе не тайна, каково это дело. Пусть оно идет, впрочем, как угодно богу[10], а закону следует повиноваться — приходится оправдываться.

Разберем же с самого начала, в чем состоит обвинение, от которого пошла обо мне дурная молва, полагаясь на ко- **b**
торую Мелет и подал на меня жалобу. Ну, хорошо. В каких именно выражениях клеветали на меня клеветники? Следует привести их обвинение, словно присягу действительных обвинителей: «Сократ преступает закон и попусту усердствует, испытуя то, что под землею, и то, что в небесах, выдавая ложь за правду и других научая тому же». Вот в каком роде это обвинение. Вы и сами все видели в комедии **c**
Аристофана[11], как какой-то Сократ болтается там в корзинке и говорит, что он гуляет по воздуху; и еще он мелет там много разного вздору, в котором я ничего не смыслю. Говорю я это не в укор подобной науке и тому, кто достиг мудрости в подобных вещах, — недоставало, чтобы Мелет **d**
привлек меня к суду еще и за это! — ведь это, афиняне, нисколько меня не касается. В свидетели я могу привести очень многих из вас самих и требую, чтобы это дело обсудили между собою все, кто когда-либо слышал мои беседы, —

ведь среди вас много таких. Спросите друг у друга, слыхал ли кто из вас когда-нибудь, чтобы я хоть что-то говорил о подобных вещах, и тогда вы узнаете, что столь же несправедливо и все остальное, что обо мне говорят.

Но ничего такого не было, а если вы слышали от кого-нибудь, будто я берусь воспитывать людей и зарабатываю этим деньги[12], так это тоже неправда, хотя, по-моему, это дело хорошее, если кто способен воспитывать людей, как, например, леонтиец Горгий, кеосец Продик, элидец Гиппий[13]. Все они, афиняне, разъезжают по городам и убеждают юношей — хотя те могут даром пользоваться наставлениями любого из своих сограждан — бросить своих учителей и поступить к ним в ученики, принося им и деньги, и благодарность. Есть здесь и другой мудрец, приехавший, как я узнал, с Пароса[14]. Встретился мне как-то человек, который переплатил софистам денег больше, чем все остальные, вместе взятые, — Каллий, сын Гиппоника[15]; я и спросил его, — а у него двое сыновей:

— Каллий! Если бы твои сыновья были жеребята или бычки и нам предстояло бы нанять для них опытного человека, который сделал бы их еще лучше, усовершенствовав присущие им добрые качества, то это был бы какой-нибудь наездник или земледелец; ну а теперь, раз они люди, кого ты думаешь взять для них в воспитатели? Кто знаток подобной добродетели, человеческой или гражданской? Полагаю, ты об этом подумал, раз у тебя сыновья. Есть ли такой человек или нет?

— Конечно, есть.

— Кто же это? Откуда он и сколько берет за обучение?

— Это Эвен, — отвечал Каллий, — он с Пароса, а берет по пяти мин[16], Сократ.

И подумал я, как счастлив этот Эвен, если он в самом деле обладает таким искусством и так недорого берет за обучение. Я бы сам чванился и гордился, если бы был искусен в этом деле; только ведь я не искусен, афиняне!

Может быть, кто-нибудь из вас возразит: «Однако, Сократ, чем же ты занимаешься? Откуда на тебя эта клевета?

Наверное, если бы ты не занимался не тем, чем все люди, и не поступал бы иначе, чем большинство из нас, то и не возникло бы столько слухов и толков. Скажи нам, в чем тут дело, чтобы нам зря не выдумывать».

Вот это, мне кажется, правильно, и я постараюсь вам **d**
показать, что именно дало мне известность и навлекло на меня клевету. Слушайте же. Быть может, кому-нибудь из вас покажется, что я шучу, но будьте уверены, что я скажу вам всю правду.

Я, афиняне, приобрел эту известность лишь благодаря некоей мудрости. Какая же это такая мудрость? Та мудрость, что, вероятно, свойственна всякому человеку. Ею я, пожалуй, в самом деле обладаю, а те, о которых я сейчас **e**
говорил, видно, мудры какой-то особой мудростью, превосходящей человеческую, уж не знаю, как ее и назвать. Что до меня, то я ее не понимаю, а кто утверждает обратное, тот лжет и говорит это для того, чтобы оклеветать меня.

Прошу вас, не шумите, афиняне, даже если вам покажется, что я говорю несколько высокомерно. Не от себя буду я говорить, а сошлюсь на того, кто пользуется вашим доверием. В свидетели моей мудрости, если есть у меня какая-то мудрость, я приведу вам дельфийского бога[17]. Вы **21**
ведь знаете Херефонта[18] — он смолоду был моим другом и другом многих из вас, он разделял с вами изгнание и возвратился вместе с вами. И вы, конечно, знаете, каков был Херефонт, до чего он был неудержим во всем, что бы ни затевал. Прибыв однажды в Дельфы, осмелился он обратиться к оракулу с таким вопросом...

Я вам сказал: не шумите, афиняне!

... вот Херефонт и спросил, есть ли кто на свете мудрее меня, и Пифия[19] ответила ему, что никого нет мудрее. И хотя самого Херефонта уже нет в живых, но вот брат его[20], здесь присутствующий, засвидетельствует вам, что это так. **b**
Смотрите, ради чего я это говорю: ведь мое намерение — объяснить вам, откуда пошла клевета на меня.

Услыхав про это, стал я размышлять сам с собою таким образом: «Что хотел сказать бог и что он подразумевает?

Потому что я сам, конечно, нимало не считаю себя мудрым. Что же это он хочет сказать, говоря, что я мудрее всех? Ведь не лжет же он: не пристало ему это». Долго недоумевал я, что же бог хотел сказать, потом весьма неохотно прибегнул к такому способу решения: пошел я к одному из **c**
тех людей, которые слывут мудрыми, думая, что уж где-где, а тут я скорее всего опровергну прорицание, объявив оракулу: «Вот этот мудрее меня, а ты меня назвал самым мудрым». Но когда я присмотрелся к этому человеку, — называть его по имени нет никакой надобности, скажу только, что тот, наблюдая которого, я составил такое впечатление, был одним из государственных людей, афиняне, — так вот я, когда побеседовал с ним, решил, что этот человек только кажется мудрым и многим другим людям, и особенно са- **d**
мому себе, но на самом деле не мудр. Потом я попробовал показать ему, что он только мнит себя мудрым, а на самом деле этого нет. Из-за того-то и сам он, и многие из присутствовавших возненавидели меня. Уходя оттуда, я рассуждал сам с собою, что этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего хорошего и дельного не знаем, но он, не зная, воображает, будто что-то знает, а я если уж не знаю, то и не воображаю. На такую-то малость, думается мне, я буду мудрее, чем он, раз я коли ничего не знаю, то и не воображаю, будто знаю. Оттуда я пошел к **e**
другому, из тех, которые казались мудрее первого, и увидал то же самое: и здесь возненавидели меня и сам он, и многие другие. После стал я уже ходить подряд. Замечал я, что делаюсь ненавистным, огорчался и боялся этого, но в то же время мне казалось, что слова оракула необходимо ставить выше всего.

Чтобы понять смысл прорицания, надо было обойти всех, кто слывет знающим что-либо. И, клянусь собакой[21], афиняне, должен вам сказать правду, я вынес вот какое **22**
впечатление: те, что пользуются самой большой славой, показались мне, когда я исследовал дело по указанию бога, чуть ли не лишенными всякого разума, а другие, те, что считаются похуже, напротив, более им одаренными. Но

нужно мне рассказать вам о том, как я странствовал, точно я труд какой-то нес, и все только для того, чтобы убедиться в непреложности прорицания.

После государственных людей ходил я к поэтам — и к **b** трагическим, и к дифирамбическим, и ко всем прочим, — чтобы хоть тут уличить себя в том, что я невежественнее их. Брал я те из их творений, которые, как мне казалось, всего тщательнее ими обработаны, и спрашивал у них, что именно они хотели сказать, чтобы, кстати, научиться от них кое-чему. Стыдно мне, афиняне, сказать вам правду, а сказать все-таки следует. Одним словом, чуть ли не все там присутствовавшие лучше могли бы объяснить творчество этих поэтов, чем они сами. Таким образом, и о поэтах я узнал в короткое время, что не благодаря мудрости могут **c** они творить то, что творят, но благодаря некоей природной способности, как бы в исступлении, подобно гадателям и прорицателям; ведь и эти тоже говорят много хорошего, но совсем не знают того, о чем говорят[22]. Нечто подобное, как мне показалось, испытывают и поэты; в то же время я заметил, что из-за своего поэтического дарования они считают себя мудрейшими из людей и во всем прочем, а на деле это не так. Ушел я и от них, думая, что превосхожу их тем же самым, чем и государственных людей.

Наконец, пошел я к тем, кто занимается ручным тру- **d** дом. Я сознавал, что сам, попросту говоря, ничего не умею, зато был уверен, что уж среди них найду таких, кто знает много хорошего. Тут я не ошибся; в самом деле, они умели делать то, чего я не умел, и в этом были мудрее меня. Но, афиняне, мне показалось, что их промах был в том же, в чем и у поэтов; оттого что они были хорошими мастерами, каждый из них считал себя самым мудрым также и во всем прочем, даже в самых важных вопросах, и это заблуждение заслоняло собою ту мудрость, какая у них была; так что, желая оправдать слова оракула, я спрашивал се- **e** бя, что бы я для себя предпочел: оставаться ли таким, как есть, и не быть ни мудрым их мудростью, ни невежественным их невежеством, или же, как они, быть и мудрым, и

невежественным. И я отвечал самому себе и оракулу, что лучше уж мне оставаться как есть.

Из-за этой самой проверки, афиняне, с одной стороны, **23**
многие меня возненавидели так, что сильней и глубже и нельзя ненавидеть, отчего и возникло множество наветов, а с другой стороны, начали мне давать прозвание мудреца, потому что присутствовавшие каждый раз думали, будто если я доказываю, что кто-то в чем-то не мудр, то сам я в этом весьма мудр.

А в сущности, афиняне, мудрым-то оказывается бог, и своим изречением он желает сказать, что человеческая мудрость стоит немногого или вовсе даже ничего, и, кажется, при этом он не имеет в виду именно Сократа, а пользу- **b**
ется моим именем ради примера, все равно как если бы он сказал: «Из вас, люди, всего мудрее тот, кто подобно Сократу знает, что ничего поистине не стоит его мудрость».

Я и посейчас брожу повсюду — все выискиваю и допытываюсь по слову бога, нельзя ли мне признать мудрым кого-нибудь из граждан или чужеземцев; и всякий раз, как это мне не удается, я, чтобы подтвердить изречение бога, всем показываю, что этот человек не мудр. Вот чем я занимался, поэтому не было у меня досуга заняться каким- **c**
нибудь достойным упоминания делом, общественным или домашним; так и дошел я до крайней бедности[23] из-за служения богу.

Кроме, того, следующие за мною по собственному почину молодые люди, те, у кого вдоволь досуга, сыновья самых богатых граждан, рады бывают послушать, как я испытываю людей, и часто подражают мне сами, принимаясь испытывать других, и, я полагаю, они в избытке находят людей, которые думают, будто они что-то знают, а на деле знают мало или вовсе ничего. От этого те, кого они испы- **d**
тывают, сердятся не на самих себя, а на меня и говорят, что есть какой-то Сократ, негоднейший человек, который портит молодежь. А когда их спросят, что же он делает и чему он учит, то они не знают, что сказать, и, чтобы скрыть свое затруднение, говорят о том, что вообще принято говорить

обо всех, кто философствует: и что, мол, «[ищут] в небесах и под землею», и что «богов не признают», и «ложь выдают за правду». А правду им не очень-то хочется сказать, я думаю, потому, что тогда обнаружилось бы, что они только прикидываются, будто что-то знают, а на деле ничего не знают. А так как они, по-моему, честолюбивы, сильны, многочисленны и говорят обо мне упорно и убедительно, то давно уже прожужжали вам уши клеветой на меня. **e**

Вот почему накинулись на меня и Мелет, и Анит, и Ликон; Мелет негодует на меня из-за поэтов, Анит — из-за ре- **24**
месленников, а Ликон — из-за ораторов. Так что я удивился бы, как говорил вначале, если бы оказался в силах опровергнуть перед вами в такое короткое время эту разросшуюся клевету.

Вот вам, афиняне, правда, как она есть, и говорю я вам ее без утайки, не умалчивая ни о важном, ни о пустяках. Хотя я почти уверен, что тем самым я вызываю ненависть, но как раз это и служит доказательством, что я говорю правду, и что в этом-то и состоит клевета на меня, и именно **b**
таковы ее причины. И когда бы вы ни стали расследовать мое дело, теперь или потом, всегда вы найдете, что это так.

Критика новых обвинителей

Что касается первых моих обвинителей, этой моей защиты будет для вас достаточно; а теперь я постараюсь защитить себя от Мелета, человека хорошего и любящего наш город[24], как он уверяет, и от остальных обвинителей. Они совсем не то, что прежние наши обвинители, поэтому вспомним, в чем состоит их обвинение, выставленное под присягой. Оно гласит примерно так: «Сократ преступает законы тем, что портит молодежь, не признает богов, которых признает город, а признает знамения каких-то новых **c**
гениев». Таково обвинение[25]. Рассмотрим же это обвинение по порядку.

Там говорится, что я преступно порчу молодежь, а я, афиняне, утверждаю, что преступно действует Мелет, потому что он шутит серьезными вещами и легкомысленно вызывает людей в суд, делая вид, что он заботится и печа-

лится о вещах, до которых ему никогда не было никакого дела; а что это так, я постараюсь показать и вам.

Подойди сюда, Мелет, и скажи[26]: не правда ли, ты счи- **d**
таешь очень важным, чтобы молодые люди становились все лучше и лучше?

— Конечно.

— В таком случае скажи ты всем здесь присутствующим, кто делает их лучше? Очевидно, ты знаешь, коли заботишься об этом. Развратителя ты нашел, как ты говоришь: ты вытребовал меня на суд и обвиняешь; а назовика теперь того, кто делает их лучше, напомни им, кто это. Вот видишь, Мелет, ты молчишь и не знаешь, что сказать. И тебе не стыдно? И это, по-твоему, недостаточное доказательство моих слов, что тебе нет до этого никакого дела? Однако, добрый человек, говори же: кто делает их лучше?

— Законы.

— Да не об этом я спрашиваю, любезнейший, а кто эти **e**
люди: ведь они прежде всего и их знают, эти законы.

— А вот они, Сократ, — судьи.

— Что ты говоришь, Мелет! Вот эти самые люди способны воспитывать юношей и делать их лучше?

— Как нельзя более.

— Все? Или одни из них способны, а другие — нет?

— Все.

— Хорошо же ты говоришь, клянусь Герой[27], и какое изобилие людей, полезных для других! Ну а вот эти, кто нас сейчас слушает, они делают юношей лучше или нет?

— И они тоже. **25**

— А члены Совета?

— Да, и члены Совета[27a].

— Но в таком случае, Мелет, уж не портят ли юношей те, что участвуют в Народном собрании? Или и те тоже, все до единого, делают их лучше?

— И те тоже.

— По-видимому, значит, кроме меня, все афиняне делают их безупречными, только я один порчу. Ты это хочешь сказать?

— Как раз это самое.

— Большое же ты мне, однако, приписываешь несча- b
стье. Но ответь-ка мне: по-твоему, так же бывает и с конями — все делают их лучше, а портит кто-нибудь один? Или же совсем напротив, сделать их лучше способен кто-нибудь один или очень немногие, именно наездники, а все прочие, когда имеют дело с конями и пользуются ими, только портят их? Не бывает ли, Мелет, точно так же не только с конями, но и со всеми другими животными? Конечно, это так, согласны ли ты и Анит с этим или не согласны: потому что было бы удивительное счастье для юношей, если бы их портил только один, остальные же приносили бы им пользу. Впрочем, Мелет, ты достаточно показал, что ни- c
когда не заботился о юношах, и ясно обнаруживаешь свое небрежение; тебе нет никакого дела до того, из-за чего ты вытребовал меня на суд.

Еще вот что, Мелет, скажи нам, ради Зевса: лучше ли жить среди честных граждан или дурных? Отвечай, дружище! Ведь это совсем не трудный вопрос. Не причиняют ли дурные люди зло тем, кто постоянно вблизи них, а хорошие не приносят ли благо?

— Конечно.

— Так найдется ли кто-нибудь, кто предпочел бы, чтобы окружающие вредили ему, а не приносили пользу? Отвечай, добрый человек: ведь и закон предписывает отвечать. d
Неужто кто-нибудь желает, чтобы ему вредили?

— Конечно, нет.

— Ну вот. А привел ты меня сюда как человека, который портит и ухудшает юношей умышленно или неумышленно?

— Умышленно.

— Как же это так, Мелет? Ты, такой молодой, настолько мудрее меня, что тебе уже известно, что злые люди причи- e
няют тем, кто к ним всех ближе, какое-нибудь зло, а добрые — добро, между тем я, такой старый, до того невежествен, что не знаю даже, что если я кого-нибудь из окружающих сделаю негодяем, то мне придется опасаться, как бы он не сделал мне зла, — и вот такое огромное зло я творю

умышленно, как ты утверждаешь. В этом я тебе не поверю, Мелет; да и никто другой, я думаю, не поверит. Но **26**
или я не порчу, или если порчу, то неумышленно; таким образом, у тебя выходит ложь в обоих случаях. Если же я порчу неумышленно, то за такие неумышленные проступки следует по закону не вызывать сюда, а частным образом наставлять и увещевать. Ведь ясно, что, уразумевши все, я перестану делать то, что делаю неумышленно. Ты же меня избегал, не хотел научить и вызвал сюда, куда по закону следует приводить тех, кто нуждается в наказании, а не в поучении. Уже из этого ясно, афиняне, что Мелету, как я **b**
говорил, никогда не было до этих вещей никакого дела.

Все-таки ты нам скажи, Мелет, каким образом, по-твоему, порчу я молодежь? Очевидно, судя по доносу, который ты на меня подал, потому, что я учу не признавать богов, которых признает город, и признавать другие, новые божества? Не это ли ты хотел сказать, говоря, что я порчу своим учением?

— Вот именно это.

— Так ради них, Мелет, ради этих богов, о которых те- **c**
перь идет речь, скажи еще яснее и для меня, и для этих вот людей. Ведь я не могу понять, что ты хочешь сказать: то ли я учу признавать неких богов, а следовательно, и сам признаю существование богов, так что я не совсем безбожник и не в этом мое преступление, а только в том, что я учу признавать не тех богов, которых признает город, но других, и в том-то ты меня и обвиняешь, что я признаю других богов; то ли, по твоим словам, я вообще не признаю богов, и не только сам не признаю, но и других этому научаю.

— Вот именно, я и говорю, что ты вообще не признаешь богов.

— Удивительный ты человек, Мелет! Зачем ты это го- **d**
воришь? Значит, я не признаю богами ни Солнце, ни Луну, как признают прочие люди?

— Право же, так, судьи, потому что он утверждает, что Солнце — камень, а Луна — земля.

— Анаксагора[28], стало быть, ты обвиняешь, друг мой

Мелет, и так презираешь судей и считаешь их столь безграмотными, что думаешь, будто им неизвестно, что книги Анаксагора из Клазомен переполнены такими утверждениями? А молодые люди, оказывается, узнают это от меня, **e**
когда могут узнать то же самое, заплативши в орхестре самое большее драхму[29], и потом осмеять Сократа, если он станет приписывать себе эти мысли, к тому же еще столь нелепые! Но скажи, ради Зевса, так-таки я, по-твоему, и считаю, что нет никакого бога?

— Клянусь Зевсом, никакого.

— Это невероятно, Мелет, да мне кажется, ты и сам этому не веришь. По-моему, афиняне, он — большой наглец и озорник и подал на меня эту жалобу просто по наглости и невоздержности, да еще по молодости лет. Похоже, что он **27**
пробовал сочинить загадку: «Заметит ли Сократ, наш мудрец, что я шучу и противоречу сам себе, или мне удастся провести и его, и прочих слушателей?» Потому что, мне кажется, в своем доносе он сам себе противоречит, все равно как если бы он сказал: «Сократ нарушает закон тем, что не признает богов, а признает богов». Ведь это же шутка!

Посмотрите вместе со мной, афиняне, так ли он это говорит, как мне кажется. Ты, Мелет, отвечай нам, а вы **b**
помните, о чем я вас просил вначале, — не шуметь, если я буду говорить по-своему.

Есть ли, Мелет, на свете такой человек, который дела людские признавал бы, а людей не признавал? Только пусть он отвечает, афиняне, а не шумит по всякому поводу. Есть ли на свете кто-нибудь, кто бы коней не признавал, а верховую езду признавал? Или флейтистов бы не признавал, а игру на флейте признавал? Не существует такого, Мелет, превосходнейший человек! Если ты не желаешь отвечать, то я скажу это тебе и всем присутствующим. Но **c**
ответь хоть вот на что: бывает ли, чтобы кто-нибудь признавал знамения гениев [29a], а самих гениев не признавал?

— Нет, не бывает.

— Наконец-то! Как это хорошо, что афиняне тебя заставили отвечать! Итак, ты утверждаешь, что знамения гени-

ев я признаю и других учу узнавать их, все равно — новые ли они или древние; значит, по твоим словам, я знамения гениев признаю, и в своей жалобе ты подтвердил это клятвою. Если же я признаю знамения гениев, то мне уж никак нельзя не признавать их самих. Разве не так? Конечно, так. Полагаю, что ты согласен, раз не отвечаешь. А не считаем **d** мы гениев либо богами, либо детьми богов? Да или нет?

— Конечно, считаем.

— Итак, если гениев я признаю, с чем ты согласен, а гении — это некие боги, то и выходит так, как я сказал: ты шутишь и предлагаешь загадку, утверждая, что я не признаю богов и в то же время признаю их, потому что гениев-то я признаю. С другой стороны, если гении — это как бы побочные дети богов, от нимф или от кого-нибудь еще, как гласят предания, то какой же человек, признавая детей богов, не будет признавать самих богов? Это было **e** бы так же нелепо, как если бы кто-нибудь признавал, что существуют мулы — потомство лошадей и ослов, а что существуют лошади и ослы — не признавал бы. Нет, Мелет, не может быть, чтобы ты подал это обвинение иначе как желая испытать нас, или же ты уже просто не знал, в каком бы действительном преступлении меня обвинить... Но уверить людей, у которых есть хоть немного ума, в том, будто возможно признавать знамения гениев и богов и вместе с тем не признавать ни гениев, ни богов, ни героев, — это тебе никак не удастся.

Впрочем, афиняне, что я не виновен в том, в чем меня **28** обвиняет Мелет, это, пожалуй, не требует дальнейших доказательств — довольно будет сказанного. А что у многих возникло против меня сильное ожесточение, о чем я и говорил вначале, это, будьте уверены, истинная правда. И если что погубит меня, так именно это: не Мелет и не Анит, а клевета и недоброжелательство многих — то, что погубило **b** уже немало честных людей и, думаю, еще погубит. Рассчитывать, что дело на мне остановится, нет никаких оснований.

Сократ о самом себе

Но пожалуй, кто-нибудь скажет: «Не стыдно ли было тебе, Сократ, заниматься таким делом, которое грозит тебе теперь смертью?»

На это я по справедливости могу возразить: «Нехорошо ты это говоришь, друг мой, будто человеку, который приносит хотя бы маленькую пользу, следует принимать в расчет жизнь или смерть, а не смотреть во всяком деле только на то, делает ли он что-то справедливое или несправедливое, что-то достойное доброго человека или злого. Плохими, по **c** твоему рассуждению, окажутся все те полубоги, что пали под Троей, в том числе и сын Фетиды. Он из страха сделать что-нибудь постыдное до того презирал опасность, что, когда мать его, богиня, видя, что он стремится убить Гектора, сказала ему, помнится, так: «Дитя мое, если ты отомстишь за убийство друга твоего Патрокла и убьешь Гектора, то сам умрешь: “Скоро за сыном Приама конец и тебе уготован”», — то он, услыхав это, не посмотрел на смерть и опасность — он гораздо больше страшился жить трусом, не отомстив за друзей. «Умереть бы, — сказал он, — **d** мне тотчас же, покарав обидчика, только бы не оставаться еще здесь, у кораблей дуговидных, посмешищем для народа и бременем для земли» [30]. Неужели ты думаешь, что он остерегался смерти и опасности?»

Поистине, афиняне, дело обстоит так: где кто занял место в строю, находя его самым лучшим для себя, или где кого поставил начальник, тот там, по моему мнению, и должен оставаться, несмотря на опасность, пренебрегая и смертью, и всем, кроме позора. А если бы после того, как меня ставили в строй начальники, выбранные вами, чтобы распоряжаться мной, — так было под Потидеей, под Амфиполем и под Делием[31],— и после того как я подобно любому другому оставался в строю, куда они меня поставили, и **e** подвергался смертельной опасности, — если бы теперь, когда меня бог поставил в строй, обязав, как я полагаю, жить, занимаясь философией и испытуя самого себя и людей, я **29** бы вдруг испугался смерти или еще чего-нибудь и покинул

строй, это был бы ужасный проступок. И за этот проступок меня в самом деле можно было бы по справедливости привлечь к суду и обвинить в том, что я не признаю богов, так как не слушаюсь прорицаний, боюсь смерти и воображаю себя мудрецом, не будучи мудрым. Ведь бояться смерти, афиняне, — это не что иное, как приписывать себе мудрость, которой не обладаешь, то есть возомнить, будто знаешь то, чего не знаешь. Ведь никто не знает ни того, что такое смерть, ни даже того, не есть ли она для человека величайшее из благ, между тем ее боятся, словно знают **b** наверное, что она — величайшее из зол. Но не самое ли позорное невежество — воображать, будто знаешь то, чего не знаешь? Я, афиняне, этим, пожалуй, и отличаюсь от большинства людей, и если я кому и кажусь мудрее других, то разве только тем, что, недостаточно зная об Аиде [32], я так и считаю, что не знаю. А что нарушать закон и не повиноваться тому, кто лучше меня, будь то бог или человек, нехорошо и постыдно, это я знаю. Поэтому неизвестного, которое может оказаться и благом, я никогда не стану бо- **c** яться и избегать больше, чем того, что заведомо есть зло.

Даже если бы вы меня теперь отпустили, не послушав Анита, который говорил, что мне с самого начала не следовало приходить сюда, а уж раз я пришел, то нельзя не казнить меня, и внушал вам, что если я избегну наказания, то сыновья ваши, занимаясь тем, чему учит Сократ, испортятся уже вконец все до единого, — даже если бы вы сказали мне: «На этот раз, Сократ, мы не послушаемся Анита и отпустим тебя, с тем, однако, чтобы ты больше уже не занимался этими исследованиями и оставил философию, а **d** если еще раз будешь в этом уличен, то должен будешь умереть», — так вот, повторяю, если бы вы меня отпустили на этом условии, то я бы вам сказал:

«Я вам предан, афиняне, и люблю вас, но слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока я дышу и остаюсь в силах, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю: “Ты, лучший из людей, раз ты

афинянин, гражданин величайшего города, больше всех **e**
прославленного мудростью и могуществом, не стыдно ли
тебе заботиться о деньгах, чтобы их у тебя было как мож-
но больше, о славе и о почестях, а о разуме, об истине и о
душе своей не заботиться и не помышлять, чтобы она бы-
ла как можно лучше?" И если кто из вас станет спорить и
утверждать, что он заботится, то я не отстану и не уйду
от него тотчас же, а буду его расспрашивать, испытывать, **30**
уличать, и, если мне покажется, что в нем нет добродетели,
а он только говорит, что она есть, я буду попрекать его за
то, что он самое дорогое ни во что не ценит, а плохое ценит
дороже всего. Так я буду поступать со всяким, кого только
встречу, с молодым и старым, с чужеземцами и с вами —
с вами особенно, жители Афин, потому что вы мне ближе
по крови. Могу вас уверить, что так велит бог, и я думаю,
что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое
служение богу. Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю **b**
каждого из вас, и молодого, и старого, заботиться прежде
и сильнее всего не о теле и не о деньгах, но о душе, что-
бы она была как можно лучше: я говорю, что не от денег
рождается добродетель, а от добродетели бывают у людей
и деньги, и все прочие блага как в частной жизни, так и
в общественной. Если такими речами я порчу юношей, то
это, конечно, вредно. А кто утверждает, что я говорю не
это, но что-нибудь другое, тот говорит ложь. Вот почему я
могу вам сказать: "Афиняне, послушаетесь вы Анита или
нет, отпустите меня или нет, но поступать иначе я не буду,
даже если бы мне предстояло умирать много раз"». **c**

Не шумите, афиняне, исполните мою просьбу: не шу-
меть, что бы я ни сказал, а слушать; я думаю, вам будет
полезно послушать меня. Я намерен сказать вам и еще кое-
что, от чего вы, пожалуй, подымете крик, только вы нико-
им образом этого не делайте.

Будьте уверены, что если вы меня, такого, каков я есть,
казните, то вы больше повредите самим себе, чем мне. Мне-
то ведь не будет никакого вреда ни от Мелета, ни от Ани-
та — да они и не могут мне повредить, потому что я не ду- **d**

маю, чтобы худшему было позволено вредить лучшему. Разумеется, он может убить, или изгнать, или обесчестить. Он или еще кто-нибудь, пожалуй, считают это большим злом, но я не считаю: по-моему, гораздо большее зло то, что он теперь делает, пытаясь несправедливо осудить человека на смерть. Таким образом, афиняне, я защищаюсь теперь вовсе не ради себя, как это может казаться, а ради вас, чтобы **e** вам, осудив меня на смерть, не лишиться дара, который вы получили от бога. Ведь если вы меня казните, вам нелегко будет найти еще такого человека, который попросту — хоть и смешно сказать — приставлен богом к нашему городу, как к коню, большому и благородному, но обленившемуся от тучности и нуждающемуся в том, чтобы его подгонял какой-нибудь овод. Вот, по-моему, бог и послал меня **31** в этот город, чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас будил, уговаривал, упрекал непрестанно. Другого такого вам нелегко будет найти, афиняне, а меня вы можете сохранить, если мне поверите. Но очень может статься, что вы, рассердившись, как люди, внезапно разбуженные от сна, прихлопнете меня и с легкостью убьете, послушавшись Анита. Тогда вы всю остальную вашу жизнь проведете в спячке, если только бог, заботясь о вас, не пошлет вам еще кого-нибудь. А что я действительно таков, каким меня дал этому городу бог, вы можете усмотреть вот из чего: на **b** кого из людей это похоже — забросить все свои собственные дела и столько уж лет терпеть домашние неурядицы, а вашими делами заниматься всегда, подходя к каждому по-особому, как отец или старший брат, и убеждая заботиться о добродетели? И если бы я при этом пользовался чем-нибудь и получал бы плату за свои наставления, тогда бы еще был у меня какой-то расчет, но вы теперь сами видите, что **c** мои обвинители, которые так бесстыдно обвиняли меня во всем прочем, тут по крайней мере оказались неспособными к бесстыдству и не представили свидетеля, что я когда-либо получал или требовал какую-нибудь плату. Я могу представить достаточного, я полагаю, свидетеля того, что говорю правду, — мою бедность.

Может в таком случае показаться странным, что я даю советы лишь частным образом, обходя всех и во все вмешиваясь, а выступать всенародно перед вами в собраниях **d**
и давать советы городу не решаюсь. Причина здесь в том, о чем вы часто и повсюду от меня слышали: со мною приключается нечто божественное или чудесное, над чем Мелет и посмеялся в своем доносе. Началось у меня это с детства: возникает какой-то голос[33], который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет. Вот этот-то голос и возбраняет мне заниматься государственными делами. И помоему, прекрасно делает, что возбраняет. Будьте уверены, афиняне, что если бы я попытался заняться государственными делами, то уже давно бы погиб и не принес бы пользы **e**
ни себе, ни вам. И вы на меня не сердитесь за то, что я вам скажу правду: нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно противиться вам или какому- **32**
нибудь другому большинству и хотел бы предотвратить все то множество несправедливостей и беззаконий, которые совершаются в государстве. Нет, кто в самом деле ратует за справедливость, тот, если ему суждено уцелеть хоть на малое время, должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен. Доказательства этому я вам представлю самые веские — не рассуждения, а то, что вы дороже цените, — дела. Итак, выслушайте, что со мной случилось, и тогда вы убедитесь, что даже под страхом смерти я никому не могу уступить вопреки справедливости, а не уступая, могу от этого погибнуть.

То, что я вам расскажу, тяжело и скучно слушать, за- **b**
то это истинная правда. Никогда, афиняне, не занимал я в городе никакой другой должности, но в Совете[34] я был. И пришла нашей филе, Антиохиде, очередь заседать, в то время когда мы желали судить сразу всех десятерых стратегов, которые не подобрали тела погибших в морском сражении[35], — судить незаконно, как вы все признали это впоследствии. Тогда я, единственный из пританов не желал допустить нарушения закона и голосовал против. Ко-

гда ораторы готовы были обвинить меня и отдать под стражу, да и вы сами этого требовали и кричали, я думал о том, что мне скорее следует, несмотря на опасность, стоять на стороне закона и справедливости, чем из страха перед **c** тюрьмой или смертью быть заодно с вами, так как ваше решение несправедливо. Это было еще тогда, когда город управлялся народом, а когда наступило время олигархии, то и Тридцать тиранов в свою очередь призвали меня и еще четверых граждан в Тол и велели нам привезти с Саламина саламинца Леонта [36], чтобы казнить его. Многое в этом роде приказывали они и другим, желая увеличить число виновных. Только и на этот раз опять я доказал не словами, **d** а делом, что мне смерть, попросту говоря, нипочем, а вот воздерживаться от всего несправедливого и нечестивого — это для меня все. Как ни сильно было это правительство, а меня оно не испугало настолько, чтобы заставить совершить несправедливость. Когда вышли мы из Тола, четверо из нас отправились на Саламин и привезли Леонта, а я отправился к себе домой. Возможно, меня бы за это казнили, если бы то правительство не пало в скором времени. И все- **e** му этому у вас найдется много свидетелей.

Неужели я, по-вашему, мог бы прожить столько лет, если бы вплотную занимался общественными делами, и притом так, как подобает порядочному человеку, — спешил бы на помощь справедливым и считал бы это самым важным, как оно и следует? Никоим образом, афиняне! Да и никому другому это невозможно. И все же я всю свою жизнь **33** оставался таким и в общественных делах, насколько я в них участвовал, и в частных; никогда и ни с кем я не соглашался вопреки справедливости — ни с теми, кого клеветники мои называют моими учениками[37], ни еще с кем-нибудь.

Да я и не был никогда ничьим учителем, а если кто, молодой или старый, желал меня слушать и наблюдать, как я делаю свое дело, то я никому никогда не препятствовал. И не то чтобы я, получая деньги, вел беседы, а не получая, не **b** вел, но одинаково, как богатому, так и бедному, позволяю я задавать мне вопросы, а если кто хочет, то и отвечать

мне и слушать, что я говорю. И если кто из них становится честнее или хуже, я по справедливости не могу за это держать ответ, потому что никого никогда не обещал учить и не учил. Если же кто утверждает, будто он когда-либо частным образом учился у меня или слышал от меня что-нибудь, чего бы не слыхали и все остальные, то, будьте уверены, он говорит неправду.

Но отчего же некоторым нравится подолгу проводить время со мною? Вы уже слыхали, афиняне, — я вам сказал **c** всю правду, — что им нравится слушать, как я испытываю тех, кто считает себя мудрым, хотя на самом деле не таков. Это ведь очень забавно. А делать это, повторяю, поручено мне богом и в прорицаниях, и в сновидениях, и вообще всеми способами, какими когда-либо еще обнаруживалось божественное предопределение и поручало что-либо исполнять человеку. Это не только верно, афиняне, но и легко **d** доказать: если одних юношей я порчу, а других уже испортил, то ведь те из них, которые уже состарились и узнали, что когда-то, во времена их молодости, я советовал им что-то дурное, должны были бы теперь прийти сюда с обвинениями, чтобы наказать меня. А если сами они не захотели, то кто-нибудь из их домашних — отцы, братья, другие родственники — вспомнили бы теперь об этом, если только их близкие потерпели от меня что дурное. Да, многие из **e** них в самом деле тут, как я вижу: вот, во-первых, Критон, мой сверстник и из одного со мною дема, отец вот этого Критобула; затем сфеттиец Лисаний, отец вот этого Эсхина; вот еще кефисиец Антифон, отец Эпигена; а вот те, чьи братья подолгу проводили время со мной, — Никострат, сын Феозотида и брат Феодота — самого Феодота уже нет в живых, так что он не мог умолить брата; а вот Парал, сын Демодока, которому Феаг приходился братом; а вот и **34** Адимант, сын Аристона, которому вот он, Платон, приходится братом, и Эантодор, брат вот этого Аполлодора[38]. Я могу назвать еще многих других, и Мелету в его речи всего нужнее было бы сослаться на кого-нибудь из них как на свидетеля; если тогда он забыл это сделать, пусть сделает

теперь, я не возражаю, — пусть скажет, если ему есть что сказать по этому поводу. Но вы убедитесь, афиняне, что, наоборот, все они будут готовы помочь мне, развратителю, **b** который причиняет зло их домашним, как утверждают Мелет и Анит. У самих испорченных мною, пожалуй, еще может быть расчет помочь мне, но у их родных, которые не испорчены, у людей уже пожилых, какое может быть другое основание помогать мне, кроме твердой и справедливой уверенности, что Мелет говорит ложь, а я говорю правду?

Но довольно об этом, афиняне! Вот, пожалуй, и все, что я могу так или иначе привести в свое оправдание. **c**

Возможно, кто-нибудь из вас рассердится, вспомнив, как сам он, когда судился в суде и не по такому важному делу, как мое, упрашивал и умолял судей с обильными слезами и, чтобы разжалобить их как можно больше, приводил сюда своих детей и множество других родных и друзей, а вот я ничего такого делать не намерен, хотя дело мое может, как я понимаю, принять опасный оборот. Быть может, подумав об этом, кто-нибудь из вас не захочет меня щадить и, рассердившись, подаст свой голос в сердцах. Если кто-нибудь из вас так настроен — я, конечно, не хо- **d** чу так думать, но если это так, то, по-моему, я правильно отвечу ему, сказав: «Есть и у меня, любезнейший, какая-никакая семья, тоже ведь и я, как говорится у Гомера [39], не от дуба и не от скалы родился, а от людей, так что есть и у меня семья, афиняне, есть сыновья, даже целых трое, один из них уже подросток, а двое малолетних, но тем не менее ни одного из них я не приведу сюда и не буду просить вас об оправдании».

Почему же, однако, не намерен я ничего этого делать? **e** Не из самомнения, афиняне, и не из презрения к вам. Боюсь ли я или не боюсь смерти, это мы сейчас оставим в покое, но для чести моей и вашей, для чести всего города, мне кажется, было бы некрасиво, если бы я стал делать что-либо подобное в мои годы и с тем именем[40], которое я ношу,— **35** заслуженно или незаслуженно, все равно. Принято все-таки думать, что Сократ отличается чем-то от большинства

людей, а если так стали бы себя вести те из вас, кто, по-
видимому, выделяется либо мудростью, либо мужеством,
либо еще какою-нибудь добродетелью, то это было бы по-
зорно. Мне не раз приходилось видеть, как люди, казалось
бы, почтенные, чуть только их привлекут к суду, проделы-
вают удивительные вещи, как будто — так они думают — им
предстоит испытать нечто ужасное, если они умрут, и как
будто они стали бы бессмертными, если бы вы их не каз-
нили. Мне кажется, что эти люди позорят наш город, так
что и какой-нибудь чужеземец может заподозрить, что у
афинян люди, выдающиеся своей добродетелью, которым **b**
они сами отдают предпочтение при выборе на государствен-
ные и прочие почетные должности, — эти самые люди ни-
чем не отличаются от женщин. Этого, афиняне, и вам, ко-
торых, как бы то ни было, считают людьми почтенными,
не следует делать и не следует допускать, чтобы это делали
мы, напротив, вам нужно ясно показывать, что вы гораздо
скорее осудите того, кто устраивает эти слезные представ-
ления и делает город смешным, чем того, кто ведет себя
спокойно.

Не говоря уже о чести, афиняне, мне кажется, что **c**
неправильно умолять судью и просьбами вызволять себя,
вместо того чтобы разъяснять дело и убеждать. Ведь су-
дья поставлен не для того, чтобы миловать по произволу,
но для того, чтобы творить суд по правде; и присягал он не
в том, что будет миловать кого захочет, но в том, что бу-
дет судить по законам. Поэтому и нам не следует приучать
вас нарушать присягу, и вам не следует к этому приучать-
ся, иначе мы можем с вами одинаково впасть в нечестье.
Не думайте, афиняне, будто я должен проделывать перед **d**
вами то, что я не считаю ни хорошим, ни правильным, ни
благочестивым, — да еще, клянусь Зевсом, проделывать те-
перь, когда вот он, Мелет, обвиняет меня в нечестье. Ясно,
что если бы я стал вас уговаривать и вынуждал бы своей
просьбой нарушить присягу, то научил бы вас думать, что
богов нет, и, вместо того чтобы защищаться, попросту сам
бы обвинил себя в том, что не почитаю богов. Но на деле

оно совсем иначе, я почитаю их, афиняне, больше, чем любой из моих обвинителей, и поручаю вам и богу рассудить меня так, как будет всего лучше и для меня, и для вас.

После признания Сократа виновным [41]

Многое, афиняне, не позволяет мне возмущаться тем, **e**
что сейчас произошло, — тем, что вы меня осудили, — да **36**
для меня это и не было неожиданностью. Гораздо более удивляет меня число голосов на той и на другой стороне. Я не думал, что перевес голосов будет так мал, и полагал, что он будет куда больше. Теперь же, оказывается, выпади тридцать камешков не на эту, а на другую сторону, и я был бы оправдан. От Мелета, по-моему, я и теперь отделался, и не только отделался: ведь очевидно для всякого, что если бы Анит и Ликон не выступили против меня со своими обвинениями, то Мелет был бы принужден уплатить тысячу **b**
драхм, не получив пятой части голосов[42].

Этот человек требует для меня смерти. Пусть так. А что, афиняне, назначил бы я себе сам? Очевидно, то, чего заслуживаю. Так что же именно? Что по заслугам надо сделать со мной, или какой штраф должен я уплатить за то, что я сознательно всю свою жизнь не давал себе покоя и пренебрег всем тем, о чем заботится большинство, — корыстью, домашними делами, военными чинами, речами в Народном собрании, участием в управлении, в заговорах, в **c**
восстаниях, какие бывают в нашем городе, — ибо считал себя, право же, слишком порядочным, чтобы уцелеть, участвуя во всем этом; за то, что не шел туда, где я не мог принести никакой пользы ни вам ни себе, а шел туда, где частным образом мог оказать всякому величайшее, как я утверждаю, благодеяние, стараясь убедить каждого из вас не заботиться о своих делах раньше и больше, чем о себе самом и о том, чтобы самому стать как можно лучше и разумнее, и не печься о городских делах раньше, чем о самом городе, и таким же образом помышлять и обо всем прочем.

Итак, чего же я заслуживаю за то, что я такой? Чего-ни- **d**
будь хорошего, афиняне, если уж в самом деле воздавать
по заслугам, и притом такого, что мне пришлось бы кстати.
Что же кстати человеку заслуженному, но бедному, кото-
рый нуждается в досуге для вашего же назидания? Для
подобного человека, афиняне, нет ничего более подходяще-
го, как обед в Пританее! Ему это подобает гораздо больше,
чем тому из вас, кто одерживает победу на Олимпийских
играх[43] в скачках или в состязаниях колесниц, двуконных **e**
и четвероконных; ведь он дает вам мнимое счастье, а я —
подлинное, он не нуждается в пропитании, а я нуждаюсь.
Итак, если я должен по справедливости оценить мои заслу-
ги, то вот к чему я присуждаю себя — к обеду в Пританее. **37**

Может быть, вам и это покажется высокомерным, как
то, что я говорил о воплях и мольбах; но это не так, афи-
няне, а скорее дело вот в чем: я убежден, что ни одного
человека не обижаю умышленно, но убедить в этом вас я
не могу, потому что мы мало времени беседовали друг с
другом. Мне думается, вы бы убедились, если бы у вас, **b**
как у других людей[44], существовал закон решать вопрос
о смертной казни в течение нескольких дней, а не одного;
сейчас не так-то легко за короткое время опровергнуть тя-
желую клевету. Так вот, убежденный в том, что не обижаю
никого, я ни в коем случае не стану обижать и самого се-
бя, наговаривать на себя, будто я заслуживаю чего-нибудь
нехорошего, и назначать себе наказание. С какой стати? Из
страха подвергнуться тому, чего требует для меня Мелет и
о чем, повторяю, я не ведаю, благо это или зло? И вместо **c**
этого я выберу и назначу себе наказанием что-нибудь та-
кое, о чем я знаю наверное, что это зло? Не тюремное ли
заключение? Но ради чего стал бы я жить в тюрьме ра-
бом Одиннадцати[45], каждый раз избираемых заново? Или
денежную пеню, с тем чтобы быть в заключении, пока не
уплачу? Но для меня это то же, что вечное заточение, по-
тому что мне не из чего уплатить. Не присудить ли себя
к изгнанию? К этому вы меня, пожалуй, охотно присуди-
те. Сильно бы, однако, должен был я цепляться за жизнь, **d**

афиняне, чтобы растеряться настолько и не сообразить вот чего: вы, собственные мои сограждане, не были в состоянии вынести мои беседы и рассуждения, они оказались для вас столь тяжелыми и невыносимыми, что вы ищете теперь, как бы от них отделаться; так неужели другие легко их вынесут? Никоим образом, афиняне. И хороша же в таком случае была бы моя жизнь — уйти в изгнание на старости лет и жить, скитаясь из города в город, причем отовсюду меня бы изгоняли! Я ведь отлично знаю, что, куда бы я ни пришел, молодые люди везде меня будут слушать так же, как и здесь; и если я буду их прогонять, то они сами меня **e**
изгонят, подговорив старших, а если я не буду их прогонять, то их отцы и родственники изгонят меня из-за них.

Пожалуй, кто-нибудь скажет: «Но разве, Сократ, уйдя от нас, ты не был бы способен жить спокойно и в молчании?»

Вот в этом-то всего труднее убедить некоторых из вас. Ведь если я скажу, что это значит не повиноваться богу, а не повинуясь богу, нельзя быть спокойным, то вы не поверите мне и подумаете, что я притворяюсь; с другой стороны, если я скажу, что величайшее благо для человека — это **38**
каждодневно беседовать о добродетели и обо всем прочем, о чем я с вами беседую, испытывая и себя, и других, а без такого испытания и жизнь не в жизнь для человека[46], — если это я вам скажу, то вы поверите мне еще меньше. Между тем это так, афиняне, как я утверждаю, но убедить вас в этом нелегко.

К тому же я и не привык считать, будто я заслужи- **b**
ваю чего-то плохого. Будь у меня деньги, я присудил бы себя к уплате штрафа, сколько полагается; в этом для меня не было бы никакого ущерба; но ведь их нет, разве что вы мне назначите уплатить столько, сколько я могу. Пожалуй, я мог бы уплатить вам мину серебра — столько я и назначаю. Но Платон, присутствующий здесь, афиняне, да и Критон, Критобул, Аполлодор — все они велят мне назначить тридцать мин[47], а поручительство берут на себя. Итак, я столько и назначаю, а поручители в уплате денег **c**

будут у вас надежные.

После смертного приговора

Из-за малого срока, который мне осталось жить, афиняне, теперь пойдет о вас дурная слава, и люди, склонные поносить наш город, будут винить вас в том, что вы лишили жизни Сократа, человека мудрого, — ведь те, кто склонны вас упрекать, будут утверждать, что я мудрец, хотя это и не так. Вот если бы вы немного подождали, тогда бы это случилось для вас само собою: вы видите мой возраст, я уже глубокий старик, и моя смерть близка. Это я говорю **d** не всем вам, а тем, которые осудили меня на смерть. А еще вот что хочу я сказать этим самым людям: 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 дерзо- **e** сти и бесстыдства и желания говорить вам то, что вам всего приятнее было бы слышать: чтобы я оплакивал себя, горевал — словом, делал и говорил многое, что вы привыкли слышать от других, но что недостойно меня, как я утверждаю. Однако и тогда, когда мне угрожала опасность, не находил я нужным прибегать к тому, что подобает лишь рабу, и теперь не раскаиваюсь в том, что защищался таким образом [48]. Я скорее предпочитаю умереть после такой защиты, чем оставаться в живых, защищавшись иначе. Потому что ни на суде, ни на войне ни мне, ни кому- **39** либо другому не следует избегать смерти любыми способами без разбора. И в сражениях часто бывает очевидно, что от смерти можно уйти, бросив оружие или обратившись с мольбой к преследователям; много есть и других уловок, чтобы избегнуть смерти в опасных случаях, — надо только, чтобы человек решился делать и говорить все что угодно.

Избегнуть смерти нетрудно, афиняне, а вот что гораздо

труднее — это избегнуть испорченности: она настигает стре- **b**
мительней смерти. И вот меня, человека медлительного и старого, догнала та, что настигает не так стремительно, а моих обвинителей, людей сильных и проворных, — та, что бежит быстрее, — испорченность. Я ухожу отсюда, приговоренный вами к смерти, а мои обвинители уходят, уличенные правдою в злодействе и несправедливости. И я остаюсь при своем наказании, и они при своем. Так оно, пожалуй, и должно было быть, и мне думается, что это правильно.

А теперь, афиняне, мне хочется предсказать будущее **c**
вам, осудившим меня[49]. Ведь для меня уже настало то время, когда люди бывают особенно способны к прорицаниям, — тогда, когда им предстоит умереть. И вот я утверждаю, афиняне, меня умертвившие, что тотчас за моей смертью постигнет вас кара тяжелее, клянусь Зевсом, той смерти, которой вы меня покарали. Сейчас, совершив это, вы думали избавиться от необходимости давать отчет в своей жизни, а случится с вами, говорю я, обратное: больше **d**
появится у вас обличителей — я до сих пор их сдерживал. Они будут тем тягостней, чем они моложе, и вы будете еще больше негодовать. В самом деле, если вы думаете, что, умерщвляя людей, вы заставите их не порицать вас за то, что вы живете неправильно, то вы заблуждаетесь. Такой способ самозащиты и не вполне надежен, и не хорош, а вот вам способ и самый хороший, и самый легкий: не затыкать рта другим, а самим стараться быть как можно лучше. **e**
Предсказав это вам, тем, кто меня осудил, я покидаю вас.

А с теми, кто голосовал за мое оправдание, я бы охотно побеседовал о случившемся, пока архонты[50]заняты и я еще не отправился туда, где я должен умереть. Побудьте со **40**
мною это время, друзья мои! Ничто не мешает нам потолковать друг с другом, пока можно. Вам, раз вы мне друзья, я хочу показать, в чем смысл того, что сейчас меня постигло. Со мною, судьи, — вас-то я по справедливости могу назвать моими судьями — случилось что-то поразительное. В самом деле, ведь раньше все время обычный для меня вещий голос моего гения слышался мне постоянно и удерживал меня

даже в маловажных случаях, если я намеревался сделать что-нибудь неправильное, а вот теперь, когда, как вы сами видите, со мной случилось то, что всякий признал бы — да так оно и считается — наихудшей бедой, божественное **b** знамение не остановило меня ни утром, когда я выходил из дому, ни когда я входил в здание суда, ни во время всей моей речи, что бы я ни собирался сказать. Ведь прежде, когда я что-нибудь говорил, оно нередко останавливало меня на полуслове, а теперь, пока шел суд, оно ни разу не удержало меня ни от одного поступка, ни от одного слова. Какая же тому причина? Я скажу вам: пожалуй, все это произошло **c** мне на благо, и, видно, неправильно мнение всех тех, кто думает, будто смерть — это зло. Этому у меня теперь есть великое доказательство: ведь быть не может, чтобы не остановило меня привычное знамение, если бы я намеревался совершить что-нибудь нехорошее.

Заметим еще вот что: ведь сколько есть надежд, что смерть — это благо! Смерть — это одно из двух: либо умереть значит стать ничем, так что умерший ничего уже не чувствует, либо же, если верить преданиям, это какая-то перемена для души, переселение ее из здешних мест в дру- **d** гое место. Если ничего не чувствовать, то это все равно что сон, когда спишь так, что даже ничего не видишь во сне; тогда смерть — удивительное приобретение. По-моему, если бы кому-нибудь предстояло выбрать ту ночь, в которую он спал так крепко, что даже не видел снов, и сравнить эту ночь с остальными ночами и днями своей жизни и, подумавши, сказать, сколько дней и ночей прожил он в своей жизни лучше и приятнее, чем ту ночь, — то, я думаю, не **e** только самый простой человек, но и великий царь[51] нашел бы, что таких ночей было у него наперечет по сравнению с другими днями и ночами. Следовательно, если смерть такова, я, что касается меня, назову ее приобретением, потому что таким образом все время покажется не дольше одной ночи.

С другой стороны, если смерть есть как бы переселение отсюда в другое место и верно предание, что там находят-

ся все умершие, то есть ли что-нибудь лучше этого, мои **41**
судьи? Если кто придет в Аид, избавившись вот от этих самозванных судей, и найдет там истинных судей, тех, что, по преданию, судят в Аиде, — Миноса, Радаманта, Эака, Триптолема и всех тех полубогов[52], которые в своей жизни отличались справедливостью, — разве плохо будет такое переселение?

А чего бы не дал всякий из вас за то, чтобы быть с Орфеем, Мусеем, Гесиодом, Гомером[52a]! Да я готов умереть много раз, если все это правда: для кого другого, а для меня было бы восхитительно вести там беседы, если бы я **b**
там встретился, например, с Паламедом и с Аяксом, сыном Теламона [53], или еще с кем-нибудь из древних, кто умер жертвою неправого суда, и я думаю, что сравнивать мою участь с их участью было бы отрадно.

А самое главное — проводить время в том, чтобы испытывать и разбирать обитающих там точно так же, как здешних: кто из них мудр, а кто только думает, что мудр, на самом же деле не мудр. Чего не дал бы всякий, мои **c**
судьи, чтобы испытать того, кто привел великую рать под Трою, или Одиссея, Сисифа[54] и множество других мужей и жен, — с ними беседовать, проводить время, испытывать их было бы несказанным блаженством. Во всяком случае уж там-то за это не казнят. Помимо всего прочего обитающие там блаженнее здешних еще и тем, что остаются все время бессмертными, если верно предание.

Но и вам, мои судьи, не следует ожидать ничего плохого от смерти, и уж если что принимать за верное, так это то, **d**
что с человеком хорошим не бывает ничего плохого ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах. И моя участь сейчас определилась не сама собою, напротив, для меня ясно, что мне лучше умереть и избавиться от хлопот. Вот почему и знамение ни разу меня не удержало, и я сам ничуть не сержусь на тех, кто осудил меня, и на моих обвинителей, хотя они выносили приговор **e**
и обвиняли меня не с таким намерением, а думая мне повредить, за что они заслуживают порицания. Все же я кое

о чем их попрошу: если, афиняне, вам будет казаться, что мои сыновья, повзрослев, станут заботиться о деньгах или еще о чем-нибудь больше, чем о добродетели, воздайте им за это, донимая их тем же самым, чем я вас донимал; и если они, не представляя собой ничего, будут много о себе думать, укоряйте их так же, как я вас укорял, за то, что они не заботятся о должном и много воображают о себе, тогда как сами ничего не стоят. Если вы станете делать **42**
это, то воздадите по заслугам и мне, и моим сыновьям.

Но уже пора идти отсюда, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, а что из этого лучше, никому неведомо, кроме бога.

КРИТОН

СОКРАТ, КРИТОН

С о к р а т. Что это ты пришел в такое время, Критон? **43**
Или уже не так рано?

К р и т о н. Очень рано.

С о к р а т. Который же час?

К р и т о н. Едва светает.

С о к р а т. Удивляюсь, как это тюремный сторож согласился впустить тебя.

К р и т о н. Он ко мне уже привык, Сократ, потому что я часто сюда хожу; к тому же я отчасти и ублаготворил его.

С о к р а т. А ты сейчас только пришел или давно?

К р и т о н. Довольно давно. **b**

С о к р а т. Почему же ты не разбудил меня сразу, а сидишь возле меня и молчишь?

К р и т о н. Клянусь Зевсом, Сократ, я бы и сам не желал в такой беде да еще и не спать. Я давно удивляюсь тебе, глядя, как ты сладко спишь, и нарочно тебя не будил, чтобы ты провел время как можно приятнее. И прежде, в течение всей твоей жизни, я нередко дивился, какой счастливый у тебя характер, а тем более дивлюсь теперь, при этом несчастье, как легко и сдержанно ты его переносишь.

С о к р а т. Но ведь было бы нелепо, Критон, в мои годы **c**
роптать на то, что приходится умирать.

К р и т о н. И другим, Сократ, случается попадать на старости лет в такую беду, однако же их старость нисколько не мешает им роптать на свою судьбу.

С о к р а т. Это правда. Но зачем же ты так рано пришел?

К р и т о н. Я пришел с тягостным известием, Сократ, тягостным и мрачным — не для тебя, как мне представляется, а для меня и для всех твоих близких; до того оно тягостное

и мрачное, что для меня, кажется, не может быть ничего мрачнее.

Сократ. Какое же? Уж не пришел ли с Делоса **d**
корабль[1], с приходом которого я должен умереть?

Критон. Он еще не пришел, но думается мне, что придет сегодня, судя по словам тех, кто прибыл с Суния[2] и оставил его там. Из этого ясно, что он придет сегодня, а завтра тебе необходимо будет, Сократ, окончить жизнь.

Сократ. В добрый час, Критон! Если так угодно богам, **44**
пусть так и будет. Только я не думаю, чтобы он пришел сегодня.

Критон. Из чего ты это заключаешь?

Сократ. Я скажу тебе. Ведь я должен умереть на другой день после того, как придет корабль?

Критон. Так постановили ведающие этим делом[3].

Сократ. Вот я и думаю, что он придет не сегодня, а завтра. Заключаю же я это по тому сну, который видел этой ночью[4]; пожалуй, было кстати, что ты не разбудил меня.

Критон. Какой же это был сон?

Сократ. Мне виделось, что подошла ко мне какая-то прекрасная, величественная женщина в белых одеждах, по- **b**
звала меня и сказала: «Сократ!

В третий ты день, без сомнения, Фтии достигнешь
холмистой[5]».

Критон. Странный сон, Сократ!

Сократ. А ведь смысл его как будто ясен, Критон.

Аргументы Критона в пользу бегства Сократа из тюрьмы

Критон. Даже слишком, конечно. Но, дорогой Сократ, хоть теперь послушайся меня и не отказывайся от своего спасения. Если ты умрешь, меня постигнет не одна та беда, что я лишусь друга, какого **c**
мне никогда и нигде больше не найти; нет, вдобавок многим из тех, кто недостаточно знает нас с тобой, покажется, что я не позаботился спасти тебя, хотя и мог сделать это, стоило мне только не поскупиться. А что может быть позорнее такой славы, когда о нас думают, будто мы ценим деньги

больше, чем друзей? Большинство не поверит, что ты сам не захотел уйти отсюда, несмотря на наши настояния.

Сократ. Но для чего нам так заботиться о мнении большинства, дорогой Критон? Благожелательные люди — а с ними только и стоит считаться — будут думать, что все это свершилось так, как оно и свершилось на самом деле.

Критон. Но ты уже убедился, Сократ, что приходится **d**
считаться и с мнением большинства[6]. Твое дело показало теперь, что большинство способно творить не только малое, но, пожалуй, и самое великое зло, если кто оклеветан перед толпой.

Сократ. О если бы, Критон, большинство способно было творить величайшее зло, с тем чтобы быть способным и на величайшее добро! Это было бы прекрасно! А то ведь люди не способны ни на то, ни на другое: они не могут сделать человека ни разумным, ни неразумным, а делают что попало.

Критон. Так-то оно так, Сократ, но ты мне вот что **e**
скажи: уж не боишься ли ты, как бы доносчики, если ты уйдешь отсюда, не втянули нас — меня и остальных твоих близких — в беду за то, что мы тебя отсюда похитили, и нам бы не пришлось потерять много денег, а то и все наше состояние и вдобавок подвергнуться еще чему-нибудь? Если ты боишься чего-нибудь такого, то оставь это: ведь справедливость требует, чтобы мы ради твоего спасения **45**
пошли на такой риск, а если понадобится, то и на еще больший. Нет, послушайся меня и сделай по-моему.

Сократ. И об этом я беспокоюсь, Критон, и обо многом другом.

Критон. Этого уж ты не бойся. Да и не так много требуют денег те, кто берется спасти тебя и вывести отсюда. Что же касается наших доносчиков, то разве ты не видишь, какой это дешевый народ: на них и вовсе не понадобится **b**
много денег. В твоем распоряжении мое имущество, и, я думаю, его будет достаточно. Если, наконец, заботясь обо мне, ты думаешь, что не надо тратить моего достояния, то здесь есть чужеземцы, которые готовы за тебя заплатить;

один из них — Симмий фиванец — уже принес необходимые для этого деньги. То же самое готов сделать Кебет [7] и еще очень многие. Повторяю, не бойся ты этого и не отказывайся от своего спасения; и пусть тебя не мучает то, о чем ты говорил на суде, — что, уйдя отсюда, ты не знал бы, на что себя употребить: ведь и в других местах всюду, куда бы ты **c**
ни пришел, тебя будут любить. Если бы ты пожелал отправиться в Фессалию, то у меня там есть друзья, они будут тебя высоко ценить и оберегать, так что во всей Фессалии никто не доставит тебе огорчения.

К тому же, Сократ, ты затеял, по-моему, несправедливое дело — предать самого себя, когда можно спастись. Ты добиваешься для себя того же самого, чего могли бы добиться — да и добились уже — твои враги, стремясь погубить тебя. Кроме того, ты предаешь, по-моему, и своих собственных сыновей[8], покидая их, между тем как мог бы **d**
их взрастить и воспитать. Это и твоя вина, если они будут жить как придется; а им, конечно, предстоит испытать все, что выпадает обычно сиротам на их сиротскую долю. Или вовсе не нужно заводить детей, или уж надо вместе с ними переносить все невзгоды, кормить и воспитывать их, а ты, по-моему, выбираешь самое легкое. Надо выбрать то, что выбрал бы хороший и мужественный человек, особенно если он заверяет, что всю жизнь заботился о добродетели. **e**

Что касается меня, так мне стыдно и за тебя, и за нас, твоих близких, если станут думать, что все это произошло с тобой по какому-то малодушию с нашей стороны: и то, что дело дошло до суда, хотя могло бы туда и не попасть, и то, как шло само разбирательство, и, наконец, это послед- **46**
нее — словно нелепая развязка: ведь можно подумать, что мы всё упустили по нашей трусости и малодушию и не спасли тебя, и сам ты себя не спас, хотя это было осуществимо и возможно, если бы мы на что-нибудь годились. Вот и смотри, Сократ, как бы кроме беды не было также позора для нас с тобой. Все-таки подумай, — впрочем, думать уже некогда, а нужно решать, решение же может быть только одно, потому что в следующую ночь это должно свершить-

ся, а если еще станем ждать, то уже ничего нельзя будет сделать. Право, Сократ, послушайся меня и сделай так, как я советую.

Сократ. Милый Критон, твое усердие было бы очень **b**
ценно, если бы оно было еще и верно направлено, в противном же случае, чем оно больше, тем тягостнее. Нам надо обсудить, следует ли это делать или нет. Таков уж я всегда, а не только теперь: я не способен повиноваться ничему из всего, что во мне есть, кроме того убеждения, которое после тщательной проверки представляется мне наилучшим. А те убеждения, которые я высказывал прежде, я не могу от- **c**
бросить и теперь, после того как меня постигла эта участь; напротив, они представляются мне все такими же, и я почитаю и ценю то же самое, что и прежде. Если сейчас мы не найдем доводов лучших, чем эти, то, будь уверен, я с тобой ни за что не соглашусь, даже если бы власть большинства запугивала нас, словно детей, еще большим количеством пугал, чем теперь, когда она нам преподносит оковы, казни и лишение имущества. Как же в таком случае разобрать нам это самым надлежащим образом? Не вернуться ли сначала к тому, что ты говорил насчет мнений, и не посмотреть ли, верно ли мы говаривали неоднократно, **d**
что на одни мнения следует обращать внимание, а на другие — нет? Или это было верным лишь в то время, когда меня еще не ждала смерть, а теперь вдруг стало ясно, что то были лишь слова, а на дело это — сущий вздор, пустое? Я очень хочу, Критон, разобрать вместе с тобой, стану ли я судить в моем нынешнем положении по-иному или все так же и отступимся ли мы от прежнего суждения или последуем ему? Как-никак, а люди, которые, по-моему, знали, что говорили, неоднократно утверждали то, что я сейчас сказал: из мнений, какие бывают у людей, одни следует высоко ценить, а другие — нет. Ради богов, Критон, разве **e**
это, по-твоему, не верное утверждение? Ведь с точки зрения людской, тебе не предстоит завтра умереть, и у тебя **47**
нет в настоящее время такого несчастья, которое могло бы сбивать тебя с толку; так посмотри же, разве неправильно,

по-твоему, говорят люди, что не все человеческие мнения — и не всех людей одинаково — следует ценить, но одни мнения надо уважать, а другие — нет. Что ты скажешь? Разве это не верно?

Критон. Верно.

Сократ. Значит, полезные мнения нужно ценить, а вредные не нужно?

Критон. Да.

Сократ. Но полезные мнения — это мнения людей разумных, вредные — неразумных?

Критон. Как же иначе? b

Сократ. Ну, а как бы мы решили такой вопрос: человек, занимающийся гимнастикой, обращает внимание на любое мнение — и похвалу, и порицание — всякого человека или только одного — врача или учителя гимнастики[9]?

Критон. Только его одного.

Сократ. Значит, этому человеку надо бояться порицаний и радоваться похвалам его одного, а не большинства?

Критон. Очевидно.

Сократ. Стало быть, он должен действовать, упражнять свое тело, есть и пить только так, как это кажется нужным тому, кто к этому делу приставлен и понимает в нем, а не так, как это кажется нужным всем остальным.

Критон. Да, это так. c

Сократ. Ну, хорошо. А если он этого одного не послушается и не будет ценить его мнения и одобрения, а будет ценить отзывы большинства и тех, кто в этом ничего не понимает, то не потерпит ли он какого-нибудь ущерба?

Критон. Как же иначе?

Сократ. Какой же это ущерб? В чем он коснется ослушника?

Критон. Очевидно, он коснется его тела: ведь тело он и губит.

Сократ. Ты верно говоришь. Не так ли и в остальном, Критон, чтобы не перечислять всех случаев? И во всем том, что касается справедливого и несправедливого, безобразного и прекрасного, хорошего и плохого — а как раз это мы

теперь и обсуждаем, — нужно ли нам слушаться и бояться d
мнения большинства или же мнения одного человека, если
только есть такой, кто это понимает и кого должно сты-
диться и бояться больше, чем всех остальных, вместе взя-
тых? Если мы не последуем за ним, мы погибнем и обез-
образим то, что от справедливого отношения становится
лучше, а от несправедливого погибает. Разве это не важ-
но?

К р и т о н. Конечно, важно, Сократ.

С о к р а т. Ну, а если, последовав мнению невежд, мы по-
губим то, что от здорового становится лучше, а от нездоро- e
вого разрушается, — стоит жить после того, как оно будет
разрушено? А ведь это относится к нашему телу, не правда ли?

К р и т о н. Да.

С о к р а т. Так стоит ли нам жить с негодным и разру-
шенным телом?

К р и т о н. Никоим образом.

С о к р а т. А стоит ли нам жить, когда разрушено то,
чему несправедливость вредит, а справедливость бывает
на пользу? Или, может быть, то в нас, на что направле- 48
ны справедливость и несправедливость — что бы это ни бы-
ло, — мы считаем менее важным, чем тело?

К р и т о н. Никоим образом.

С о к р а т. Значит, наоборот, более ценным?

К р и т о н. Да, и намного.

С о к р а т. Стало быть, друг мой, мы должны не столько
заботиться о том, что скажет о нас большинство, сколько о
том, что скажет о нас человек, понимающий, что справед-
ливо и что несправедливо,— он один да еще сама истина.
Таким образом, в твоем толковании неправильно прежде
всего то, что ты считаешь, будто мы должны заботиться
о мнении большинства относительно справедливого, пре- b
красного, хорошего и того, что им противоположно. «Но
ведь большинство, — скажут на это, — в состоянии убить
нас»[10].

К р и т о н. Конечно, скажут, Сократ.

Сократ. Верно говоришь... Но, мой милый, не знаю, как тебе, а мне сдается, что это наше рассуждение все еще похоже на старое. Подумай-ка вот о чем: считаем мы еще или не считаем, что всего более нужно ценить не жизнь, как таковую, но жизнь хорошую?

Критон. Конечно, считаем.

Сократ. А что хорошее, прекрасное, справедливое — все это одно и то же, считаем мы по-прежнему или нет?

Критон. Считаем.

Сократ. Так вот, на основании того, в чем мы согласны, нам и следует рассмотреть, справедливо ли будет, если я сделаю попытку уйти отсюда вопреки воле афинян, или же это будет несправедливо, и если окажется, что справедливо, то попытаемся это сделать, если же нет, то оставим такую попытку. А что ты говоришь о денежных издержках, о молве и о воспитании детей, то, говоря по правде, Критон, не есть ли все это соображения людей, которые одинаково готовы убивать, а потом, если это было бы в их силах, воскрешать, и все это ни с того ни с сего? Иначе говоря, не соображения ли это того же самого большинства? Но нам с тобою, как этого требует наше рассуждение, следует рассмотреть только то, о чем мы сейчас говорили: справедливо ли мы поступим, если заплатим деньги тем, кто меня отсюда выведет, и станем благодарить их, а также если сами выйдем отсюда, либо выведем других, или же, поступив так, мы и вправду нарушим справедливость? Если окажется, что поступать таким образом — несправедливо, тогда нечего уже считаться с тем, что, оставаясь здесь и ничего не предпринимая, мы должны умереть или как-нибудь по-другому пострадать, — лишь бы не совершить несправедливости. c d

Критон. Говорить-то ты говоришь хорошо, Сократ, но укажи, что нам делать.

Сократ. Рассмотрим это, мой друг, сообща, и если у тебя найдется что возразить на мои слова, то возражай, и я тебя послушаюсь, а если не найдется, то перестань, наконец, дорогой мой, повторять мне одно и то же — что e

я должен уйти отсюда вопреки афинянам. Впрочем, мне очень важно поступать в этом деле с твоего согласия, а не вопреки тебе. Обрати внимание на то, удовлетворит ли тебя начало нашего рассмотрения, и постарайся отвечать на вопросы именно то, что ты думаешь. **49**

К р и т о н. Ну, конечно, постараюсь.

С о к р а т. Утверждаем ли мы, что никоим образом не надо добровольно нарушать справедливость или что в одном случае надо поступать несправедливо, а в другом — нет? Или все-таки несправедливый поступок никак не может быть ни хорошим, ни прекрасным, что мы и прежде нередко с тобой допускали? Наконец, может быть, все те **b** наши прежние утверждения улетучились за эти несколько дней, и мы, люди пожилые, Критон, долго и как будто серьезно беседуя друг с другом, не заметили того, что ничем не отличаемся от детей? Или же, всего вероятнее, как мы тогда говорили, так оно и есть: согласно или не согласно с этим большинство, пострадаем ли мы от этого больше или меньше, чем теперь, все равно несправедливый поступок есть зло и позор для совершающего его, и притом во всех случаях. Утверждаем мы это или нет?

К р и т о н. Утверждаем.

С о к р а т. Значит, ни в коем случае нельзя поступать несправедливо.

К р и т о н. Нет, конечно. **c**

С о к р а т. И значит, вопреки мнению большинства, нельзя и отвечать несправедливостью на несправедливость, раз уж ни в коем случае нельзя поступать несправедливо[11].

К р и т о н. Очевидно, нет.

С о к р а т. Так что же, Критон: делать зло до́лжно или нет?

К р и т о н. Разумеется, не до́лжно, Сократ.

С о к р а т. Ну, а воздавать злом за зло, как это утверждает большинство, будет несправедливо или справедливо?

К р и т о н. Никоим образом.

С о к р а т. Потому что делать людям зло или поступать несправедливо — разницы нет никакой.

К р и т о н. Ты прав.

С о к р а т. Стало быть, не надо ни отвечать на несправедливость несправедливостью, ни делать кому бы то ни **d**
было зла, даже если бы и пришлось от кого-то пострадать. Обрати внимание, Критон, что, соглашаясь с этим, ты соглашаешься вопреки [общепринятому] мнению: ведь я знаю, что так думают и будут думать лишь немногие. Впрочем, когда одни думают так, а другие иначе, тогда уже не бывает общего мнения и непременно каждый презирает другого за его образ мыслей. Поэтому и ты вдумайся хорошенько, разделяешь ли ты этот взгляд, согласен ли ты со мной и можем ли мы начать обсуждение, исходя из того, что никогда не будет правильным поступать несправедливо, отвечать на несправедливость несправедливостью и воздавать злом за претерпеваемое зло? Или ты отступаешься и **e**
не разделяешь нашего исходного положения? А я с давних пор и по сей час держусь такого мнения. Если, по-твоему, все это обстоит не так, а как-нибудь иначе, скажи и наставь меня. Но если ты остаешься при прежних взглядах, тогда слушай дальше.

К р и т о н. Я остаюсь [при прежних взглядах] и согласен с тобой, продолжай же.

С о к р а т. Я скажу о том, что отсюда следует, или, вернее, спрошу: если ты признал что-нибудь справедливым, нужно ли это исполнять или не нужно?

К р и т о н. Нужно.

С о к р а т. Вот и делай вывод: уходя отсюда без согла- **50**
сия государства, не причиняем ли мы этим кому-нибудь зла, и если да, то не тем ли, кому всего менее следует его причинять? И не преступаем ли мы то, что сами признали справедливым?

Речь Законов в поддержку возражений Сократа

К р и т о н. Я не могу отвечать на твой вопрос, Сократ, потому что не понимаю его.

С о к р а т. Тогда посмотри вот как: если бы, чуть только собрались мы отсюда удрать — или как бы мы это там ни назвали, — вдруг пришли Законы[12] и са-

мо Государство и, заступив нам дорогу, спросили: «Скажика, Сократ, что это ты задумал? Не замыслил ли ты поступ- b
ком, который собираешься совершить, погубить, насколько это от тебя зависит, нас, Законы, и все Государство? Или, по-твоему, еще может стоять целым и невредимым то государство, в котором судебные приговоры не имеют никакой силы, но по воле частных лиц становятся недействительными и отменяются?» Что скажем мы на эти и на подобные вопросы, Критон? Ведь всякий — не только оратор — может многое сказать в защиту этого попранного закона, который требует, чтобы судебные решения сохраняли свою силу. Или, может быть, мы скажем им: «Государство поступило с нами несправедливо и неправильно решило дело»? c
Так мы, что ли, скажем?

К р и т о н. Именно так, клянусь Зевсом, Сократ!

С о к р а т. А что сказали бы Законы? «Разве мы с тобой, Сократ, уславливались и об этом или только о том, чтобы выполнять судебные решения, вынесенные Государством?» И если бы мы удивились их словам, то, вероятно, они сказали бы: «Не удивляйся нашим словам, Сократ, но отвечай, ведь у тебя и так вошло в привычку прибегать к вопросам и ответам. Скажи же, в чем провинились перед тобой и мы, и Государство, за что ты собираешься погубить нас? Прежде d
всего не мы ли породили тебя? И разве не благодаря нам взял в жены твою мать твой отец и произвел тебя на свет? Укажи, порицаешь ли ты за что-нибудь те из нас, Законов, которые имеют отношение к браку?»

— Нет, не порицаю, — сказал бы я на это.

«А те, которые относятся к воспитанию ребенка и к его образованию? Ведь ты сам был воспитан согласно им! Разве не хорошо распорядились те из Законов, в чьем ведении это находится, предписав твоему отцу дать тебе мусическое и e
гимнастическое воспитание [13]?»

— Хорошо, — сказал бы я.

«Так. А раз ты родился, взращен и воспитан, можешь ли ты отрицать, что ты наше порождение и наш невольник — и ты и твои предки? Если же это так, неужели ты

считаешь, что твои права и наши права равны? И что бы мы ни намерены были с тобою сделать, неужели ты считаешь себя вправе этому противодействовать? Если бы у тебя был отец, то с ним ты не был бы равноправен, то же самое и с твоим господином, будь у тебя господин,— так что если бы ты от них что терпел, то не мог бы воздавать им **51** тем же: отвечать бранью на брань, побоями на побои и так далее; неужели же с Отечеством и Законами все это тебе позволено? И если мы вознамеримся тебя погубить, находя это справедливым, то ты, насколько это от тебя зависит, вознамеришься погубить нас, то есть Закон и Отечество, и при этом будешь говорить, что поступаешь справедливо,— ты, который поистине заботишься о добродетели! Или ты уж настолько мудр, что не замечаешь того, что Отечество **b** дороже и матери, и отца, и всех остальных предков, что оно более почтенно, более свято и имеет больше значения и у богов, и у людей — у тех, у кого есть ум, — и перед ним надо благоговеть, ему покоряться и, если оно разгневано, угождать ему больше, чем родному отцу? Надо либо его переубедить, либо исполнять то, что оно велит, а если оно к чему приговорит, то нужно терпеть невозмутимо, будут ли то побои или оковы, пошлет ли оно на войну, на раны и смерть; все это нужно выполнять, ибо в этом заключена **c** справедливость. Нельзя отступать, уклоняться или бросать свое место в строю. И на войне, и на суде, и повсюду надо исполнять то, что велит Государство и Отечество, или же стараться переубедить его и объяснить, в чем состоит справедливость. Учинять же насилие над матерью или над отцом, а тем паче над Отечеством — нечестиво».

Что мы на это скажем, Критон? Правду ли говорят Законы или нет?

К р и т о н. Мне кажется, правду.

С о к р а т. «Ну вот и рассмотри, Сократ, — скажут, вероятно, Законы, — правду ли мы говорим, что ты намереваешься поступить с нами несправедливо, замыслив теперь такое дело. Мы тебя родили, вскормили, воспитали, наде- **d** лили всевозможными благами — и тебя, и всех остальных

граждан, — однако мы объявляем, что по желанию любому афинянину, после того как он занесен в гражданский список и познакомился с государственными делами и с нами, Законами, предоставляется возможность, если мы ему **e**
не нравимся, взять свое имущество и выселиться, куда ему угодно. Никто из нас, Законов, не ставит препятствий и не запрещает тому из вас, кто пожелает, отправиться в колонию, раз и мы, и Государство ему не нравимся, или даже переселиться в другое государство, куда ему угодно, и сохранить при этом свое имущество. О том же из вас, кто остается, зная, как мы судим в наших судах и ведем в Государстве прочие дела, мы уже можем утверждать, что он на деле согласился выполнять то, что мы велим; а если он не слушается, то мы говорим, что он втройне нарушает справедливость: тем, что не повинуется нам, своим родителям, тем, что поступает вопреки нам, своим воспитателям, **52**
и тем, что, дав согласие нам повиноваться, он все же и оказывает неповиновение, и не старается переубедить нас, когда мы делаем что-нибудь нехорошо, и, хотя мы предлагаем, а не грубо приказываем исполнять наши решения и даем ему на выбор одно из двух — либо переубедить нас, либо исполнять, — он не делает ни того ни другого.

Таким-то вот обвинениям, говорим мы, будешь подвергаться и ты, Сократ,— если совершишь то, что у тебя на уме, — и притом не меньше, а больше, чем все афиняне. . . »

А если бы я сказал: «Почему же?» — они, пожалуй, справедливо заметили бы, что я-то ведь больше иных афинян соглашался с ними в этом вопросе. **b**

Они сказали бы: «У нас, Сократ, есть много доказательств того, что тебе нравились и мы, и наше Государство, потому что не обосновался бы ты в нем прочнее всех афинян, если бы не испытывал к нему прочной привязанности. Ты никогда не выезжал из нашего города ради празднеств, где бы их ни праздновали, разве что однажды на Истм да еще на войну [14]; ты никогда не путешествовал, как другие люди, и не нападала на тебя охота увидеть другой город с **c**
другими законами. С тебя было довольно нас и нашего го-

рода — вот как ты любил нас и при этом соглашался жить под нашим управлением; да и детьми обзавелся ты в нашем городе потому, что он тебе нравится. Наконец, если бы ты хотел, ты еще на суде мог бы потребовать для себя изгнания и сделал бы тогда с согласия Государства то самое, что задумал сделать теперь без его согласия. Но в то время ты напускал на себя благородство и как будто бы не смущался мыслью о смерти и твердил, будто предпочитаешь смерть изгнанию; а теперь ты тех слов не стыдишься и нас, Законы, не почитаешь, пытаясь нас уничтожить. Ты **d** поступаешь так, как мог бы поступить самый негодный раб, собираясь бежать вопреки обязательствам и соглашениям, по которым ты должен был жить под нашим управлением. Итак, прежде всего отвечай нам вот на что: правду ли мы говорим или неправду, утверждая, что ты не на словах, а на деле согласился жить под нашим управлением?»

Что мы на это скажем, Критон? Не согласимся ли мы с этим?

К р и т о н. Непременно, Сократ.

С о к р а т. «В таком случае, — могут они сказать,— не **e** нарушаешь ли ты обязательств и соглашений, которые ты с нами заключил не по принуждению, без обмана с нашей стороны и без необходимости решать дело в короткий срок: ведь у тебя было семьдесят лет — довольно времени, чтобы уйти, если мы тебе не нравились и эти соглашения казались тебе несправедливыми. Но ты не предпочел ни Лакедемона, **53** ни Крита [15], таких, как ты постоянно твердишь, благоустроенных, ни еще какого-нибудь из эллинских или варварских государств; ты отлучался отсюда реже, чем хромые, слепые и прочие калеки: очевидно, тебе более, чем остальным афинянам, нравился этот город и мы, Законы. И кому же мил город без Законов? А теперь ты отказываешься от наших соглашений?! Последовал бы ты нашему совету, Сократ! Не смешил бы ты людей своим бегством из города!

Подумай в самом деле: преступив наши соглашения и **b** совершив эту ошибку, что хорошего сделаешь ты для себя

самого и для близких? Что твоим близким будет угрожать изгнание, что они могут лишиться родного города или потерять имущество, это по меньшей мере очевидно. Да и прежде всего ты сам, если отправишься в один из ближайших городов, в Фивы или Мегары[16], — ведь оба эти города управляются хорошими законами, — то придешь туда, Сократ, врагом их государственного порядка: все те, кому дорог их город, будут на тебя коситься, считая тебя губителем законов, и ты упрочишь за твоими судьями славу, будто они правильно решили твое дело, — ведь губитель законов **c** очень и очень может показаться также губителем молодежи и людей несмышленых.

А может быть, ты намерен избегать благоустроенных государств и порядочных людей? Но в таком случае стоит ли тебе жить? Или ты пожелаешь сблизиться с такими людьми и не постыдишься с ними беседовать? Но о чем же беседовать, Сократ? О том же, о чем и здесь, — о том, **d** что для людей всего дороже добродетель и справедливость, обычаи и законы? Неужели, по-твоему, это было бы достойно Сократа? А ведь надо бы подумать об этом.

Но положим, ты ушел бы подальше от этих мест и прибыл в Фессалию [17], к друзьям Критона; там величайшее неустройство и распущенность, и, верно, они с удовольствием стали бы слушать твой рассказ о том, как это было смешно, когда ты скрылся из тюрьмы, переряженный в козью шкуру[18] или еще во что-нибудь, что надевают обычно при побеге, и изменив свою наружность. А что ты, старый **e** человек, которому, как оно и подобает, уже недолго осталось жить, посмел так малодушно цепляться за жизнь, преступив самые главные законы, — разве никто так о тебе не скажет? Может, и не скажет, если ты никого не заденешь, а не то, Сократ, придется тебе выслушать много такого, чего ты вовсе не заслужил. И вот будешь ты жить, заискивая у всякого и прислуживаясь, и ничего тебе не останется делать, кроме как услаждать себя едой, как будто ты отправился в Фессалию на обед. А что станется с беседами о **54** справедливости и добродетели?

Ты желаешь жить ради детей, для того чтобы вскормить и воспитать их? Как же это, однако? Ты уведешь их в Фессалию, вскормишь и вспоишь и ради этого сделаешь их чужеземцами? Или же, по-твоему, если ты будешь жив, они, несмотря на твое отсутствие, получат лучшее воспитание и образование, потому что твои близкие позаботятся о них? Значит, если ты переселишься в Фессалию, они позаботятся, а если переселишься в Аид, то не позаботятся? **b** Надо думать, что позаботятся и тогда, если только на что-нибудь годятся те, кто называет себя твоими близкими.

Нет, Сократ, послушайся ты нас, твоих воспитателей, и не ставь ничего выше справедливости — ни детей, ни жизнь, ни что-либо еще, чтобы, придя в Аид, ты мог этим оправдаться перед теми, кто правит там [19]. В самом деле, Сократ, если ты сделаешь то, что намерен, то это будет и менее справедливо, и менее благочестиво, а значит, и здесь не будет от этого хорошо ни тебе, ни твоим, да и после того, как ты придешь туда, будет не лучше. Если ты теперь отойдешь, то отойдешь обиженный не нами, Законами, а **c** людьми. Если же ты уйдешь из тюрьмы, так позорно воздав обидой за обиду и злом за зло, преступив заключенные с нами соглашения и договоры и причинив зло как раз тем, кому всего менее следовало его причинять, — самому себе, друзьям, Отечеству и нам,— то мы разгневаемся на тебя при твоей жизни, да и там наши братья, Законы Аида, неблагосклонно примут тебя, зная, что ты и нас пытался погубить, насколько это от тебя зависело. Не дай Критону **d** убедить тебя совершить то, что он советует, слушайся лучше нас».

Заключение: отказ Сократа от бегства

Уверяю тебя, милый друг Критон, мне кажется, что я все это слышу, как корибантствующим[20] кажется, что они слышат флейты, и отголосок этих речей гудит во мне так, что я не могу слышать ничего другого.

Вот ты и знай, каково мое мнение теперь; если ты станешь этому противоречить, то будешь говорить понапрасну. Впрочем, если думаешь одолеть, говори!

К р и т о н. Но мне нечего сказать, Сократ. **e**

С о к р а т. Оставь же это, Критон, и сделаем так, как указывает бог.

ИОН

СОКРАТ, ИОН

С о к р а т. Иону привет! Откуда ты теперь к нам? Не из **530**
дому ли, из Эфеса[1]?

И о н. Совсем нет, Сократ, из Эпидавра[2], с празднеств Асклепия.

С о к р а т. Разве эпидаврийцы устраивают в честь этого бога и состязания рапсодов?

И о н. Как же! Да и в других мусических искусствах там состязаются.

С о к р а т. Что же, и мы выступали в состязании? И с каким успехом?

И о н. Мы[3] получили первую награду, Сократ. **b**

С о к р а т. Вот это хорошо! Смотри же, чтобы мы победили и на Панафинеях [4]!

И о н. Так и будет, если бог захочет.

С о к р а т. Да, Ион, часто я завидовал вашему искусству, рапсодов. Оно всегда требует, чтобы вы выглядели как можно красивее и были в нарядном уборе; вместе с тем вам необходимо заниматься многими отличными поэтами, и прежде всего — Гомером, самым лучшим и божественней- **c**
шим из поэтов, и постигать его замысел, а не только заучивать стихи. Как вам не позавидовать! Ведь нельзя стать хорошим рапсодом, не вникая в то, что говорит поэт; рапсод должен стать для слушателей истолкователем замысла поэта, а справиться с этим тому, кто не знает, что говорит поэт, невозможно. Да, тут есть чему позавидовать!

И о н. Ты прав, Сократ. Для меня это и было самым трудным в моем искусстве; все же, мне думается, я объяс-

няю Гомера лучше всех, так что ни Метродор Лампсакский, ни Стесимброт Фасосский, ни Главкон[5], ни другой кто из **d** живших когда-либо не был в состоянии высказать о Гомере так много прекрасных мыслей, как я.

Сущность художественного творчества

Сократ. Это хорошо, Ион! Ведь ты, верно, не откажешься сообщить их мне.

Ион. Да, Сократ, действительно стоит послушать, в какой великолепный убор я одеваю Гомера: по-моему, я достоин того, чтобы гомериды[6] увенчали меня золотым венком.

Сократ. Я непременно выберу время, чтобы послу- **531** шать тебя. А сейчас скажи мне вот что: только ли в Гомере ты силен или также и в Гесиоде и Архилохе [7]?

Ион. Нет, нет, только в Гомере; мне кажется, и этого достаточно.

Сократ. А есть ли что-нибудь такое, о чем и Гомер и Гесиод оба говорят одно и то же?

Ион. Я думаю, есть, и даже многое.

Сократ. И то, что об этом говорит Гомер, ты лучше истолковал бы, чем то, что говорит Гесиод?

Ион. То, о чем они говорят одно и то же, Сократ, я истолковал бы одинаково.

Сократ. А то, о чем они говорят по-разному? Напри- **b** мер, о прорицании говорят ли что-нибудь Гомер и Гесиод?

Ион. Конечно.

Сократ. Так что же? Кто разъяснил бы лучше сходство и различие в том, что оба поэта говорят о прорицании, — ты или кто-нибудь из хороших прорицателей?

Ион. Кто-нибудь из прорицателей.

Сократ. А если бы ты был прорицателем, разве ты не мог бы истолковать и то, что сказано по-разному, раз уж ты умеешь толковать сказанное одинаково?

Ион. Ясно, смог бы.

Сократ. Как же это ты силен в том, что касается Го- **c** мера, а в том, что касается Гесиода и остальных поэтов, не силен? Разве Гомер говорит не о том же, о чем все осталь-

ные поэты? Разве он не рассказывает большей частью о войне и общении между собой людей, хороших и плохих, простых и умудренных? О богах — как они общаются друг **d** с другом и с людьми? О том, что творится на небе и в Аиде, и о происхождении богов и героев? Не об этом ли сложил свои творения Гомер?

И о н. Ты прав, Сократ.

С о к р а т. А что ж остальные поэты? Разве они говорят не о том же самом?

И о н. Да, Сократ, но они творят не так, как Гомер.

С о к р а т. Что же? Хуже?

И о н. Да, гораздо хуже.

С о к р а т. А Гомер лучше?

И о н. Конечно, лучше, клянусь Зевсом.

С о к р а т. Не правда ли, милый мой Ион, когда, например, о числе станут говорить многие, а один будет говорить лучше всех, то ведь кто-нибудь отличит хорошо говорящего?

И о н. Я полагаю. **e**

С о к р а т. Будет ли это тот же самый, кто отличит и говорящих плохо, или другой человек?

И о н. Конечно, тот же самый.

С о к р а т. Не тот ли это, кто владеет искусством арифметики?

И о н. Да.

С о к р а т. А если многие станут обсуждать, какая пища полезна, и кто-нибудь из них будет говорить лучше других, то отличит говорящего лучше всех какой-то один человек, а говорящего хуже — другой или обоих — один и тот же?

И о н. Конечно, один и тот же; это ясно.

С о к р а т. Кто же он? Как его назвать?

И о н. Это врач.

С о к р а т. Итак, получается: если многие говорят об одном и том же, то всегда один и тот же человек отличит, кто **532** говорит хорошо, а кто плохо; а тот, кто не отличит говорящего плохо, ясно, не отличит и говорящего хорошо, раз они говорят об одном и том же.

И о н. Да, это так.

С о к р а т. Значит, один и тот же человек способен судить о них обоих?

И о н. Да.

С о к р а т. Но ты ведь говоришь, что Гомер и остальные поэты — среди них Гесиод и Архилох — говорят хотя и об одном, но не одинаково: Гомер хорошо, а те хуже.

И о н. Да, и я прав.

С о к р а т. Итак, если ты отличаешь говорящих хорошо, **b** то отличил бы и говорящих хуже, то есть мог бы понять, что они хуже говорят.

И о н. Само собой разумеется.

С о к р а т. Значит, дорогой мой, мы не ошибемся, если скажем, что Ион одинаково силен и в Гомере, и в остальных поэтах, раз он сам признает, что один и тот же человек может хорошо судить обо всех, кто говорит об одном и том же; а ведь поэты почти все воспевают одно и то же.

И о н. В чем же причина, Сократ, что, когда кто-нибудь **c** говорит о другом поэте, я в это не вникаю и не в силах добавить ничего значительного, а попросту дремлю, между тем лишь только кто упомянет о Гомере, как я тотчас же пробуждаюсь, становлюсь внимателен и знаю, что сказать?

С о к р а т. Об этом нетрудно догадаться, друг мой. Всякому ясно, что не от выучки и знания ты способен говорить о Гомере; если бы ты мог делать это благодаря выучке, то мог бы говорить и обо всех остальных поэтах: ведь поэтическое искусство есть нечто цельное[8]. Не так ли?

И о н. Да. **d**

С о к р а т. А если взять любое другое искусство в его целом, то разве не один и тот же способ рассмотрения применим к каждому из них? Хочешь послушать, как я это понимаю, Ион?

И о н. Очень хочу, Сократ, клянусь Зевсом, я люблю слушать вас, мудрецов.

С о к р а т. Хотелось бы мне, Ион, чтобы ты был прав; но мудрецы-то скорее вы, рапсоды, актеры и те, чьи творения вы поете, а я всего только говорю правду, как обычно

для заурядного человека. Вот и в том, о чем я тебя про- e
сил, — посмотри, как легко и просто всякий может понять мои слова, что способ рассмотрения останется тем же, если взять искусство в целом. В самом деле, разберем по порядку: существует ли, например, искусство живописи как целое?

И о н. Да.

С о к р а т. И много было и есть художников, хороших и плохих?

И о н. Совершенно верно.

С о к р а т. Так вот, видал ли ты кого-нибудь, кто превосходно может объяснить, что́ хорошо рисует сын Аглаофонта Полигнот[9], а что́ нет, а когда дело коснется других художников — бессилен? Такого, который дремлет, недоуме- 533
вает и слова не может вставить, когда кто-нибудь говорит о творениях всех прочих художников, а когда нужно высказать мнение о Полигноте или о другом, но только какомнибудь одном художнике, вдруг просыпается, становится внимателен и речист?

И о н. Нет, клянусь Зевсом, такого человека я не видал.

С о к р а т. Ну а если говорить о ваянии, видал ли ты кого-нибудь, кто толково разбирает достоинства творений Дедала, сына Метиона, или Эпея, сына Панопея, или Феодора Самосца[10] или одного кого-нибудь из прочих ваятелей, а глядя на творения других ваятелей, недоумевает, дремлет и не знает, что сказать? b

И о н. Нет, клянусь Зевсом, такого не видывал.

С о к р а т. И наверное, думаю я, если говорить об игре на флейте и на кифаре, либо о пении под кифару, или об искусстве рапсодов, ты никогда не видал человека, который может искусно говорить об Олимпе, о Фамире, об Орфее c
или о Фемии, итакийском рапсоде[11], а слушая Иона эфесца, становится в тупик и не может сообразить, что в его пении хорошо, а что нет.

И о н. Мне нечего тебе возразить на это, Сократ. Я только уверен, что о Гомере я говорю лучше всех и при этом бываю находчив; и все другие подтверждают, что о Гомере

я хорошо говорю, а об остальных нет. Вот и сообрази, в чем тут дело.

Сократ. Соображаю, Ион, и сейчас объясню тебе, что **d**
это, по-моему, значит. Твоя способность хорошо говорить о Гомере — это, как я сейчас сказал, не искусство, а божественная сила, которая тобою движет, как сила того камня, который Эврипид назвал магнесийским, а большинство называет гераклейским[12]. Камень этот не только притягивает железные кольца, но и сообщает им такую силу, что они в свою очередь могут делать то же самое, что и камень, то **e**
есть притягивать другие кольца, так что иногда получается очень длинная цепь из кусочков железа и колец, висящих одно за другим, и вся их сила зависит от того камня.

Так и Муза — сама делает вдохновенными одних, а от этих тянется цепь других, одержимых божественным вдохновением. Все хорошие эпические поэты слагают свои прекрасные поэмы не благодаря искусству, а лишь в состоя- **534**
нии вдохновения и одержимости; точно так и хорошие мелические поэты: подобно тому как корибанты [13] пляшут в исступлении, так и они в исступлении творят эти свои прекрасные песнопения; ими овладевают гармония и ритм, и они становятся вакхантами и одержимыми. Вакханки[14], когда они одержимы, черпают из рек мед и молоко, а в здравом уме не черпают: так бывает и с душою мелических поэтов, — как они сами о том свидетельствуют. Говорят же **b**
нам поэты, что они летают, как пчелы, и приносят нам свои песни, собранные у медоносных источников в садах и рощах Муз[15]. И они говорят правду: поэт — это существо легкое, крылатое и священное[16]; и он может творить лишь тогда, когда сделается вдохновенным и исступленным и не будет в нем более рассудка; а пока у человека есть этот дар, он не способен творить и пророчествовать. И вот поэты тво- **c**
рят и говорят много прекрасного о различных вещах, как ты о Гомере, не с помощью искусства, а по божественному определению. И каждый может хорошо творить только то, на что его подвигнула Муза: один — дифирамбы, другой — энкомии, этот — гипорхемы, тот — эпические поэмы, иной —

ямбы [17]; во всем же прочем каждый из них слаб. Ведь не от умения они это говорят, а благодаря божественной силе; если бы они благодаря искусству могли хорошо говорить об одном, то могли бы говорить и обо всем прочем; но ради того бог и отнимает у них рассудок и делает их своими **d**
слугами, божественными вещателями и пророками, чтобы мы, слушая их, знали, что не они, лишенные рассудка, говорят столь драгоценные слова, а говорит сам бог и через них подает нам свой голос.

Лучшее подтверждение этому — Тинних халкидец[18]: он никогда не создал ничего достойного памяти, кроме одного лишь пеана[19], который все поют, — почти прекраснейшее из всех песнопений; как он сам говорит, то была просто «на- **e**
ходка Муз». Тут, по-моему, бог яснее всего показал нам, что мы не должны сомневаться, что не человеческие эти прекрасные творения и не людям они принадлежат; они — божественны и принадлежат богам, поэты же — не что иное, как толкователи воли богов, одержимые каждый тем богом, который им владеет. Чтобы доказать это, бог нарочно **535**
пропел прекраснейшую песнь устами слабейшего из поэтов. Разве я, по-твоему, не прав, Ион?

И о н. По-моему, прав, клянусь Зевсом; твои речи проникают мне в душу, Сократ, и мне кажется, что хорошие поэты нам вещают все это, следуя божественному наитию.

С о к р а т. А вы, рапсоды, толкуете творения поэтов?

И о н. И в этом ты прав.

С о к р а т. Стало быть, вы оказываетесь толкователями толкователей?

И о н. Совершенно верно.

С о к р а т. Скажи мне вот что, Ион, не утаивай от ме- **b**
ня того, о чем я тебя спрошу. Всякий раз, как ты хорошо исполнишь поэму и особенно поразишь зрителей рассказом о том, как Одиссей вскакивает на порог[20], открывая себя женихам, и высыпает себе под ноги стрелы, или как Ахилл ринулся на Гектора, или что-нибудь жалостное об Андромахе, о Гекубе[21] или Приаме, в уме ли ты тогда или вне **c**
себя, так что твоей душе в исступлении кажется, будто она

находится там, где вершатся события, о которых ты говоришь, — на Итаке[22], в Трое или еще где-нибудь?

И о н. Как наглядно подтвердил ты свои слова, Сократ! Отвечу тебе, не таясь. Когда я исполняю что-нибудь жалостное, у меня глаза полны слез, а когда страшное и грозное — волосы становятся дыбом от страха и сильно бьется сердце.

С о к р а т. Что же, Ион? Неужели в здравом рассудке **d** тот человек, который, нарядившись в расцвеченные одежды и надев золотой венок, плачет среди жертвоприношений и празднеств, ничего не потеряв из своего убранства, или испытывает страх, находясь среди двадцати — и даже более — тысяч дружественно расположенных к нему людей, когда никто его не грабит и не обижает?

И о н. Клянусь Зевсом, Сократ, такой человек, по правде сказать, совсем не в своем рассудке.

С о к р а т. Знаешь ли ты, что вы доводите до того же самого состояния[23] и многих из зрителей?

И о н. Знаю, и очень хорошо: я каждый раз вижу сверху, **e** с возвышения, как зрители плачут и испуганно глядят, пораженные тем, что я говорю. Ведь я должен внимательно следить за ними: если я заставлю их плакать, то сам, получая деньги, буду смеяться, а если заставлю смеяться, сам буду плакать, лишившись денег.

С о к р а т. Теперь ты понимаешь, что такой зритель — последнее из звеньев, которые, как я говорил, получают одно от другого силу под воздействием гераклейского камня. Среднее звено — это ты, рапсод и актер, первое — это сам **536** поэт, а бог через вас всех влечет душу человека куда захочет, сообщая одному силу через другого. И тянется, как от того камня, длинная цепь хоревтов[24] и учителей с их помощниками: они держатся сбоку на звеньях, соединенных с Музой. И один поэт зависит от одной Музы, другой — **b** от другой. Мы обозначаем это словом «одержим», и это почти то же самое: ведь Муза держит его. А от этих первых звеньев — поэтов — зависят другие одержимые: один — от Орфея, другой — от Мусея[25], большинство же одержи-

мо Гомером, или, что то же самое, он их держит. Один из них — ты, Ион, и Гомер держит тебя.

Когда кто-нибудь поет творения другого поэта, ты спишь и не находишь, что сказать, а когда зазвучит песнь этого твоего поэта, ты тотчас пробуждаешься, душа твоя пляшет [26], и ты нисколько не затрудняешься, что сказать. **c** Ведь то, что ты говоришь о Гомере, все это не от искусства и знания, а от божественного определения и одержимости; как корибанты чутко внемлют только тому напеву, который исходит от бога, каким они одержимы, и для этого напева у них довольно и телодвижений, и слов, о других же они не помышляют, так и ты, Ион, когда кто-нибудь вспомнит о Гомере, искусен, о других же не знаешь, что сказать. **d** А причина того, о чем ты меня спрашиваешь — почему ты о Гомере знаешь, а об остальных нет, — причина здесь та, что не от выучки, а по божественному определению ты — искусный хвалитель Гомера.

И о н. Хорошо говоришь ты, Сократ, а все же я удивился бы, если бы тебе удалось убедить меня, что я восхваляю Гомера в состоянии одержимости и неистовства. Я думаю, что и тебе не казалось бы так, если бы ты послушал, как я говорю о Гомере.

Критика утилитарного подхода к художественному творчеству

С о к р а т. Да я и хочу послушать, только не раньше чем ты ответишь **e** мне вот на какой вопрос: из того, что говорит Гомер, о чем ты хорошо говоришь? Ведь не обо всем же, конечно[27].

И о н. Будь уверен, Сократ, что обо всем без исключения.

С о к р а т. Но ведь не о том же, чего тебе случится не знать, хотя Гомер об этом и упоминает?

И о н. О чем же это Гомер говорит, а я не знаю?

С о к р а т. Гомер часто и много говорит о различных **537** искусствах, например об управлении колесницей, — сейчас скажу тебе, если вспомню место.

И о н. Да я сам скажу, я помню.

Сократ. Так скажи мне, что говорит Нестор своему сыну Антилоху, советуя ему быть осторожным на поворотах при состязании колесниц на тризне Патрокла.

Ион. «Сам же, — говорит Нестор, —

... крепко держась в колеснице красивосплетенной, **b**
Влево легко наклонись, а коня, что под правой рукою,
Криком гони и бичом и бразды попусти совершенно,
Левый же конь твой пускай подле самой меты обогнется
Так, чтоб казалось, поверхность ее колесо очертило
Ступицей жаркою. Но берегись, не ударься о камень» [28].

Сократ. Достаточно. Вот здесь, Ион, кто лучше мог **c**
бы судить, правильно ли говорит Гомер или нет — врач или возничий?

Ион. Конечно, возничий.

Сократ. Потому ли, что владеет этим искусством или по другой причине?

Ион. Нет, именно благодаря своему искусству.

Сократ. И каждому искусству дано от бога ведать одним каким-нибудь делом? Ведь то, что мы узна́ем из искусства кормчего, мы не можем узнать из искусства врача?

Ион. Конечно, нет. **d**

Сократ. А из искусства строителя мы можем узнать то, что узнаём из искусства врача?

Ион. Конечно, нет.

Сократ. Не так ли и во всех искусствах: что мы узна́ем с помощью одного искусства, того мы не узнаем с помощью другого? Но сначала скажи мне вот что: не называешь ли ты одно искусство так, а другое — иначе?

Ион. Да.

Сократ. Я, замечая, что одно искусство есть знание одних вещей, а другое — других, называю одно так, а другое — иначе. Значит, так же поступаешь и ты?

Ион. Да. **e**

Сократ. Ведь если бы и то и другое искусство было знанием одних и тех же вещей, то зачем стали бы мы называть одно так, а другое — иначе, раз можно было бы узнать одно и то же с помощью любого из двух? Вот, например, я

знаю, что здесь пять пальцев, и ты знаешь то же самое; и если бы я тебя спросил, не с помощью ли одного и того же искусства — арифметики — познаем мы одно и то же — и я, и ты — или, может быть, с помощью разных, ты, конечно, сказал бы, что с помощью одного и того же.

И о н. Да.

С о к р а т. Вот теперь и скажи мне то, о чем я хотел **538**
спросить: думаешь ли ты, что так бывает во всех искусствах и что, изучая одно искусство, познаешь одно, а изучая другое, познаешь уже не это, а нечто совсем иное, если, конечно, само искусство другое?

И о н. Я думаю, что так, Сократ.

С о к р а т. А кто не овладеет каким-либо искусством, тот не в состоянии будет хорошо знать, что говорится или делается согласно этому искусству, не правда ли? **b**

И о н. Правда твоя.

С о к р а т. А кто лучше знает, правильно ли говорит Гомер в тех стихах, которые ты привел, — ты или возничий?

И о н. Возничий.

С о к р а т. Ведь ты — рапсод, а не возничий.

И о н. Да.

С о к р а т. А искусство рапсода — иное по сравнению с искусством возничего?

И о н. Да.

С о к р а т. И раз оно иное, то оно есть знание иных вещей?

И о н. Да. **c**

С о к р а т. Ну, а когда Гомер говорит о том, как Гекамеда, наложница Нестора, дает раненому Махаону питье, приблизительно в таких словах:

. . . растворила
Смесь на вине прамнийском, натерла козьего сыра
Теркою медной и лук на закуску к питью предложила[29], —

то, чтобы узнать, правильно ли говорит Гомер или нет, требуется врачебное искусство или искусство рапсода?

И о н. Врачебное.

Сократ. А когда Гомер говорит:

Быстро, подобно свинцу, в глубину погрузилась богиня,
Ежели он, прикрепленный под рогом вола полевого,
Мчится, коварный, рыбам прожорливым гибель несущий[30] — **d**

то как мы ответим на вопрос, чье нужно искусство — рыболова или рапсода, — чтобы разобрать, что́ он говорит и правильно ли он это говорит или нет?

Ион. Ясно, Сократ, что искусство рыболова.

Сократ. Посмотри же, если бы ты задавал мне такой **e**
вопрос: «Раз ты, Сократ, находишь у Гомера то, что подлежит ведению каждого из искусств, то найди мне и для прорицателя и его искусства что-нибудь такое, о чем ему надлежит судить, хорошо или плохо это сочинено», — посмотри, как легко и правильно я бы тебе ответил. У Гомера это часто встречается в «Одиссее»,— например то, что говорит женихам прорицатель Феоклимен, из рода Мелампа:

«Вы, злополучные, горе вам, горе! Невидимы стали **539**
Головы ваши во мгле, и невидимы ваши колени;
Слышен мне стон ваш, слезами обрызганы ваши ланиты;
И привиденьями, в бездну Эреба бегущими, полны
Сени и двор, и на солнце небесное, вижу я, всходит
Страшная тень, и под ней вся земля покрывается мраком» [31],

часто и в «Илиаде», например в «Сражении у стен»; ведь и там Гомер говорит:

Ров перейти им пылавшим явилася вещая птица,
Свыше летящий орел, рассекающий воинство слева,
Мчащий в когтях обагренного кровью огромного змея: **c**
Жив еще был он, крутился и брани еще не оставил;
Взвившись назад, своего похитителя около выи
В грудь уязвил, и, растерзанный болью, на землю добычу,
Змея, отбросил орел, уронил посреди ополченья, **d**
Сам же, крикнувши звучно, понесся по веянью ветра[32].

Вот это, скажу я, и тому подобные вещи подлежат рассмотрению и суждению прорицателя.

Ион. И ты будешь прав, Сократ.

Сократ. Да и ты прав, Ион, говоря об этом. Ну-ка, теперь и ты, подобно тому как я тебе выбрал из «Одиссеи»

и из «Илиады» то, что относится к прорицателю, к врачу **e**
и к рыболову, выбери мне — ты же и опытнее в Гомере, —
что относится к рапсоду и к его искусству, что должен рассматривать и о чем должен судить рапсод предпочтительно пред всеми другими людьми.

И о н. Я утверждаю, Сократ, что решительно обо всем.

С о к р а т. Нет, не это ты утверждал, Ион, — неужто ты так забывчив? А не следовало бы рапсоду быть забывчивым.

И о н. Что же я забыл? **540**

С о к р а т. Не помнишь разве, как ты говорил, что искусство рапсода — иное по сравнению с искусством возничего?

И о н. Помню.

С о к р а т. И ты соглашался, что раз оно иное, то и знает оно иные вещи?

И о н. Да.

С о к р а т. Значит, по твоим же собственным словам, не все будет входить в ве́дение рапсода и его искусства.

И о н. Пожалуй, он не будет ведать такими вещами, Со- **b**
крат.

С о к р а т. Под «такими вещами» ты понимаешь, видимо, то, что имеет какое-то отношение к другим искусствам; но если не все, то что же именно будет в ве́дении рапсода?

И о н. По-моему, в его ве́дении будет то, какие речи приличны мужчине и какие — женщине, какие — рабу и какие — свободному, какие — подвластному и какие — властителю.

С о к р а т. А какие распоряжения надо сделать, если в море корабль застигнут бурей, по-твоему, рапсод будет знать лучше, чем кормчий?

И о н. Нет, это лучше знает кормчий. **c**

С о к р а т. Или как надо распорядиться в случае болезни, рапсод будет знать лучше, чем врач?

И о н. Нет.

С о к р а т. Но, по-твоему, ты знаешь, как должен говорить раб?

И о н. Да.

Сократ. Например, то, что должен сказать раб-волопас, укрощающий взбесившихся быков, по-твоему, будет лучше знать рапсод, чем волопас?

Ион. Конечно, нет.

Сократ. Или то, что должна сказать женщина-пряха, **d** прядущая шерсть?

Ион. Нет.

Сократ. А может быть, рапсод знает, что должен сказать военачальник, ободряя воинов?

Ион. Да, вот это рапсоду известно.

Сократ. Что ж, искусство рапсода — это искусство военачальника?

Ион. Я-то по крайней мере знал бы, какие речи подобают военачальнику.

Сократ. Потому что ты, вероятно, и в искусстве военачальника сведущ, Ион. Ведь если бы, например, ты одновременно и умел играть на кифаре, и был бы искусным **e** наездником, то распознавал бы хорошее и плохое управление конями, и вот если бы я спросил тебя: «С помощью какого же искусства ты, Ион, распознаешь хорошее управление конями? Того ли, благодаря которому ты наездник, или того, благодаря которому играешь на кифаре?» Что бы ты мне ответил?

Ион. «С помощью того искусства, благодаря которому я наездник», — сказал бы я.

Сократ. И если бы ты отличал, кто хорошо играет на кифаре, ты согласился бы, что делаешь это с помощью того искусства, благодаря которому ты кифарист, а не того, благодаря которому ты наездник?

Ион. Да.

Сократ. А если ты знаешь толк в воинском деле, то при помощи ли того искусства, благодаря которому ты сведущий военачальник или благодаря которому ты хороший рапсод?

Ион. По-моему, это совершенно безразлично. **541**

Сократ. Как? Ты говоришь, что это совершенно безразлично? Искусство рапсода и искусство военa-

чальника — одно искусство или два? Что ты скажешь?

И о н. По-моему, одно.

С о к р а т. Значит, кто хороший рапсод, тот и хороший военачальник?

И о н. Непременно, Сократ.

С о к р а т. И кто хороший военачальник, тот и хороший **b**
рапсод?

И о н. Этого-то я не думаю.

С о к р а т. Но ты же думаешь, что, кто хороший рапсод, тот и хороший военачальник?

И о н. Конечно.

С о к р а т. Не лучший ли ты рапсод, чем любой из греков?

И о н. И намного, Сократ.

С о к р а т. Так ты и военачальник, Ион, лучший среди греков?

И о н. Будь уверен в этом, Сократ, а научился я этому из произведений Гомера.

С о к р а т. Ради богов, Ион, почему же в таком случае ты, лучший военачальник и лучший рапсод из греков, только поешь, разъезжая среди эллинов, а не начальствуешь над войском? Неужели ты думаешь, что рапсод, увенчан- **c**
ный золотым венком, очень нужен грекам, а военачальник — не нужен?

И о н. Наш город, Сократ, находится под вашей властью и военным начальствованием и потому вовсе не нуждается в военачальнике, а ваш город и город лакедемонян не выберут меня военачальником: вы ведь считаете, что и сами справитесь с этим.

С о к р а т. Добрейший мой Ион, не знаешь ли ты Аполлодора из Кизика?

И о н. Какого это?

С о к р а т. Того, кого афиняне много раз избирали своим полководцем, хотя он и чужестранец; и Фаносфену с Андроса, и Гераклиду из Клазомен[33] наш город поруча- **d**
ет и стратегию и другие должности, так как они, хоть и чужеземцы, показали себя достойными этого. Почему же

нашему городу не избрать военачальником и не почтить этим званием Иона эфесца, если он окажется его достойным? Что ж? Разве вы, эфесцы[34], не афиняне издревле? **e**
Или Эфес уступает какому-нибудь другому городу? Если правда, что ты, Ион, благодаря своему искусству и знанию способен восхвалять Гомера, тогда ты виноват вот в чем: пообещав показать, как много прекрасного ты знаешь о Гомере, ты обманываешь меня и далек от того, чтобы это мне показать. Ты не желаешь ответить мне даже на то, чего я давно добиваюсь: в чем же ты на самом деле силен? Вместо того ты, прямо-таки как Протей [35], извиваешься во все стороны, принимаешь всевозможные обличья и в конце концов ускользаешь от меня, оказавшись даже военачальником, лишь бы только не показать, как ты си- **542**
лен в гомеровской премудрости. Если ты искусен, — о чем я только что говорил, — то ты обманываешь меня, не сдержав обещания показать это на Гомере, и поступаешь не по правде; если же ты не искусен и, ничего не зная, высказываешь о Гомере много прекрасного, одержимый от него божественным наитием, как я о тебе говорил, то ты ни в чем не виноват. Итак, вот тебе на выбор: кем ты хочешь у нас прослыть — несправедливым человеком или божественным?

И о н. Большая разница, Сократ: ведь куда прекраснее прослыть божественным.

С о к р а т. Вот это, более прекрасное, и останется у нас за тобою, Ион: ты божественный, а не искусный хвалитель Гомера.

ГИППИЙ БОЛЬШИЙ

СОКРАТ, ГИППИЙ

Завязка

С о к р а т. Гиппий, славный и мудрый, наконец-то ты прибыл к нам в Афины! **281**

Г и п п и й. Все недосуг, Сократ. Всякий раз, как Элиде[1] нужно бывает вести переговоры с каким-нибудь государством, она обращается ко мне прежде, чем к кому-нибудь другому из граждан, и выбирает меня послом, считая меня наиболее подходящим судьею и вестником тех речей, которые обычно произносятся от каждого из государств. Много раз я бывал послом в различных государствах, чаще же всего и по поводу самых многочисленных и важных дел — в Лакедемоне. Это-то и есть мой ответ на твой вопрос: ведь я даже не заезжаю в ваши места. **b**

С о к р а т. Вот что значит, Гиппий, быть поистине мудрым и совершенным человеком. Ведь ты умеешь и в частной жизни, беря с молодых людей большие деньги, приносить им пользу — еще большую, чем эти деньги; с другой стороны, ты и в общественной деятельности умеешь оказывать благодеяния своему государству, как и должен поступать всякий, кто не желает, чтобы его презирали, а, напротив, хочет пользоваться доброй славой среди большинства. Однако, Гиппий, какая причина того, что древние мужи, имена которых прославляются за их мудрость, — и Питтак, и Биант, и последователи милетянина Фалеса, да и позднее жившие, вплоть до Анаксагора[2], — все или большинство из них, по-видимому, держались в стороне от государственных дел? **c**

Г и п п и й. Какая же здесь, Сократ, по-твоему, иная при- **d**
чина, как не та, что они были не в силах и не способны обнять разумом и то и другое, — дела общественные и дела частные?

С о к р а т. Значит, клянусь Зевсом, подобно тому как все остальные искусства сделали успехи и по сравнению с нынешними старые мастера плохи, то же самое придется сказать и о нашем искусстве — искусстве софистов[3]; оно сделало успехи, а мудрецы из деревни плохи по сравнению с вами.

Г и п п и й. Совершенно правильно.

С о к р а т. Следовательно, Гиппий, если бы у нас ожил **282**
теперь Биант, то, пожалуй, вызвал бы у вас смех, все равно как о Дедале[4] говорят ваятели, что, появись он теперь и начни исполнять такие же работы, как те, которые создали ему имя, он был бы смешон.

Г и п п и й. Все это так, как ты говоришь, Сократ. Однако я все-таки обыкновенно восхваляю древних и живших прежде нас больше, чем нынешних, так как остерегаюсь зависти живых и боюсь гнева мертвых.

С о к р а т. Ты, Гиппий, по-моему, прекрасно говоришь **b**
и рассуждаешь, и я могу подтвердить правильность твоих слов. Действительно, ваше искусство сделало успехи в том, что дает возможность заниматься и общественными делами наряду с частными. Ведь вот Горгий[5], леонтинский софист, прибыл сюда со своей родины по общественным делам, как человек, наиболее способный из всех леонтинян к общественной деятельности; он и в Народном собрании оказался отличнейшим оратором, и частным образом, выступая с речами и занимаясь с молодыми людьми, заработал **c**
и собрал с нашего города большие деньги. Если угодно, то и наш приятель, известный Продик[6], часто и раньше приезжал сюда по общественным делам, а в последний раз, недавно, приехав с Кеоса по такого же рода делам, очень отличился и своею публичной речью, да и частным образом, выступая с речами и занимаясь с молодыми людьми, получил удивительно много денег. А из тех древних никто никогда не считал достойным себя требовать себе денеж-

ного вознаграждения и выставлять напоказ свою мудрость пред всякого рода людьми. Вот как они были просты! Не заметили они, что деньги имеют большую цену. Из этих **d**
же двух мужей каждый заработал своей мудростью больше денег, чем другие мастера каким угодно искусством, а еще раньше них — Протагор.

Г и п п и й. Ничего-то ты, Сократ, об этом по-настоящему не знаешь! Если бы ты знал, сколько денег заработал я, ты бы изумился! Не говоря об остальном, когда я од- **e**
нажды прибыл в Сицилию в то время, как там находился Протагор[7], человек прославленный и старше меня по возрасту, я все-таки, будучи много его моложе, в короткое время заработал гораздо больше ста пятидесяти мин[8], да притом в одном только совсем маленьком местечке, Инике [9], больше двадцати мин. Прибыв с этими деньгами домой, я отдал их отцу, так что и он, и все остальные граждане удивлялись и были поражены. Я думаю, что заработал, пожалуй, больше денег, чем любые два других софиста, вместе взятые.

С о к р а т. Ты, Гиппий, приводишь прекрасное и важное **283**
доказательство мудрости и своей собственной, и вообще нынешних людей, — насколько они отличаются ею от древних! Велико было, по твоим словам, невежество людей, живших прежде. С Анаксагором произошло, говорят, обратное тому, что случается с вами: ему остались по наследству большие деньги, а он по беззаботности потерял все — вот каким неразумным мудрецом он был; да и об остальных, живших в старину, рассказывали подобные же вещи. Итак, мне ка- **b**
жется, ты приводишь прекрасное доказательство мудрости нынешних людей по сравнению с прежними. Многие согласны в том, что мудрец должен быть прежде всего мудрым для себя самого[10]. Определяется же это так: мудр тот, кто заработал больше всего денег.

Но об этом достаточно. Скажи мне вот что: ты-то сам в каком государстве, из тех, куда ты заезжаешь, заработал больше всего денег? Видно, в Лакедемоне[11], где ты бываешь чаще всего?

Гиппий. Клянусь Зевсом, нет, Сократ!

Сократ. Что ты говоришь! Значит, в Лакедемоне меньше всего?

Гиппий. Я там вообще никогда ничего не получал. **c**

Сократ. Странные вещи говоришь ты, Гиппий, удивительные! Скажи мне: разве не в состоянии твоя мудрость делать более добродетельными тех, кто следует и учится ей?

Гиппий. И даже очень.

Сократ. Значит, сыновей иникян ты был в состоянии сделать лучшими, а сыновей спартиатов не мог?

Гиппий. Далеко от этого.

Сократ. Тогда, стало быть, сицилийцы стремятся стать лучшими, а лакедемоняне — нет?

Гиппий. И лакедемоняне очень стремятся к этому, Со- **d**
крат.

Сократ. Может быть, они избегали общения с тобою из-за недостатка денег?

Гиппий. Нет, конечно, денег у них достаточно.

Сократ. Какая же причина, что, хотя у них есть и желание, и деньги, а ты мог помочь им в самом важном, они отпустили тебя не нагруженным деньгами? Ведь невероятно же, чтобы лакедемоняне могли воспитывать своих детей лучше, чем это можешь ты? Или это действительно так и ты согласен с этим?

Гиппий. Никоим образом. **e**

Сократ. Или ты не был в состоянии убедить молодых людей в Лакедемоне, что через общение с тобою они преуспеют в добродетели больше, чем если будут общаться со своими? Или ты не мог убедить отцов этих молодых людей, что, если только они пекутся о своих сыновьях, им следует скорее поручать их тебе, чем самим о них заботиться? Ведь не из зависти же отцы мешали своим детям стать как можно лучше?

Гиппий. Не думаю, чтобы из зависти.

Сократ. Лакедемон, разумеется, государство, имеющее хорошие законы?

Гиппий. Еще бы! **284**

Сократ. А в государствах с хорошим законодательством выше всего ценится добродетель?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Ты же умеешь прекраснее всех людей преподавать ее другим.

Гиппий. Именно прекраснее всех, Сократ!

Сократ. Ну, а тот, кто прекраснее всех умеет преподавать искусство верховой езды, не в Фессалии [12] ли он будет пользоваться почетом больше, чем где бы то ни было в Элладе, и не там ли он получит больше всего денег, равно как и во всяком другом месте, где ревностно занимаются этим?

Гиппий. Вероятно.

Сократ. А тот, кто может преподать драгоценнейшие знания, ведущие к добродетели, разве не в Лакедемоне будет он пользоваться наибольшим почетом? Разве не там **b** заработает он больше всего денег[13], если пожелает, равно как и в любом эллинском городе из тех, что управляются хорошими законами? Неужели ты думаешь, друг мой, что это будет скорее в Сицилии, в Инике? Поверим ли мы этому, Гиппий? Но, если прикажешь, придется поверить.

Гиппий. Все дело, Сократ, в том, что изменять законы и воспитывать сыновей вопреки установившимся обычаям несогласно у лакедемонян с заветами отцов.

Сократ. Что ты говоришь! У лакедемонян несогласно с заветами отцов поступать правильно, а надо ошибаться? **c**

Гиппий. Этого, Сократ, я бы не сказал.

Сократ. Но разве они не поступали бы правильно, если бы воспитывали молодежь лучше, а не хуже?

Гиппий. Правильно поступали бы, но у них несогласно с законами давать чужеземное воспитание. Знай твердо: если бы кто другой когда-либо получал от них деньги за воспитание, то и я получил бы их, и гораздо больше всех; по крайней мере они бывают рады и слушать меня, и хвалить, но, повторяю, нет у них такого закона.

Сократ. Как ты скажешь, Гиппий, вред ли или польза для государства закон?

Гиппий. Устанавливается закон, я думаю, ради поль- **d**
зы; иногда же он приносит и вред, когда его плохо установили[14].

Сократ. Так что же? Разве те, кто устанавливает закон, не устанавливают его как наибольшее благо для государства? И без этого разве можно жить в законности?

Гиппий. Ты говоришь правду.

Сократ. Итак, когда те, кто пытается устанавливать законы, погрешают против блага, они погрешают против того, что законно, и против закона. Что ты скажешь на это?

Гиппий. Говоря строго, Сократ, это так; однако обыч- **e**
но люди этого так не называют.

Сократ. Какие люди, Гиппий? Знающие или незнающие?

Гиппий. Большинство.

Сократ. А знает ли это большинство истину?

Гиппий. Нет, конечно.

Сократ. Но ведь люди знающие считают более полезное поистине более законным для всех людей, чем то, что менее полезно; или ты с этим не согласен?

Гиппий. Я согласен, что это действительно так.

Сократ. А не бывает ли это на самом деле и не происходит ли это так, как считают знающие люди?

Гиппий. Разумеется.

Сократ. Но ведь для лакедемонян, как ты говоришь, **285**
на самом деле полезнее получать то воспитание, которое ты можешь дать, — хотя оно и чужеземное, — чем получать воспитание, принятое в их стране.

Гиппий. И верно говорю.

Сократ. Что более полезное более законно,— ведь ты и это утверждаешь, Гиппий?

Гиппий. Я же сказал.

Сократ. Итак, по твоим словам, для сыновей лакедемонян воспитание, даваемое Гиппием, более законно, а воспитание, даваемое их отцами, менее законно, если только эти сыновья действительно получат от тебя больше пользы.

Гиппий. Конечно, они получат пользу, Сократ. **b**

Сократ. Следовательно, лакедемоняне поступают вопреки закону, когда не платят тебе денег и не поручают тебе своих сыновей?

Гиппий. С этим я согласен; мне кажется, ты говоришь в мою пользу, и мне вовсе не приходится возражать.

Сократ. Итак, друг мой, мы находим, что лакедемоняне поступают противозаконно, и поступают так в самом важном деле, хотя они и кажутся людьми наиболее послушными законам. Но ради богов, Гиппий, что же именно они рады бывают слушать и за что хвалят тебя? Очевидно, за то, что ты лучше всего знаешь: науку о звездах и о небесных явлениях [15]? **c**

Гиппий. Нисколько; такой науки они и вовсе не выносят.

Сократ. А о геометрии они рады бывают слушать?

Гиппий. Никоим образом, потому что и считать-то, собственно говоря, многие из них не умеют.

Сократ. Значит, они далеки от того, чтобы слушать твои речи о вычислениях?

Гиппий. Очень далеки, клянусь Зевсом.

Сократ. Но, уж конечно, они рады бывают слушать о том, что ты умеешь разбирать точнее всех: о значении букв **d** и слогов, ритмов и гармоний?

Гиппий. Каких там гармоний и букв, мой добрейший!

Сократ. Но о чем же они тогда слушают с удовольствием и за что тебя хвалят? Скажи мне сам, так как я не догадываюсь.

Гиппий. О родословной[16] героев и людей, Сократ, о заселении колоний, о том, как в старину основывались города, — одним словом, они с особенным удовольствием слушают все рассказы о далеком прошлом, так что из-за них и я сам вынужден был очень тщательно все это изучить. **e**

Сократ. Да, Гиппий, клянусь Зевсом, счастлив ты, что лакедемонянам не доставляет радости, если кто может перечислить им наших архонтов[17], начиная с Солона, не то тебе было бы много труда выучить все это.

Г и п п и й. Почему, Сократ? Стоит мне услышать подряд пятьдесят имен, и я их тотчас же запоминаю.

С о к р а т. Это правда, а я-то и не сообразил, что ты владеешь искусством запоминания[18]; теперь я понимаю: лакедемонянам потому и следует встречать тебя с радостью, что ты знаешь многое; они и обращаются к тебе, как дети к старухам, чтобы послушать занимательные рассказы. **286**

Г и п п и й. И в самом деле, Сократ, клянусь Зевсом, недавно я там имел успех, когда разбирал вопрос о прекрасных занятиях, которым должен предаваться молодой человек. У меня, надо сказать, есть превосходно составленная речь об этом; она хороша во всех отношениях, а особенно своим способом выражения. Вступление и начало моей речи такое: «Когда взята была Троя, — говорится в речи, — Неоптолем спросил Нестора[19], какие занятия приносят юноше наилучшую славу». После этого говорит Нестор и излагает ему великое множество прекраснейших правил. С этой речью я выступил в Лакедемоне, да и здесь предполагаю выступить послезавтра, в школе Фидострата[20], равно как и со многими другими речами, которые стоит послушать; меня просил об этом Евдик[21], сын Апеманта. Но ты **b** **c** и сам должен быть при этом и других привести, которые сумели бы, выслушав речь, ее оценить.

С о к р а т. Так и будет Гиппий, если богу угодно! А теперь ответь мне кратко вот что — ты как раз вовремя напомнил мне: надо тебе сказать, дорогой мой, что недавно, когда я в каком-то разговоре одно порицал как безобразное [постыдное], а другое хвалил как прекрасное, один человек поставил меня в трудное положение тем, что задал мне, и весьма дерзко, примерно такой вопрос: «Откуда тебе **d** знать, Сократ, — сказал он, — что́ именно прекрасно и что́ безобразно? Давай-ка посмотрим, можешь ли ты сказать, что такое прекрасное?» И я, по своей простоте, стал недоумевать и не мог ответить ему как следует; а уходя после беседы с ним, я сердился на себя, бранил себя и грозился, что в первый же раз, как только повстречаюсь с кем-нибудь из вас, мудрецов, я расспрошу его, выучусь, стара-

тельно запомню, а потом снова пойду к тому, кто мне задал тот вопрос. Так вот теперь, говорю я, ты приходишь вовремя и должен научить меня как следует, что же это такое — **e** прекрасное? Постарайся в своем ответе сказать мне это как можно точнее, чтобы я, если меня изобличат во второй раз, снова не вызвал смеха. Ведь ты-то это определенно знаешь, и, разумеется, это лишь малая доля твоих многочисленных знаний.

Гиппий. Конечно, малая доля, Сократ, клянусь Зевсом, ничтожная, можно сказать.

Сократ. Значит, я легко научусь, и никто меня больше не изобличит.

Гиппий. Разумеется, никто: ведь иначе я оказался бы ничтожеством и заурядным человеком.

Сократ. Клянусь Герой, хорошо сказано, Гиппий, — **287** лишь бы только нам одолеть того человека! Но не помешать бы тебе, если я стану подражать ему и возражать на твои ответы, — чтобы ты как можно заботливее научил меня. Я ведь довольно опытен в том, что касается возражений. Поэтому, если тебе все равно, я буду тебе возражать, чтобы получше выучиться.

Гиппий. Ну что ж, возражай! Ведь, как я только что сказал, вопрос этот неважный, я мог бы научить тебя от- **b** вечать на вопросы гораздо более трудные, так что ни один человек не был бы в состоянии тебя изобличить.

Прекрасное — это не отдельные вещи или живые существа и не формы жизни

Сократ. Ах, хорошо ты говоришь! Но давай, раз ты сам велишь, я стану, совсем как тот человек, задавать тебе вопросы. Дело в том, что если бы ты произнес перед ним ту речь, о которой ты говоришь — речь о прекрасных занятиях, то он, выслушав тебя, лишь только ты кончишь говорить, спросил бы тебя прежде всего о самом прекрасном — такая уж у него привычка — и сказал **c** бы так: «Элидский гость, не справедливостью ли справедливы справедливые люди?» Отвечай же, Гиппий, как если бы он спрашивал тебя.

Гиппий. Я отвечу, что справедливостью.

Сократ. «Итак, справедливость что-то собой представляет?»

Гиппий. Конечно.

Сократ. «А не мудростью ли мудры мудрецы, и не благом ли бывает благим все благое?»

Гиппий. Как же иначе?

Сократ. «И все это что-то собой представляет, ведь не есть же это ничто».

Гиппий. Конечно, это нечто.

Сократ. «Так не будет ли и все прекрасное прекрасным благодаря прекрасному?»

Гиппий. Да, благодаря прекрасному. **d**

Сократ. «И это прекрасное есть нечто?»

Гиппий. Нечто. Чем же ему и быть?

Сократ. «Так ответь мне, чужеземец, — скажет он, — что же такое это прекрасное?»

Гиппий. Значит, Сократ, тот, кто задает этот вопрос, желает узнать, что́ прекрасно?

Сократ. Мне кажется, нет; он хочет узнать, что такое прекрасное, Гиппий.

Гиппий. А чем одно отличается от другого?

Сократ. По-твоему, ничем?

Гиппий. Разумеется, ничем не отличается.

Сократ. Ну что же, наверно, тебе виднее. Однако смотри, дорогой мой: он ведь тебя спрашивает не о том, что **e** прекрасно, а о том, что́ такое прекрасное.

Гиппий. Понимаю, дорогой мой, и отвечу ему, что такое прекрасное, и уж ему меня не опровергнуть. Знай твердо, Сократ, если уж надо говорить правду: прекрасное — это прекрасная девушка.

Сократ. Прекрасный и славный ответ, Гиппий, кля- **288** нусь собакой! Не правда ли, если я так отвечу, я дам ответ на вопрос, и ответ правильный, и уж меня тогда не опровергнуть?

Гиппий. Да как же тебя опровергнуть, Сократ, когда все так думают, и все, кто это услышит, засвидетельствуют,

что ты говоришь правильно.

Сократ. Пусть так, хорошо! Но, Гиппий, дай-ка я снова повторю себе, что ты сказал. Тот человек спросит меня приблизительно так: «Ну, Сократ, отвечай мне: все то, что ты называешь прекрасным, будет прекрасным, если существует прекрасное само по себе?» Я же скажу: если прекрасная девушка — это прекрасное, тогда она и есть то, благодаря чему прекрасное будет прекрасно?

Гиппий. Так ты думаешь, он еще будет пытаться опро- **b**
вергнуть, утверждая, что то, о чем ты говоришь, не прекрасно? Разве он не будет смешон, если сделает такую попытку?

Сократ. Что он сделает попытку, в этом я уверен, странный ты человек! А будет ли он смешон, сделав эту попытку, покажет будущее. Я хочу только заметить, что он на это скажет.

Гиппий. Говори же.

Сократ. «Хорош же ты, Сократ! — скажет он.— Ну, а разве прекрасная кобылица, которую даже и бог похвалил в своем изречении[22], не есть прекрасное?» Что мы на это **c**
скажем, Гиппий? Не то ли, что и кобылица есть прекрасное, — я разумею прекрасную кобылицу? Как же нам дерзнуть отрицать, что прекрасное есть прекрасное?

Гиппий. Ты верно говоришь, Сократ, ибо правильно сказал об этом бог; ведь кобылицы у нас бывают прекраснейшие.

Сократ. «Пусть так, — скажет он, — ну, а что такое прекрасная лира? Разве не прекрасное?» Скажем ли мы, что это так, Гиппий?

Гиппий. Да.

Сократ. После тот человек скажет — я в этом почти уверен и заключаю из того, как он обычно поступает: «Дорогой мой, а что же такое прекрасный горшок? Разве не прекрасное?»

Гиппий. Да что это за человек, Сократ? Как невоспи- **d**
танно и дерзко произносить столь низменные слова в таком серьезном деле!

Сократ. Такой уж он человек, Гиппий, не изящный, а грубоватый, и ни о чем другом не заботится, а только об истине. Но все-таки надо ему ответить, и я заранее заявляю: если горшок вылеплен хорошим гончаром, если он гладок, кругл и хорошо обожжен, как некоторые горшки с двумя ручками из тех прекрасных во всех отношениях горшков, что обычно вмещают шесть кружек, — если спрашивают о таком горшке, надо признать, что он прекрасен. **e**
Как можно назвать не прекрасным то, что прекрасно?

Гиппий. Никак нельзя, Сократ.

Сократ. «Так не есть ли, — скажет он. — и прекрасный горшок — прекрасное? Отвечай!»

Гиппий. Так оно, я думаю, и есть, Сократ. Прекрасен и этот сосуд, если он хорошо сработан, но в целом все это недостойно считаться прекрасным по сравнению с кобылицей, девушкой и со всем остальным прекрасным.

Сократ. Пусть будет так. Я понимаю, Гиппий, что воз- **289**
ражать тому, кто задает подобные вопросы, следует таким образом: друг мой, тебе неизвестно хорошее изречение Гераклита: «Из обезьян прекраснейшая безобразна, если сравнить ее с человеческим родом»[23]; и прекраснейший горшок безобразен, если сравнить его с девичьим родом, как говорит Гиппий мудрый. Не так ли, Гиппий?

Гиппий. Конечно, Сократ, ты правильно ответил.

Сократ. Слушай дальше. После этого, я хорошо знаю, тот человек скажет: «Как же так, Сократ? Если станут **b**
сравнивать девичий род с родом богов, не случится ли с первым того же, что случилось с горшками, когда их стали сравнивать с девушками? Не покажется ли прекраснейшая девушка безобразной? Не утверждает ли того же самого и Гераклит, на которого ты ссылаешься, когда он говорит: “Из людей мудрейший по сравнению с богом покажется обезьяной, и по мудрости, и по красоте, и по всему остальному”»[23a]. Ведь мы признаем, Гиппий, что самая прекрасная девушка безобразна по сравнению с родом богов.

Гиппий. Кто стал бы этому противоречить, Сократ!

Сократ. А если мы признаем это, тот человек засме- **c**

ется и скажет: «Ты помнишь, Сократ, о чем я тебя спрашивал?» — Помню, отвечу я, о том, что такое прекрасное само по себе. — «Тогда, — скажет он, — ты на вопрос о прекрасном приводишь в ответ нечто такое, что, как ты сам говоришь, прекрасно ничуть не больше, чем безобразно». — Похоже на то, скажу я. Что же еще посоветуешь ты мне отвечать, друг мой?

Гиппий. Именно это. Ведь он справедливо скажет, что по сравнению с богами род людской не прекрасен.

Сократ. «Спроси я тебя с самого начала, — скажет он, — что́ и прекрасно, и безобразно одновременно, разве неправилен был бы твой ответ, если бы ты ответил мне **d**
то же, что и теперь? Не кажется ли тебе, что, как только прекрасное само по себе, благодаря которому все остальное украшается и представляется прекрасным, — как только эта идея[24] присоединяется к чему-либо, это становится прекрасной девушкой, кобылицей либо лирой?»

Гиппий. Ну, Сократ, если он это ищет, — что такое то прекрасное, благодаря которому украшается все остальное и от присоединения чего представляется прекрасным, — тогда ответить ему очень легко. Значит, этот человек совсем
прост и ничего не смыслит в прекрасных сокровищах. Ведь **e**
если ты ответишь ему, что прекрасное, о котором он спрашивает, — это золото, он попадет в тупик и не будет пытаться тебя опровергнуть. А ведь все мы знаем, что если к чему присоединится золото, то даже и то, что раньше казалось безобразным, после того как украсится золотом, представится прекрасным.

Сократ. Ты, Гиппий, не знаешь, как этот человек упорен и как он ничего не принимает легко.

Гиппий. Почему же это, Сократ? Необходимо, чтобы **290**
он принимал то, что говорится правильно, иначе он станет смешным.

Сократ. А такой ответ, дорогой мой, он не только не примет, но станет просто издеваться надо мной и скажет: «Ах ты, помраченный человек! Неужто ты Фидия считаешь плохим мастером?» И я, думается мне, скажу: нет, нисколь-

ко.

Гиппий. И правильно скажешь, Сократ.

Сократ. Конечно, правильно. Но тогда он, после того как я соглашусь, что Фидий[25] — хороший мастер, скажет: **b** «Значит, ты думаешь, что Фидий не знал того прекрасного, о котором ты говоришь?» — Я же отвечу: Почему? — «Да потому,— скажет он,— что глаза Афины, а также и остальные части лица, и ноги, и руки он изготовил не из золота, а из слоновой кости, тогда как все это, если бы было сделано из золота, должно было бы казаться всего прекраснее. Ясно, что он сделал такую ошибку по своему невежеству, так как не знал, что золото и есть то самое, что делает прекрасным все, к чему бы оно ни присоединилось». Что нам ответить ему на такие слова, Гиппий?

Гиппий. Ответить вовсе нетрудно. Мы скажем, что **c** Фидий поступил правильно, потому что, по-моему, и то, что сделано из слоновой кости, прекрасно.

Сократ. «Чего же ради, — скажет тот человек, — не изготовил он из слоновой кости также и зрачки глаз, а сделал их из камня, выбрав камень по возможности похожий на слоновую кость? Или и прекрасный камень — прекрасное?» Ответим ли мы на это утвердительно, Гиппий?

Гиппий. Да, конечно, когда камень подходит.

Сократ. «А когда не подходит, это — нечто безобразное?» Соглашаться мне или нет?

Гиппий. Соглашайся для тех случаев, когда камень не **d** подходит.

Сократ. «Как же так, — скажет он, — о ты, мудрец, разве слоновая кость и золото не заставляют вещи казаться прекрасными только тогда, когда они подходят, а в противном случае — безобразными?» Будем ли мы отрицать это или признаем, что его слова правильны?

Гиппий. Мы признаем, что каждую вещь делает прекрасной то, что для каждой вещи подходит.

Сократ. «Ну, а если, — скажет он, — тот самый прекрасный горшок, о котором мы только что говорили, наполнить прекрасной кашей и варить ее, какой уполовник

к нему больше подойдет: сделанный из золота или из смоковницы?»

Гиппий. О Геракл[25a]! О каком человеке ты говоришь, **e**
Сократ? Скажи ты мне, кто он такой?

Сократ. Ты не узнал бы его, если бы я назвал его имя.

Гиппий. Но я и так уже вижу, что это какой-то невежда.

Сократ. Он очень надоедлив, Гиппий; но все-таки что ж мы ответим? Который из двух уполовников больше подходит к горшку и к каше? Не очевидно ли, что из смоковницы? Ведь он придает каше более приятный запах, а вместе с тем, друг мой, он не разобьет горшка, не вывалит каши, не потушит огня и не оставит без знатного кушанья тех, кто собирается угощаться. А золотой уполовник наделал бы все это, так что, мне кажется, нам надо ответить, что **291**
уполовник из смоковницы подходит больше, чем золотой, если только ты не скажешь иначе.

Гиппий. Подходит-то он, пожалуй, больше, Сократ, но только я не стал бы разговаривать с человеком, задающим такие вопросы.

Сократ. И правильно, друг мой. Действительно, тебе, прекрасно одетому, прекрасно обутому, прославленному своей мудростью среди всех эллинов, пожалуй, не подобает заполнять свою голову подобными выражениями. А мне совсем не противно общение с этим человеком. Поэто- **b**
му поучи меня и отвечай за меня. «Ведь раз смоковничный уполовник подходит больше, чем золотой, — скажет тот человек, — то не будет ли он и прекраснее, если ты соглашаешься, Сократ, что подходящее более прекрасно, чем неподходящее?» Согласимся ли мы, Гиппий, что смоковничный уполовник прекраснее золотого?

Гиппий. Хочешь, я скажу тебе, Сократ, как тебе нужно определить прекрасное, чтобы избавить себя от излишних разговоров?

Сократ. Конечно, хочу, но только не ранее чем ты мне **c**
скажешь, который из обоих только что названных уполовников я должен в своем ответе признать подходящим и бо-

лее прекрасным.

Гиппий. Если хочешь, отвечай ему, что сделанный из смоковницы.

Сократ. А теперь говори то, что ты только что собирался сказать. Ведь если я утверждаю, что прекрасное — это золото, то при таком вот ответе, по-моему, золото оказывается нисколько не прекраснее смоковничного дерева. Что же ты скажешь теперь о прекрасном?

Гиппий. Сейчас скажу. Мне кажется, ты добиваешься, **d** чтобы тебе назвали такое прекрасное, которое нигде никогда никому не покажется безобразным.

Сократ. Конечно, Гиппий, ты это теперь прекрасно постиг.

Гиппий. Слушай же и знай: если кто-нибудь найдет, что возразить на это, я скажу, что я ничего не смыслю.

Сократ. Ради богов, говори же как можно скорее!

Гиппий. Итак, я утверждаю, что всегда и везде прекраснее всего для каждого мужа быть богатым, здоровым, пользоваться почетом у эллинов и, достигнув старости и устроив своим родителям, когда они умрут, прекрасные **e** похороны, быть прекрасно и пышно погребенным своими детьми.

Сократ. Ну и ну, Гиппий! Как изумительно, величественно и достойно тебя это сказано! Клянусь Герой[26], я в восхищении, что ты по мере сил благосклонно мне помогаешь. Но ведь тому-то человеку мы не угодим, и теперь он посмеется над нами больше всего, знай это.

Гиппий. Плохим смехом посмеется, Сократ! Если ему **292** нечего сказать на это, а он все же смеется, то он над собой смеется и станет предметом насмешек для других.

Сократ. Может быть, это и так, а может быть, при таком ответе он, как я предвижу, не только надо мной посмеется.

Гиппий. Что же еще?

Сократ. А то, что, если у него окажется палка, он, если только я не спасусь от него бегством, постарается хорошенько меня хватить.

Г и п п и й. Что ты говоришь! Что он, этот человек, твой b
господин? И если он сделает это, разве не привлекут его к суду и не приговорят к наказанию? Разве нет суда у вас в государстве? Разве оно позволяет гражданам бить друг друга без всякого на то права?

С о к р а т. Оно этого никоим образом не позволяет.

Г и п п и й. Тогда, значит, он понесет наказание за то, что ударил тебя без всякого права.

С о к р а т. Думаю, что нет, Гиппий, не без всякого права, если я так отвечу, а по праву — так мне думается.

Г и п п и й. Ну, и я того же мнения, Сократ, раз ты сам так думаешь.

С о к р а т. Сказать ли мне тебе, почему я сам считаю, что меня побьют по праву, если я дам такой ответ? Или и ты начнешь меня бить, не разобравши, в чем дело? Или выслушаешь мою речь?

Г и п п и й. Странно было бы, Сократ, если бы я не вы- c
слушал ее. Но что же ты скажешь?

С о к р а т. Я буду говорить тебе точно так же, как я говорил только что, подражая тому человеку, чтобы мне не пришлось обращать к тебе его собственные слова, суровые и необычные. Знай же твердо, он заявит следующее: «Скажи, Сократ, неужели ты думаешь, что ты не по праву получил удары, ты, который, спев столь громкий дифирамб, так безвкусно и грубо отклонился от заданного тебе вопроса?» — Каким образом? — спрошу я. — «Каким? — ответит он. — Или ты не в состоянии вспомнить, что́ я спраши- d
вал о прекрасном самом по себе, которое все, к чему бы оно ни присоединилось, делает прекрасным, — и камень, и дерево, и человека, и бога, и любое деяние, любое знание. Ведь я тебя спрашиваю, дорогой мой, что такое красота сама по себе, и при этом ничуть не больше могу добиться толку, чем если бы ты был камнем, мельничным жерновом, без ушей, и без мозга». А если бы я, испугавшись, сказал ему на это — ты, ведь, не рассердишься, Гиппий: «Но ведь Гиппий сказал, что прекрасное есть именно это, хотя я и e
спрашивал его, так же, как ты меня, что есть прекрасное

для всех и всегда»,—что бы ты тогда сказал? Не рассердился бы ты в этом случае?

Гиппий. Я хорошо знаю, Сократ, что то, что я сказал, прекрасно для всех и всем будет таким казаться.

Сократ. «И будет прекрасным? — возразит он.— Ведь прекрасное прекрасно всегда».

Гиппий. Конечно.

Сократ. «Значит, оно и было прекрасным?» — спросит он.

Гиппий. И было.

Сократ. «Не сказал ли, — молвит он, — элидский гость, что и для Ахилла прекрасно быть погребенным позже, чем его предки, и для его деда Эака[27], и для остальных, кто **293**
произошел от богов, и для самих богов?»

Гиппий. Что такое? Брось ты все это! И произносить-то вслух не годится вопросы, которые задает этот человек!

Сократ. Как же? А не будет ли это уж совсем нечестивым — на вопрос другого отвечать, что это так и есть?

Гиппий. Возможно.

Ни одна из условных категорий прекрасного не есть прекрасное

Сократ. «Ведь, пожалуй, — скажет он, — ты и будешь тем, кто утверждает, что для всех и всегда прекрасно быть погребенным своими детьми, а родителей предать погребению? Или не был одним из всех и Геракл[28], и все те, кого мы только что называли?»

Гиппий. Но ведь я же не говорил, что это прекрасно для богов!

Сократ. «И не для героев, по-видимому». **b**

Гиппий. Для тех, которые были детьми богов.

Сократ. «А для тех, которые ими не были?»

Гиппий. Для этих, конечно, прекрасно.

Сократ. «Итак, если тебе верить, оказывается, что из героев для Тантала, Дардана, Зета все это ужасно, нечестиво, безобразно, а для Пелопа [29] и для остальных, рожденных так же, как он, это прекрасно».

Гиппий. Мне так кажется.

Сократ. «Следовательно, — скажет он, — ты признаешь нечто такое, что ты перед этим не считал правильным, а именно, что иногда и для некоторых предать погребению **c** своих предков и затем быть погребенными своими потомками — безобразно». Более того, видимо, невозможно, чтобы это случалось со всеми и одновременно было прекрасным. Выходит, со всем этим произошло то самое, что и с прежним, с девушкой и с горшком, и — что смешнее всего — для одних это оказывается прекрасным, для других — нет. «И сегодня еще, Сократ, — скажет он, — ты не в состоянии ответить на вопрос, что такое прекрасное». Этими и другими словами будет он справедливо меня бранить, получив от меня подобный ответ.

Вот приблизительно так он со мной большей частью разговаривает, Гиппий. А иной раз, как будто сжалившись над моей неопытностью и невежеством, сам предлагает мне **d** вопросы, например, чем мне кажется прекрасное, или же выспрашивает меня о другом, о чем придется и о чем зайдет речь.

Гиппий. Как так, Сократ?

Сократ. Я разъясню тебе. «Чудак ты, Сократ, — говорит он, — перестань давать подобные ответы так, как ты это делаешь: слишком уж они простоваты и слишком легко их опровергнуть. Лучше рассмотри, не кажется ли тебе, **e** что прекрасное есть нечто, чего мы только что коснулись в одном ответе, когда утверждали, будто золото прекрасно, когда оно к чему-либо подходит, а когда не подходит — оно не прекрасно; так же обстоит и со всем остальным, чему присуще это [свойство]. Рассмотрим подходящее само по себе и природу подходящего самого по себе: не окажется ли прекрасное подходящим?» И вот я обычно соглашаюсь с этим: ведь мне нечего сказать. А тебе не кажется ли подходящее прекрасным?

Гиппий. Конечно, Сократ.

Сократ. Рассмотрим же это, чтобы не обмануться.

Гиппий. Да, это следует рассмотреть.

Сократ. Итак, смотри: утверждаем ли мы, что подхо- **294**

дящее это то, что своим появлением заставляет казаться прекрасным любую вещь, которой оно присуще, или же то, что заставляет ее быть прекрасной? Или это ни то ни другое?

Гиппий. Мне думается, то, что заставляет казаться прекрасным; все равно как если человек, надев идущее ему платье или обувь, кажется прекраснее, даже когда у него смешная наружность.

Сократ. Но если подходящее заставляет все казаться прекраснее, чем оно есть на самом деле, так ведь подходящее — это какой-то обман относительно прекрасного, и это, **b** пожалуй, не то, что мы ищем, Гиппий? Ведь мы исследовали то, чем прекрасны все прекрасные предметы, подобно тому как все великое велико своим превосходством; благодаря этому превосходству все бывает великим, и, если даже оно не кажется таким, но все же обладает превосходством, оно неизбежно должно быть великим. Точно так же мы говорим о том, что такое прекрасное, благодаря которому прекрасно все, кажется ли оно таковым или нет. Оно, пожалуй, не будет подходящим; ведь последнее, как ты сказал, **c** заставляет предметы казаться прекраснее, чем они есть на самом деле, и не позволяет им казаться такими, каковы они есть. Нужно попробовать показать, что же это — то, что заставляет предметы быть, как я только что сказал, прекрасными, кажутся они таковыми или нет. Вот что мы исследуем, коль хотим найти прекрасное.

Гиппий. Но, Сократ, подходящее своим присутствием заставляет предметы и быть, и казаться прекрасными.

Сократ. Итак, невозможно, чтобы действительно прекрасное не казалось прекрасным, по крайней мере если присутствует то, что заставляет его таким казаться.

Гиппий. Невозможно.

Сократ. Признаем ли мы, Гиппий, что все действительно прекрасные установления и занятия и считаются **d** прекрасными и всегда всем таковыми кажутся, или же совсем наоборот, их не узнают, что и вызывает сильные раздоры и борьбу как в частной жизни между отдельными

людьми, так и между государствами в жизни общественной?

Гиппий. Скорее именно так, Сократ, их не узнаю́т.

Сократ. Но этого не было бы, если бы им присуще было казаться [прекрасными]. А это было бы так лишь в том случае, если бы подходящее, будучи прекрасным, не только заставляло предметы быть прекрасными, но и казаться ими. Таким образом, подходящее, если только оно есть то, что заставляет быть прекрасным, будет, пожалуй, тем прекрасным, которое мы ищем, но не тем, что заставляет **e** казаться прекрасным. Если же, с другой стороны, подходящее есть то, что заставляет казаться прекрасным, оно, пожалуй, не будет тем прекрасным, которое мы ищем. Ведь оно заставляет быть прекрасным, а одному и тому же, пожалуй, не дано одновременно заставлять казаться и быть прекрасным или чем бы то ни было иным. Итак, давай выбирать, представляется ли нам подходящее тем, что заставляет казаться прекрасным, или тем, что заставляет им быть.

Гиппий. По-моему, тем, что заставляет казаться, Сократ.

Сократ. Эге, Гиппий! Значит, познание того, что такое прекрасное, ускользнуло от нас, раз подходящее оказалось чем-то другим, а не прекрасным.

Гиппий. Да, Сократ, клянусь Зевсом, и, по-моему, ускользнуло как-то нелепо. **295**

Сократ. Во всяком случае, друг мой, давай его больше не отпускать. У меня еще теплится надежда, что мы выясним, что же такое прекрасное.

Гиппий. Конечно, Сократ; да и нетрудно найти это. Я по крайней мере хорошо знаю, что, если бы я ненадолго уединился и поразмыслил сам с собой, я сказал бы тебе это точнее точного.

Сократ. Не говори так самоуверенно, Гиппий! Ты видишь, сколько хлопот нам уже доставило прекрасное; как бы оно, разгневавшись, не убежало от нас еще дальше. Впрочем, я говорю пустяки; ты-то, я думаю, легко найдешь **b**

его, когда окажешься один. Но, ради богов, разыщи его при мне, или, если хочешь, давай его искать вместе, как мы делали только что; и, если мы найдем его, это будет отлично, если же нет, я, думается мне, покорюсь своей судьбе, ты же легко найдешь его, уединившись. Если мы найдем его теперь, не беспокойся, я не буду надоедать тебе расспросами о том, что ты разыщешь самостоятельно. А сейчас посмотри, чем тебе представляется прекрасное. Я говорю, **c** что оно... — только ты наблюдай за мной с большим вниманием, как бы мне не сказать чего-нибудь несуразного, — ...пусть у нас будет прекрасным то, что пригодно. Сказал же я это вот почему: прекрасны, говорим мы, не те глаза, что кажутся неспособными видеть, но те, что способны видеть и пригодны для зрения. Не так ли?

Гиппий. Да.

Сократ. Не правда ли, и все тело в целом[30] мы таким же образом называем прекрасным, одно — для бега, другое — для борьбы; и все живые существа мы называем прекрасными: и коня, и петуха, и перепела, так же как **d** и всякую утварь и средства передвижения, сухопутные и морские, торговые суда и триеры, и все инструменты, как музыкальные, так и те, что служат в других искусствах, а если угодно, и занятия — почти все это мы называем прекрасным точно таким же образом. В каждом из этих предметов мы отмечаем, как он произошел на свет, как сделан, как составлен, и называем прекрасным то, что пригодно, поскольку оно пригодно и по отношению к тому, для че- **e** го оно пригодно и когда пригодно; то же, что во всех этих отношениях непригодно, мы называем безобразным. Не думаешь ли и ты так же, Гиппий?

Гиппий. Да, думаю.

Сократ. Так, значит, мы правильно теперь говорим, что пригодное скорее можно назвать прекрасным, чем все иное?

Гиппий. Конечно, правильно, Сократ.

Сократ. Не правда ли, то, что может выполнить какую-нибудь работу, для нее и пригодно, то же, что не мо-

жет, — непригодно.

Гиппий. Конечно.

Сократ. Итак, мощь есть нечто прекрасное, а немощь — безобразное?

Гиппий. Вот именно. По крайней мере, Сократ, и все **296**
остальное подтверждает нам, что это именно так, а в особенности государственные дела: ведь в государственных делах и в своем собственном городе быть мощным прекраснее всего, а бессильным — всего безобразнее.

Сократ. Хорошо сказано! Но, ради богов, Гиппий, разве и мудрость поэтому прекраснее всего, а невежество всего безобразнее?

Гиппий. А ты как думаешь, Сократ?

Сократ. Погоди, мой милый; меня страх берет — что **b**
это мы опять говорим?

Гиппий. Чего же ты боишься, Сократ, теперь то уж твое рассуждение превосходно.

Сократ. Я бы хотел, чтобы это было так; но рассмотри со мной вместе вот что: разве кто может делать то, чего он не умеет, да и вообще не способен выполнить?

Гиппий. Никоим образом; как же он сделал бы то, на что он не способен?

Сократ. Значит, те, кто ошибается и невольно совершает и делает дурное, никогда не стали бы делать этого, если бы не были на это способны.

Гиппий. Очевидно. **c**

Сократ. Но ведь сильные могут делать свое дело благодаря силе? Ведь не благодаря же бессилию?

Гиппий. Нет, конечно.

Сократ. Ну, а как ты скажешь: все делающие что-либо могут делать то, что они делают?

Гиппий. Да.

Сократ. Но все люди, начиная с детства, делают гораздо больше дурного, чем хорошего, и невольно ошибаются.

Гиппий. Это так.

Сократ. И что же? Такую силу и такое пригодное, — то, что пригодно для совершения дурного, — неужели мы

и их назовем прекрасными или же ни в коем случае?

Гиппий. По-моему, ни в коем случае, Сократ. **d**

Сократ. Следовательно, Гиппий, прекрасное, видимо, это не то, что обладает силой и нам пригодно.

Гиппий. Но, Сократ, я говорю о тех случаях, когда что-то способно к добру и пригодно для этой цели.

Сократ. Значит, наше предположение, будто то, что обладает мощью, и то, что пригодно, тем самым прекрасно, отпадает. А душа наша, Гиппий, хотела сказать вот что: прекрасное есть и пригодное, и способное сделать нечто для блага.

Гиппий. Мне так кажется. **e**

Сократ. Но ведь это и есть полезное[31]. Или нет?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Таким образом, и прекрасные тела, и прекрасные установления, и мудрость, и все, о чем мы только что говорили, прекрасно потому, что оно полезно.

Гиппий. Очевидно.

Сократ. Итак, нам кажется, что прекрасное есть полезное, Гиппий.

Гиппий. Конечно, Сократ.

Сократ. Но ведь полезное это то, что творит благо.

Гиппий. Вот именно.

Сократ. А то, что творит, есть не что иное, как причина, не так ли?

Гиппий. Так.

Сократ. Значит, прекрасное есть причина блага[32]. **297**

Гиппий. Вот именно.

Сократ. Но, Гиппий, ведь причина, с одной стороны. и причина причины, с другой — это разные вещи; ведь причина не могла бы быть причиной причины. Рассмотри это так: не оказалась ли причина чем-то созидающим?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Не правда ли, созидающее творит то, что возникает, а не то, что созидает?

Гиппий. Это так.

Сократ. Значит, возникающее — это одно, а созидающее — другое?

Гиппий. Да.

Сократ. Следовательно, причина не есть причина причины, но лишь причина того, что от нее возникает. b

Гиппий. Конечно.

Сократ. Итак, если прекрасное есть причина блага, то благо возникает благодаря прекрасному. И мы, думается, усердно стремимся к разумному и ко всему остальному прекрасному потому, что производимое им действие и его детище, благо, достойны такого стремления; из того, что мы нашли, оказывается, что прекрасное — это своего рода отец блага.

Гиппий. Конечно, так. Ты прекрасно говоришь, Сократ.

Сократ. А не прекрасно ли сказано мною и то, что ни отец не есть сын, ни сын не есть отец?

Гиппий. Разумеется, прекрасно. c

Сократ. И как причина не есть то, что возникает, так и возникающее не есть причина.

Гиппий. Ты прав.

Сократ. Клянусь Зевсом, дорогой мой, но ведь тогда ни прекрасное не есть благо, ни благо не есть прекрасное. Или это тебе кажется возможным после сказанного раньше?

Гиппий. Нет, клянусь Зевсом, мне так не кажется.

Сократ. Но удовлетворит ли нас, если мы захотим сказать, что прекрасное не есть благо и благо не есть прекрасное?

Гиппий. Нет, клянусь Зевсом, это меня вовсе не удовлетворяет.

Сократ. Клянусь Зевсом, Гиппий, и меня это наименее удовлетворяет из сказанного.

Гиппий. Да, это так. d

Сократ. Значит, на самом деле оказывается, что это не так, как нам только что представлялось: будто прекраснее всего наше положение, что полезное, пригодное, способное

к благу и есть прекрасное. Нет, это допущение, если только возможно, еще смешнее прежних, когда мы думали, что прекрасное — это прекрасная девушка и все прочее, что мы перечислили раньше.

Гиппий. Кажется, что так.

Сократ. Уж и не знаю, куда мне деваться, Гиппий, и не нахожу выхода; а у тебя есть что сказать?

Гиппий. Нет, по крайней мере сейчас; но, как я только **e**
что сказал, если я это обдумаю, то уверен, что найду.

Сократ. А мне кажется, что жажда знать не позволит мне дождаться, пока ты соберешься; и вот, мне думается, что теперь-то я нашел уже выход. Смотри-ка: если бы мы назвали прекрасным то, что заставляет нас радоваться, — допустим, не все удовольствия, а то, что радует нас через слух и зрение, — как бы мы тогда стали спорить? Дело **298**
в том, Гиппий, что и прекрасные люди, и всякие пестрые украшения, и картины, и изваяния радуют наш взор, если они прекрасны. И прекрасные звуки, и все мусические искусства, и речи, и рассказы производят то же самое действие, так что если мы ответим тому дерзкому человеку: «Дорогой мой, прекрасное — это приятное благодаря слуху и зрению» [33], — не думаешь ли ты, что мы так обуздаем его **b**
дерзость?

Гиппий. Мне, правда, кажется — теперь хорошо сказано, что такое прекрасное, Сократ.

Сократ. Далее. А скажем ли мы о прекрасных занятиях и законах, Гиппий, что они прекрасны потому, что приятны благодаря слуху и зрению, или же это вещи иного рода?

Гиппий. Это, Сократ, может быть, ускользнет от того человека.

Сократ. Клянусь собакой, Гиппий, это не ускользнет от того, кого я больше всего постыдился бы, если бы стал болтать вздор и делать вид, будто я говорю дело, когда я на самом деле болтаю пустяки.

Гиппий. Кто же это такой[34]?

Сократ. Сын Софрониска, который, пожалуй, не поз- **c**

волит мне с легкостью говорить об этих еще не исследованных предметах или делать вид, что я знаю то, чего я не знаю.

Гиппий. Но мне и самому после твоих слов кажется, что с законами обстоит как-то по-иному.

Сократ. Не торопись, Гиппий: ведь выходит, что мы попали по вопросу о прекрасном в такой же тупик, как и раньше, а между тем думаем, что нашли хороший выход.

Гиппий. В каком смысле ты это говоришь, Сократ?

Сократ. Я скажу тебе, как мне представляется дело, **d**
если, конечно, я говорю дело. Ведь, пожалуй, окажется, что все относящееся к законам и занятиям не находится вне области тех ощущений, которые мы получаем благодаря слуху и зрению. Так давай сохраним это положение: «приятное благодаря этим чувствам есть прекрасное» — и не будем совсем выдвигать вперед вопрос о законах. Если бы спросил нас тот, о ком я говорю, или кто другой: «Почему же, Гиппий и Сократ, вы выделили из приятного приятное, получаемое тем путем, который вы называете **e**
прекрасным? Между тем как приятное, связанное со всеми остальными ощущениями, получаемыми от пищи, питья, любовных утех и так далее, вы не называете прекрасным. Или это все неприятно, и вы утверждаете, что в этом вообще нет удовольствия? Ни в чем ином, кроме зрения и слуха?» Что мы на это скажем, Гиппий?

Гиппий. Разумеется, мы скажем, Сократ, что и во всем другом есть величайшее удовольствие.

Сократ. «Почему же, — скажет он, — раз всё это удовольствия нисколько не меньшие, чем те, вы отнимете у них это имя и лишите свойства быть прекрасными?» — «Потому, — ответим мы, — что решительно всякий осмеет нас, если мы станем утверждать, что есть — не приятно, а прекрасно и обонять приятное — не приятно, а прекрасно; что же касается любовных утех, то все стали бы нам возражать, что они очень приятны, но все же надо, если им кто предается, предаваться так, чтобы никто этого не видел, — ведь видеть это очень стыдно». На эти наши слова, Гиппий, он, **299**

пожалуй, скажет: «Понимаю и я, что вы давно уже стыдитесь назвать эти удовольствия прекрасными, потому что b
это неугодно людям; но я-то ведь не о том спрашиваю, что кажется прекрасным большинству, а о том, что прекрасно на самом деле». Тогда, я думаю, мы ответим в соответствии с нашим предположением: «Мы говорим, что именно эта часть приятного, — приятное для зрения и слуха, — есть прекрасное». Годятся тебе эти соображения, Гиппий, или надо привести еще что-нибудь?

Гиппий. На то, что было сказано, Сократ, надо ответить именно это.

Сократ. «Прекрасно сказано, — возразит он. — Не c
правда ли, если приятное благодаря зрению и слуху есть прекрасное, очевидно, приятное, которое не окажется таким, не будет прекрасным?» Согласимся ли мы с этим?

Гиппий. Да.

Сократ. «Но разве, — скажет он, — приятное благодаря зрению есть приятное благодаря зрению и слуху или приятное благодаря слуху — приятное благодаря слуху и зрению?» «Никоим образом, — скажем мы, — то, что приятно благодаря одному из этих двух [чувств], не будет таковым благодаря обоим вместе, — ведь об этом ты, по-видимому, говоришь, — но мы говорили, что и каждое из этих d
приятных есть прекрасное само по себе, и оба они вместе». Не так ли мы ответим?

Гиппий. Конечно.

Сократ. «А разве, — спросит он, — какое бы то ни было приятное отличается от любого другого приятного именно тем, что оно есть приятное? Я спрашиваю не о том, больше или меньше какое-нибудь удовольствие, сильнее оно или слабее, но спрашиваю, отличается ли какое-нибудь удовольствие от других именно тем, что одно есть удовольствие, а другое — нет». Нам кажется, что это не так. Верно?

Гиппий. Кажется, это действительно не так.

Сократ. «Значит, — скажет он, — вы отобрали эти удовольствия из всех остальных по какой-то иной причине, а не e
в силу того, что они — удовольствия. Вы усмотрели и в том

и в другом нечто отличное от других удовольствий, и, приняв это во внимание, вы утверждаете, что они прекрасны. Ведь не потому прекрасно удовольствие, получаемое через зрение, что оно получается через зрение. Если бы это служило причиной, по которой это удовольствие прекрасно, то никогда не было бы прекрасным другое удовольствие, получаемое через слух, ибо оно не есть удовольствие зрительное». Скажем ли мы, что он прав?

Гиппий. Скажем. **300**

Сократ. «С другой стороны, и удовольствие, получаемое через слух, бывает прекрасным не потому, что оно есть удовольствие слуховое; в таком случае зрительному удовольствию никогда бы не быть прекрасным: ведь оно не есть удовольствие слуха». Скажем ли мы, Гиппий, что человек, утверждающий такие вещи, говорит правду?

Гиппий. Да, он говорит правду.

Сократ. «Но, разумеется, оба удовольствия прекрасны, как вы утверждаете». Ведь мы это утверждаем?

Гиппий. Утверждаем.

Сократ. «Значит, они имеют нечто тождественное, что заставляет их быть прекрасными, то общее, что присуще **b** им обоим, вместе взятым, и каждому из них в отдельности; ведь иначе они не были бы прекрасны, и оба вместе, и каждое из них». Отвечай мне так, как ты ответил бы тому человеку.

Гиппий. Я отвечаю: по-моему, бывает так, как ты говоришь.

Сократ. Но если оба этих удовольствия вместе обладают указанным свойством, каждое же из них в отдельности им не обладает, то они, пожалуй, не могут быть прекрасными вследствие присутствия этого свойства.

Гиппий. Да как же это может быть, Сократ, чтобы ни одно из этих двух удовольствий не имело какого-то свойства, а затем, чтобы это самое свойство, которого ни одно из них не имеет, оказалось бы в обоих?

Сократ. Тебе кажется, что этого не может быть? **c**

Гиппий. Я, должно быть, очень не искушен в том, что

касается природы таких вещей, а также такого вот рода рассуждения.

Сократ. Не сердись, Гиппий! Мне, наверное, только кажется, будто я вижу, что дело не может происходить так, как ты утверждаешь, на самом же деле я ничего не вижу.

Гиппий. Не «наверное», Сократ, а совершенно очевидно, что ты смотришь в сторону.

Сократ. А ведь много такого возникает перед моим мысленным взором; однако я этому не доверяю, потому что **d** тебе, человеку, из всех современников заработавшему больше всего денег за свою мудрость, не представляется так, а только мне, который никогда ничего не заработал. И мне приходит на ум, друг мой, не шутишь ли ты со мною и не обманываешь ли меня нарочно. До того ясным мне многое представляется.

Гиппий. Никто, Сократ, не узнает лучше тебя, шучу ли я или нет, если ты попробуешь рассказать о том, что пред тобой возникает. Ведь тогда станет очевидным, что ты говоришь вздор. Ты никогда не найдешь такого общего для нас с тобой свойства, которого не имел бы я или ты.

Сократ. Как ты сказал, Гиппий? Может быть, ты и **e** дело говоришь, только я не понимаю; но выслушай более точно, что я хочу сказать. Мне представляется, что то, что не свойственно ни мне, [ни тебе] и чем не можем быть ни я, ни ты, то может быть свойственно обоим нам вместе; с другой стороны, тем, что свойственно нам обоим, каждый из нас может и не быть.

Гиппий. Похоже, Сократ, что ты рассказываешь чудеса, еще большие, чем ты рассказывал немного раньше. Смотри же: если мы оба справедливы, разве не справед- **301** лив и каждый из нас в отдельности? Или, если каждый из нас несправедлив, не таковы ли мы и оба вместе? И, если мы оба вместе здоровы, не здоров ли и каждый из нас? Или, если каждый из нас болен, ранен, получил удар или испытывает какое бы то ни было состояние, разве не испытываем того же самого мы оба вместе? Далее, если бы оказалось, что мы оба вместе — золотые, серебряные, сде-

ланные из слоновой кости, или же, если угодно, что мы оба благородны, мудры, пользуемся почетом, что мы старцы, юноши или все что тебе угодно из того, чем могут быть люди, — разве не было бы в высшей степени неизбежно, чтобы и каждый из нас в отдельности был таким же?

Сократ. Конечно. **b**

Гиппий. Дело в том, Сократ, что ты не рассматриваешь вещи в целом; так же поступают и те, с кем ты имеешь обыкновение рассуждать; вы выделяете прекрасное и каждую часть сущего и исследуете их, расчленяя их в своих рассуждениях. Потому-то и скрыты от вас столь великие и цельные по своей природе телесные сущности[35]. И теперь это оказалось скрытым от тебя до такой степени, что ты считаешь, будто существует нечто, состояние или сущность, что имеет отношение к двум вещам, вместе взятым, но не к каждой из них в отдельности, или же, наоборот, к **c** каждой из них в отдельности, но не к обеим, вместе взятым. Вот как вы неразумны, неосмотрительны, просты, безрассудны!

Сократ. Таково уже наше положение, Гиппий, — не как хочется, а как можется[36], говорит в таких случаях пословица. Зато ты помогаешь нам всегда своими указаниями. Вот и теперь: обнаружить ли мне перед тобой еще больше, как просты мы были до получения твоих указаний, рассказав тебе, как мы обо всем этом рассуждали, или лучше об этом не говорить?

Гиппий. Мне говорить, Сократ, — человеку, который **d** все это знает? Ведь я знаю всех любителей рассуждений, что́ это за люди. Впрочем, если тебе это приятно, говори.

Сократ. Разумеется, приятно. Дело в следующем, дорогой мой: прежде чем ты сказал все это, мы были настолько бестолковы, что представляли себе, будто и я, и ты, каждый из нас — это один человек, а оба вместе мы, конечно, не можем быть тем, что каждый из нас есть в отдельности, ведь мы — это не один, а двое; вот до чего мы были просты. Теперь же ты научил нас, что, если мы вместе составляем двойку, необходимо, чтобы и каждый из нас был двойкой, **e**

если же каждый из нас — один, необходимо, чтобы и оба вместе были одним: в противном случае, по мнению Гиппия, не может быть сохранено целостное основание бытия. И чем бывают оба вместе, тем должен быть и каждый из них, и оба вместе — тем, чем бывает каждый. Вот я сижу здесь, убежденный тобою. Но только раньше, Гиппий, напомни мне: я и ты — будем ли мы одним, или же и ты — два, и я — два?

Гиппий. Что такое ты говоришь, Сократ?

Сократ. То именно, что я говорю; я боюсь высказаться ясно перед тобой, потому что ты сердишься на меня, когда **302**
тебе кажется, будто ты сказал нечто значительное. Все-таки скажи мне еще: не есть ли каждый из нас — один и не свойственно ли ему именно то, что он есть один?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Итак, если каждый из нас — один, то, пожалуй, он будет также нечетным; или ты не считаешь единицу нечетным числом?

Гиппий. Считаю.

Сократ. Значит, и оба вместе мы нечет, хотя нас и двое?

Гиппий. Не может этого быть, Сократ.

Сократ. Тогда мы оба вместе чет. Не так ли?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Но ведь из-за того, что мы оба вместе — чет, не будет четом и каждый из нас?

Гиппий. Нет, конечно.

Сократ. Значит, совершенно нет необходимости, как **b**
ты только что говорил, чтобы каждый в отдельности был тем же, что оба вместе, и оба вместе — тем же, что каждый в отдельности?

Гиппий. Для подобных вещей — нет, а для таких, о которых я говорил прежде, — да.

Сократ. Довольно, Гиппий! Достаточно и того, если одно оказывается одним, а другое — другим. Ведь и я говорил, — если ты помнишь, откуда пошел у нас этот разговор, — что удовольствия, получаемые через зрение и слух, **c**

прекрасны не тем, что оказывается свойственным каждому из них, а обоим — нет, или обоим свойственно, а каждому порознь — нет, но тем, что свойственно обоим вместе и каждому порознь, так как ты признал эти удовольствия прекрасными — и оба вместе, и каждое в отдельности. Поэтому-то я и думал, что если только оба они прекрасны, то они должны быть прекрасны благодаря причастной обоим им сущности, а не той, которая отсутствует в одном из двух случаев; и теперь еще я так думаю. Но повтори как бы с самого начала: если и зрительное, и слуховое удовольствие прекрасны и оба вместе, и каждое в отдельности, не будет ли то, что делает их прекрасными, причастно также им обоим вместе и каждому из них в отдельности? **d**

Гиппий. Конечно.

Сократ. Потому ли они прекрасны, что и каждое из них, и оба они вместе — удовольствие? Или же по этой причине и все остальные удовольствия должны были бы быть прекрасными ничуть не меньше? Ведь, если ты помнишь, выяснилось, что они точно так же называются удовольствиями.

Гиппий. Помню.

Сократ. С другой стороны, мы говорили, что эти удовольствия мы получаем через зрение и слух и оттого они прекрасны. **e**

Гиппий. Это было сказано.

Сократ. Смотри же, правду ли я говорю? Говорилось ведь, насколько я помню, что прекрасно именно это приятное — не всякое приятное, но приятное благодаря зрению и слуху.

Гиппий. Да.

Сократ. Не так ли обстоит дело, что это свойство присуще обоим [удовольствиям] вместе, а каждому из них в отдельности не присуще? Ведь, как уже говорилось раньше, каждое из них порознь не бывает [приятным] благодаря обоим [чувствам] вместе; оба они вместе [приятны] благодаря обоим [чувствам], а каждое в отдельности — нет. Так

ведь?

Гиппий. Так.

Сократ. Значит, каждое из этих двух удовольствий прекрасно не тем, что́ не присуще каждому из них порознь (ведь то и другое каждому из них не присуще); таким образом, в соответствии с нашим предположением можно назвать прекрасным оба эти удовольствия вместе, но нельзя назвать так каждое из них в отдельности. Разве не обязательно сказать именно так?

Гиппий. Видимо, да. **303**

Сократ. Станем ли мы утверждать, что оба вместе они прекрасны, а каждое порознь — нет?

Гиппий. Что ж нам мешает?

Сократ. Мешает, мой друг, по-моему, следующее: у нас было, с одной стороны, нечто, присущее каждому предмету, таким образом, что коль скоро оно присуще обоим вместе, то оно присуще и каждому порознь и коль скоро каждому порознь, то оно присуще и обоим вместе, — все то, что ты перечислил. Не так ли?

Гиппий. Да.

Сократ. Ну, а то, что я перечислил — нет; а в это входило и «каждое в отдельности», и «оба вместе». Так ли это?

Гиппий. Так. **b**

Сократ. К чему же, Гиппий, относится, по-твоему, прекрасное? К тому ли, о чем ты говоришь: коль скоро силен я, и ты тоже, то сильны и мы оба, и коль скоро я справедлив, и ты тоже, то справедливы мы оба вместе, а если мы оба вместе, то и каждый из нас в отдельности? Точно так же, коль скоро я прекрасен и ты тоже, то прекрасны также мы оба, а если мы оба прекрасны, то прекрасен и каждый из нас порознь. И что же мешает, чтобы из двух величин, составляющих вместе четное число, каждая в отдельности была бы то нечетной, то четной, или опять-таки, чтобы две величины, каждая из которых неопределенна, взятые вместе, давали бы то определенную, то неопределенную величину, и так далее, во множестве других случаев, которые, как я сказал, возникают передо мною? К какого же рода **c**

случаям ты причисляешь прекрасное? Или ты об этом того же мнения, что и я? Ведь мне кажется совершенно бессмысленным, чтобы мы оба вместе были прекрасны, а каждый из нас в отдельности — нет, или чтобы каждый из нас в отдельности был прекрасным, а мы оба вместе — нет, и так далее. Решаешь ли ты так же, как я, или иначе?

Гиппий. Точно так же, Сократ.

Сократ. И хорошо поступаешь, Гиппий, чтобы нам, наконец, избавиться от дальнейших исследований. Ведь если **d** прекрасное принадлежит к этому роду, то приятное благодаря зрению и слуху уже не может быть прекрасным. Дело в том, что зрение и слух заставляют быть прекрасным то и другое, но не каждое в отдельности. А ведь это оказалось невозможным, Гиппий, как мы с тобой уже согласились.

Гиппий. Правда, согласились.

Сократ. Итак, невозможно, чтобы приятное благодаря зрению и слуху было прекрасным, раз оно, становясь прекрасным, создает нечто невозможное.

Гиппий. Это так.

Сократ. «Начинайте все сызнова, — скажет тот чело- **e** век, — так как вы в этом ошиблись. Чем же, по вашему мнению, будет прекрасное, свойственное обоим этим удовольствиям, раз вы почтили их перед всеми остальными и назвали прекрасными?» Мне кажется, Гиппий, необходимо сказать, что это самые безобидные и лучшие из всех удовольствий, и оба они вместе, и каждое из них порознь. Или ты можешь назвать что-нибудь другое, чем они отличаются от остальных?

Гиппий. Никоим образом, ведь они действительно самые лучшие.

Сократ. «Итак, — скажет он, — вот что такое, по нашим словам, прекрасное: это — полезное удовольствие». Кажется, так, скажу я; ну, а ты?

Гиппий. И я тоже.

Сократ. «Но не полезно ли то, что создает благо, — скажет он, — а создающее и создания, как только что выяснилось, это вещи разные — и не возвращается ли ваше

рассуждение к сказанному прежде? Ведь ни благо не мо- **304**
жет быть прекрасным, ни прекрасное — благом, если только каждое из них есть нечто иное». Несомненно так, скажем мы, Гиппий, если только в нас есть здравый смысл. Ведь недопустимо не соглашаться с тем, кто говорит правильно.

Гиппий. Но что же это такое, по-твоему, Сократ, все вместе взятое? Какая-то шелуха и обрывки речей, как я сейчас только говорил, разорванные на мелкие части. Прекрасно и ценно нечто иное: уметь выступить с хорошей, **b**
красивой речью в суде, совете или перед иными властями, к которым ты ее держишь; убедить слушателей и удалиться с наградой, не ничтожнейшей, но величайшей — спасти самого себя, свои деньги, друзей. Вот чего следует держаться, распростившись со всеми этими словесными безделками, чтобы не показаться слишком уж глупыми, если станем заниматься, как сейчас, пустословием и болтовней.

Заключение: следует продолжать поиски определения прекрасного

Сократ. Милый Гиппий, ты счастлив, потому что знаешь, чем следует заниматься человеку, и занимаешься этим как должно, — ты сам гово- **c**
ришь. Мною же как будто владеет какая-то роковая сила, так как я вечно блуждаю и не нахожу выхода; а стоит мне обнаружить свое безвыходное положение перед вами, мудрыми людьми, я слышу от вас оскорбления всякий раз, как его обнаружу. Вы всегда говорите то же, что говоришь ты теперь, будто я хлопочу о глупых, мелких и ничего не стоящих вещах. Когда же, переубежденный вами, я говорю то же, что и вы, — что всего лучше уметь, выступив в суде или в ином собрании с хорошей, прекрасной речью, довести ее **d**
до конца, — я выслушиваю много дурного от здешних людей, а особенно от этого человека, который постоянно меня обличает. Дело в том, что он чрезвычайно близок мне по рождению и живет в одном доме со мной. И вот как только я прихожу к себе домой и он слышит, как я начинаю рассуждать о таких вещах, он спрашивает, не стыдно ли мне отваживаться на рассуждение о прекрасных занятиях, когда меня ясно изобличили, что я не знаю о прекрасном

даже того, что́ оно собой представляет. «Как же ты будешь знать, — говорит он, — с прекрасной ли речью выступает кто-нибудь или нет, — и так же в любом другом деле, — раз ты не знаешь [самого́] прекрасного? И если ты таков, **e** неужели ты думаешь, что тебе лучше жить, чем быть мертвым?» И вот, говорю я, мне приходится выслушивать брань и колкости и от вас, и от того человека. Но быть может, и нужно терпеть. А может быть, как ни странно, я и получу от этого пользу. Итак, мне кажется, Гиппий, что я получил пользу от твоей беседы с ним: ведь, кажется мне, я узнал, что значит пословица «прекрасное — трудно»[37].

ПРОТАГОР

СОКРАТ И ЕГО ДРУГ

Вступление

Друг. Откуда ты, Сократ? Впрочем, и так ясно: с охоты за красотою **309**
Алкивиада[1]! А мне, когда я видел его недавно, он показался уже мужчиной — хоть и прекрасным, но все же мужчиной: ведь, между нами говоря, Сократ, у него уже и борода пробивается.

Сократ. Так что же из этого? Разве ты не согласен с Гомером, который сказал, что самая приятная пора юности — это когда показывается первый пушок над губой — то **b**
самое, что теперь у Алкивиада?

Друг. Как же теперь твои дела? От него ты идешь? И как расположен к тебе юноша?

Сократ. Хорошо, по-моему, особенно сегодня; он немало говорил нынче в мою пользу и очень мне помог. От него я сейчас и иду. Но я хочу сказать тебе невероятную вещь: в его присутствии я не обращал на него внимания, а частенько и просто забывал про него.

Друг. Какая же это такая огромная преграда могла **c**
стать между вами? Неужто ты нашел в нашем городе кого-нибудь красивее, чем он?

Сократ. И намного красивее.

Друг. Что ты говоришь? Здешнего или чужого?

Сократ. Чужого.

Друг. Откуда он?

Сократ. Абдерит[2].

Друг. И до того красив, по-твоему, этот чужеземец, что он тебе показался даже прекраснее сына Клиния[3]?

С о к р а т. А почему бы, дорогой друг, тому, кто мудрее, не казаться и более прекрасным [4]?

Д р у г. Так, значит, ты пришел к нам сюда, Сократ, по- **d**
сле встречи с каким-то мудрецом?

С о к р а т. С самым что ни на есть мудрейшим между нынешними мудрецами, если и ты полагаешь, что всех мудрее теперь Протагор.

Д р у г. Что ты говоришь? Протагор у нас здесь?

С о к р а т. Уже третий день.

Д р у г. И ты только что беседовал с ним? **310**

С о к р а т. Вволю наговорился и наслушался.

Д р у г. Так что же ты не расскажешь нам об этой беседе, если ничего тебе не мешает? Садись-ка вот тут, вели слуге встать и дать тебе место.

С о к р а т. Расскажу с большой охотой и еще буду благодарен, если вы меня выслушаете.

Д р у г. Да и мы тебе, если расскажешь.

С о к р а т. Так пусть благодарность будет обоюдной[5]. Итак, слушайте.

Минувшею ночью, еще до рассвета, Гиппократ[6], сын Аполлодора, брат Фасона, вдруг стал стучать изо всех сил **b**
ко мне в дверь палкой и, когда ему отворили, ворвался в дом и громким голосом спросил:

— Сократ, проснулся ты или спишь?

А я, узнав его голос, сказал:

— Это Гиппократ. Уж не принес ли какую-нибудь новость?

— Принес, — отвечал он, — но только хорошую.

— Ладно, коли так. Но какая же это новость, ради которой ты явился в такую рань?

Тут Гиппократ, подойдя поближе, сказал:

— Протагор приехал.

— Позавчера еще, — сказал я, — а ты только теперь узнал?

— Клянусь богами, только вчера вечером,— и с этими **c**
словами, ощупавши кровать, Гиппократ сел у меня в ногах. — Да, только вчера, очень поздно, когда я пришел из

Энои[7]. Ведь слуга мой, Сатир[8], сбежал от меня. Я было хотел сказать тебе, что собираюсь в погоню за ним, да почему-то забыл. А как пришел я к себе, мы поужинали и уже собрались на покой, но вдруг брат говорит мне, что приехал Протагор. Я хотел тотчас же к тебе идти, но потом показалось мне, что слишком уж поздний час ночи; а **d** лишь только выспался после такой усталости, как сейчас же встал и пошел сюда.

Я, зная его мужество и пылкость, сказал:

— Да что тебе в этом, уж не обижает ли тебя чем-нибудь Протагор?

А он, улыбнувшись, ответил:

— Да, Сократ, клянусь богами, тем, что он сам мудр, а меня мудрым не делает.

— Но клянусь Зевсом, если дать ему денег и уговорить его, он и тебя сделает мудрым.

— Да, если бы за этим стало дело,— сказал Гиппократ, — **e** так Зевс и все боги свидетели — ничего бы я не оставил ни себе, ни друзьям. Но из-за того-то я теперь к тебе и пришел, чтобы ты поговорил с ним обо мне. Я ведь и моложе, и притом никогда не видал Протагора и не слыхал его, потому что был еще ребенком, когда он в первый раз приезжал[9] сюда. А ведь все, Сократ, расхваливают этого человека и говорят, что он величайший мастер речи. Ну отчего бы нам не пойти к нему, чтобы застать его еще дома? Он остановился, как я слышал, у Каллия, сына Гиппоника[10]. Так **311** идем же!

А я сказал:

— Пойдем, только не сразу, дорогой мой, — рано еще; встанем, выйдем во двор, погуляем и поговорим, пока не рассветет, а тогда и пойдем. Протагор большею частью проводит время дома, так что не бойся, мы скорее всего его застанем.

С этими словами мы поднялись и стали прохаживаться по двору. Чтобы испытать выдержку Гиппократа, я, по- **b** смотрев на него пристально, спросил:

— Скажи мне, Гиппократ, вот ты теперь собираешься

идти к Протагору, внести ему деньги в уплату за себя, а, собственно говоря, для чего он тебе нужен, кем ты хочешь стать? Скажем, задумал бы ты идти к своему тезке, Гиппократу Косскому[11], одному из Асклепиадов, чтобы внести ему деньги в уплату за себя, и кто-нибудь тебя спросил бы: «Скажи мне, Гиппократ, ты вот хочешь заплатить тому Гиппократу, но кто он, по-твоему, такой?» — что бы ты **c**
отвечал?

— Сказал бы, что он врач.

— А кем ты хочешь сделаться?

— Врачом.

— А если бы ты собирался отправиться к Поликлету аргосцу или Фидию афинянину [12], чтобы внести им за себя плату, а кто-нибудь тебя спросил, кем ты считаешь Поликлета и Фидия, раз решил заплатить им столько денег, что бы ты отвечал?

— Сказал бы, что считаю их ваятелями.

— Значит, сам ты хочешь стать кем?

— Ясно, что ваятелем. **d**

— Допустим, — сказал я. — А вот теперь мы с тобой отправляемся к Протагору и готовы отсчитать ему деньги в уплату за тебя, если достанет нашего имущества на то, чтобы уговорить его, а нет, то займем еще и у друзей. Так вот, если бы, видя такую нашу настойчивость, кто-нибудь спросил нас: «Скажите мне, Сократ и Гиппократ, кем считаете вы Протагора и за что хотите платить ему деньги», — что бы мы ему отвечали? Как называют Протагора, когда го- **e**
ворят о нем, подобно тому как Фидия называют ваятелем, а Гомера — поэтом? Что в этом роде слышим мы относительно Протагора?

— Софистом[13] называют этого человека, Сократ.

— Так мы идем платить ему деньги, потому что он софист?

— Конечно. **312**

— А если бы спросили тебя еще и вот о чем: «Сам-то ты кем намерен стать, раз идешь к Протагору?»

Гиппократ покраснел, — уже немного рассвело, так что это можно было разглядеть.

— Если сообразоваться с прежде сказанным, — отвечал он, — то ясно, что я собираюсь стать софистом.

— А тебе, — сказал я, — не стыдно было бы, клянусь богами, появиться среди эллинов в виде софиста?

— Клянусь Зевсом, стыдно, Сократ, если говорить то, что я думаю.

— Но пожалуй, Гиппократ, ты полагаешь, что у Протагора тебе придется учиться иначе, подобно тому как учился ты у учителя грамоты, игры на кифаре или гимнастики? Ведь каждому из этих предметов ты учился не как будущему своему мастерству, а лишь ради своего образования, как это подобает частному лицу и свободному человеку[14]. **b**

— Конечно, — сказал Гиппократ, — мне кажется, что Протагорово обучение скорее в этом роде.

— Так сам-то ты знаешь, что собираешься делать, или тебе это неясно? — сказал я.

— О чем это ты?

— Ты намерен предоставить попечение о твоей душе софисту, как ты говоришь; но, право, я бы очень удивился, если бы ты знал, что такое софист. А раз тебе это неизвестно, то ты не знаешь и того, кому ты вверяешь свою душу и для чего — для хорошего или дурного. **c**

— Я думаю, что знаю, — сказал Гиппократ.

— Так скажи, что такое софист, по-твоему?

— Я полагаю, что, по смыслу этого слова, он — знаток в мудрых вещах.

— Да ведь это можно сказать и про живописцев, и про плотников: они тоже знатоки в мудрых вещах; но если бы кто-нибудь спросил у нас, в каких именно мудрых вещах знатоки живописцы, мы бы сказали, что в изготовлении изображений и тому подобного. **d**

— А вот если бы кто-нибудь спросил, чем мудр софист, что бы мы ответили? В каком деле он наставник?

— А что, если бы мы так определили его, Сократ: это тот, кто наставляет других в искусстве красноречия?

— Может быть, — говорю я, — мы и верно бы сказали, однако недостаточно, потому что этот наш ответ требует дальнейшего вопроса: если софист делает людей искусными в речах, то о чем эти речи? Кифарист, например, делает человека искусным в суждениях о том, чему он его научил, — то есть об игре на кифаре. Не так ли? **e**

— Да.

— Допустим. Ну, а софист, в каких речах он делает искусным? Не ясно ли, что в речах о том, в чем он и сам сведущ?

— Похоже на то.

— А в чем же софист и сам сведущ, и ученика делает сведущим?

— Клянусь Зевсом, не знаю, что тебе ответить. **313**

На это я сказал:

— Как же так? Знаешь, какой опасности ты собираешься подвергнуть свою душу? Ведь когда тебе бывало нужно вверить кому-нибудь свое тело и было неизвестно, пойдет ли это на пользу или во вред, ты и сам немало раздумывал, вверять его или не вверять, и друзей и домашних призывал на совет и обсуждал это дело целыми днями. А когда речь **b** зашла о душе, которую ты ведь ставишь выше, чем тело[15], потому что от того, будет она лучше или хуже, зависит, хорошо или дурно пойдут все твои дела, ты ни с отцом, ни с братом и ни с кем из нас, твоих друзей, не советовался, вверять ли тебе или не вверять свою душу этому пришлому чужеземцу. Лишь вчера ввечеру, по твоим словам, услыхав о нем, ты уже сегодня идешь спозаранку, не поразмыслив и не посоветовавшись о том, нужно ли вверять ему себя или нет, и сразу готов потратить и собственные деньги, и деньги друзей, как будто ты уже дознался, что тебе нужно непременно сойтись с Протагором, которого, как ты гово- **c** ришь, ты и не знаешь и не разговаривал с ним никогда. Ты называешь его софистом, а что́ такое софист, оказывается, совсем не ведаешь, хоть и собираешься вверить себя ему.

Гиппократ, выслушав, сказал:

— Так оно и выходит, Сократ, как ты говоришь.

— А что, Гиппократ, не будет ли наш софист чем-то вроде торговца или разносчика тех припасов, которыми питается душа? По-моему, во всяком случае, он таков.

— Но чем же питается душа, Сократ?

— Знаниями, разумеется, — сказал я. — Только бы, друг мой, не надул нас софист, выхваляя то, что продает, как те купцы или разносчики, что торгуют телесною пищей. **d** Потому что и сами они не знают, что в развозимых ими товарах полезно, а что вредно для тела, но расхваливают все ради продажи; и покупающие у них этого не знают, разве случится кто-нибудь сведущий в гимнастике или врач. Так же и те, что развозят знания по городам и продают их оптом и в розницу всем желающим, хоть они и выхваляют все, чем торгуют, но, может быть, друг мой, из них некоторые и не знают толком, хорошо ли то, что они продают, **e** или плохо для души; и точно так же не знают и покупающие у них, разве лишь случится кто-нибудь сведущий во врачевании души. Так вот, если ты точно знаешь, что здесь полезно, а что — нет, тогда тебе не опасно приобретать знания и у Протагора, и у кого бы то ни было другого; если же нет, то смотри, друг мой, как бы не проиграть самого **314** для тебя дорогого. Потому что ведь гораздо больше риска в приобретении знаний, чем в покупке съестного. Съестное-то ведь и напитки, купив их у торговца или разносчика, ты можешь унести в сосудах, и, прежде чем принять в свое тело в виде еды или питья, их можно хранить дома и посоветоваться, призвавши знающего человека, что́ следует **b** есть или пить и чего не следует, а также — сколько и в какое время. При такой покупке риск не велик. Знания же нельзя унести в сосуде, а поневоле придется, уплатив цену, принять их в собственную душу и, научившись чему-нибудь, уйти либо с ущербом для себя, либо с пользой. Это мы и рассмотрим, и вместе с теми, кто нас постарше, потому что мы еще молоды, чтобы разобраться в таком деле. А теперь пойдем, как мы собирались, и послушаем того че- **c** ловека; послушавши же его, и с другими побеседуем: Протагор ведь там не один, с ним и Гиппий Элидский[16], и, ду-

маю, Продик Кеосский, да и много еще других мудрецов.

Порешив так, мы отправились; когда же мы очутились у дверей, то приостановились, беседуя о том, что пришло нам в голову дорогой. Чтобы не бросать этот разговор и покончить с ним, прежде чем войти, мы так и беседовали, стоя у дверей, пока не согласились друг с другом. И видимо, привратник — какой-то евнух — подслушивал нас, **d**
а ему, должно быть, из-за множества софистов опротивели посетители этого дома. Когда мы постучали в дверь, он, отворивши и увидев нас, воскликнул:

— Опять софисты какие-то! Ему некогда! — и сейчас же, обеими руками схватившись за дверь, в сердцах захлопнул ее изо всей силы.

Мы опять постучали, а он в ответ из-за запертой двери крикнул:

— Эй, вы! Не слышали, что ли: ему некогда.

— Но, любезный, — говорю я, — не к Каллию мы при- **e**
шли, да и не софисты мы. Успокойся: мы пришли потому, что нам надо видеть Протагора. Доложи ему о нас!

Человек насилу отворил нам дверь. Когда мы вошли, то застали Протагора прохаживающимся в портике, а с ним прохаживались по одну сторону Каллий, сын Гип- **315**
поника, его единоутробный брат Парал, сын Перикла, и Хармид, сын Главкона, а по другую сторону—второй сын Перикла, Ксантипп, и Филлипид, сын Филомела, и Антимер мендеец [17], самый знаменитый из учеников Протагора, обучавшийся, чтобы стать софистом по ремеслу. Те же, что за ними следовали позади, прислушиваясь к разговору, большею частью были, по-видимому, чужеземцы — из тех, кого Протагор увлекает за собою из каждого города, **b**
где бы он ни бывал, завораживая их своим голосом подобно Орфею, а они идут на его голос, завороженные; были и некоторые из местных жителей в этом хоре. Глядя на этот хор, я особенно восхищался, как они остерегались, чтобы ни в коем случае не оказаться впереди Протагора: всякий раз, когда тот со своими собеседниками поворачивал, эти слушатели стройно и чинно расступались и, смыкая

круг, великолепным рядом выстраивались позади него.

Потом «оного мужа узрел я»[18], как говорит Гомер, **c**
Гиппия Элидского, сидевшего в противоположном портике на кресле. Вкруг него сидели на скамейках Эриксимах, сын Акумена, и Федр мирринусиец, и Андрон, сын Андротиона[19], и еще несколько чужеземцев, его сограждан, и другие. По-видимому, они расспрашивали Гиппия о природе и разных астрономических, небесных явлениях, а он, сидя в кресле, с каждым из них разбирал и обсуждал их вопросы.

«Также и Тантала, да, и его я тоже увидел»[20], — ведь и
Продик Кеосский прибыл сюда; он занимал какое-то поме- **d**
щение, которое прежде служило Гиппонику кладовою, теперь же, за множеством постояльцев, Каллий очистил его и сделал пристанищем для гостей. Продик был еще в постели, укрытый какими-то овчинами и покрывалами, а на одной из соседних с ним кроватей расположился керамеец Павсаний, а с Павсанием — какой-то мальчик, безупречный, как **e**
я полагаю, по своим природным задаткам, а на вид очень красивый. Кажется, я расслышал, что имя ему Агафон, и я бы не удивился, если бы оказалось, что он любимец Павсания. Кроме этого мальчика были тут и оба Адиманта[21] — сын Кепида и сын Левколофида, и некоторые другие тоже были там, а о чем они разговаривали, этого я не мог издали разобрать, хоть и жаждал слышать Продика, считая **316**
его человеком премудрым и божественным; но из-за того, что голос его низок, только гул раздавался по комнате, а слов его уловить нельзя было.

Чуть только мы вошли, как вслед за нами — Алкивиад прекрасный, как ты его называешь, да и я вслед за тобою, и Критий[22], сын Каллесхра. Войдя, мы еще немного помедлили, а осмотревшись кругом, подошли к Протагору, и я сказал:

— К тебе, Протагор, мы пришли, я и вот он, Гиппократ. **b**

— Как же вам угодно, — сказал он, — разговаривать со мною: наедине или при других?

— Для нас, — отвечал я, — тут нет разницы, а тебе само-

му будет видно, когда выслушаешь, ради чего мы пришли.

— Ради чего же, — сказал Протагор, — вы пришли?

— Этот вот юноша — Гиппократ, здешний житель, сын Аполлодора, из славного и состоятельного дома; да и по своим природным задаткам он не уступит, мне кажется, любому из своих сверстников. По-моему, он стремится стать человеком выдающимся в нашем городе, а это, как он полагает, всего скорее осуществится, если он сблизится с тобою. Вот ты и решай: надо ли, по-твоему, разговаривать с нами об этом наедине или при других? **c**

— Ты правильно делаешь, Сократ, что соблюдаешь осторожность, говоря со мной об этом, — сказал Протагор. — Чужеземцу, который, приезжая в большие города, убеждает там лучших из юношей, чтобы они, забросив всех — и родных и чужих, и старших и младших, — проводили время с ним, чтобы благодаря этому стать лучше, нужно быть осторожным в таком деле, потому что из-за этого возникает немало зависти, неприязни и всяких наветов. **d**

Хотя я и утверждаю, что софистическое искусство — очень древнее[23], однако мужи, владевшие им в стародавние времена, опасаясь враждебности, которую оно вызывало, всячески скрывали его: одним служила прикрытием поэзия, как Гомеру, Гесиоду и Симониду[24], другим — таинства и прорицания, как ученикам Орфея и Мусея[25], а некоторым, я знаю, даже гимнастика, как, например, Икку тарентинцу и одному из первых софистов нашего времени, селимбрийцу Геродику[26], уроженцу Мегар; музыку же сделал прикрытием ваш Агафокл, великий софист, и Пифоклид Кеосский[27], и многие другие. Все они, как я говорю, опасаясь зависти, прикрывались этими искусствами. **e**

Я же со всеми ними в этом не схож, ибо думаю, что они **317**
вовсе не достигли желаемой цели и не укрылись от тех, кто имеет в городах власть, — а только ради них и существуют эти прикрытия. Толпа ведь, попросту говоря, ничего не понимает, и что те затянут, тому и подпевает. А пускаться в бегство, не имея сил убежать, это значит только изобличить самого себя: . глупо даже пытаться, — у людей **b**

это непременно вызовет еще большую неприязнь, так как они подумают, что такой человек помимо всего еще и коварен.

Вот я и пошел противоположным путем: признаю, что я софист и что воспитываю людей, и думаю, что эта предосторожность лучше той: признаваться лучше, чем запираться. Я принял еще и другие предосторожности, так что — в добрый час молвить![28] — хоть я и признаю себя софистом, ничего ужасного со мной не случилось. А занимаюсь я этим делом уже много лет, да и всех-то моих лет уже очень много: нет ни одного из вас, кому я по возрасту не годился бы в отцы. Итак, мне гораздо приятнее, чтобы вы, если чего хотите, говорили об этом перед всеми присутствующими здесь. **c**

А я подметил, что он хотел показать себя и Продику, и Гиппию и порисоваться перед ними, — дескать, мы пришли к нему как поклонники[29], и говорю ему:

— А что, не позвать ли нам Продика и Гиппия и тех, кто с ними, чтобы они слышали нас? **d**

— Конечно, — сказал Протагор.

— Хотите, — сказал Каллий, — устроим общее обсуждение, чтобы вы могли беседовать сидя?

Это всем показалось дельным, и мы, радуясь, что послушаем мудрых людей, сами взялись за скамьи и кровати и расставили их около Гиппия, так как там уже и прежде стояли скамьи. В это время пришли Критий и Алкивиад, **e** ведя Продика, которого они подняли с постели, и всех тех, кто был с Продиком.

Когда мы все уселись, Протагор начал:

— Теперь, Сократ, повтори в их присутствии то, что ты сейчас говорил мне об этом юноше.

Происхождение добродетели в обществе и у индивидуумов

— Я начну, Протагор, с того же самого, что и тогда, — с того, ради чего я пришел. Вот Гиппократ — он жаждет проводить с тобою время; и он говорит, что хотел бы узнать, какая для него будет из общения с тобой польза. Вот и все. **318**

— Юноша, — подхватил Протагор, — вот какая польза будет тебе от общения со мной: в тот же день, как со мной сойдешься, ты уйдешь домой, ставши лучше, и завтра то же самое; и каждый день будешь ты получать что-нибудь, **b** от чего станешь еще совершеннее.

Я, услыхав это, сказал:

— В этом, Протагор, нет ничего удивительного: вероятно, и ты — хоть ты и пожилой человек и такой мудрец — тоже стал бы лучше, если бы тебя кто-нибудь научил тому, что тебе не довелось раньше знать. Но дело не в этом. Положим, что этот самый Гиппократ вдруг переменил решение и пожелал познакомиться с тем юношей, который недавно сюда переселился, с Зевксиппом гераклейцем[30], и, **c** придя к нему, как вот теперь к тебе, услышал от него то же самое, что и от тебя, — что, общаясь с ним, Гиппократ каждый день будет становиться лучше и совершеннее; так вот, если бы он его спросил: «В чем, по-твоему, я буду лучше и совершеннее?» — Зевксипп ответил бы ему, что в живописи. И если бы, сойдясь с Орфагором фиванцем[31] и услышав от него то же самое, что от тебя, Гиппократ спросил его, в каком отношении будет он каждый день становиться лучше, **d** общаясь с ним, тот ответил бы, что в игре на флейте. Так вот и ты ответь юноше и мне на мой вопрос: Гиппократ, сойдясь с Протагором, в тот самый день, как сойдется, уйдет от него, сделавшись лучше, и каждый следующий день будет становиться в чем-то еще совершеннее, но в чем же именно, Протагор?

Протагор, услышав это от меня, сказал:

— Ты, Сократ, прекрасно спрашиваешь, а тем, кто хорошо спрашивает, мне и отвечать приятно. Когда Гиппократ придет ко мне, я не сделаю с ним того, что сделал бы кто-нибудь другой из софистов: ведь те просто обижают юно- **e** шей, так как против воли заставляют их, убежавших от упражнений в науках, заниматься этими упражнениями, уча их вычислениям, астрономии, геометрии, музыке (тут Протагор взглянул на Гиппия), а тот, кто приходит ко мне, научится только тому, для чего пришел. Наука же эта —

смышленость в домашних делах, уменье наилучшим образом управлять своим домом, — а также в делах общественных: благодаря ей можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства. **319**

— Верно ли я понимаю твои слова? — сказал я. — Мне кажется, ты имеешь в виду искусство государственного управления и обещаешь делать людей хорошими гражданами.

— Об этом как раз я и объявляю во всеуслышание, Сократ.

— Прекрасным же владеешь ты искусством, если только владеешь: ведь в разговоре с тобой я не должен говорить того, что не думаю. Я полагал, Протагор, что этому искус- **b**
ству нельзя научиться, но раз ты говоришь, что можно, не знаю, как не верить. Однако я вправе сказать, почему я считаю, что этому искусству нельзя научиться и что люди не могут передать его людям.

Я, как и прочие эллины, признаю афинян мудрыми. И вот я вижу, что когда соберемся мы в Народном собрании, то, если городу нужно что-нибудь делать по части строений, мы призываем в советники по делам строительства зодчих, если же по корабельной части, то корабельщиков, и так во всем том, чему, по мнению афинян, можно учиться **c**
и учить; если же станет им советовать кто-нибудь другой, кого они не считают мастером, то, будь он хоть красавец, богач и знатного рода, его совета все-таки не слушают, но поднимают смех и шум, пока либо он сам не оставит своих попыток говорить и не отступится, ошеломленный, либо стража не стащит и не вытолкает его вон по приказу пританов. Значит, в делах, которые, как они считают, зависят от мастерства, афиняне поступают таким образом.

Когда же надобно совещаться о чем-нибудь касающем- **d**
ся управления городом, тут всякий, вставши, подает совет, будь то плотник, медник, сапожник, купец, судовладелец, богатый, бедняк, благородный, безродный, и никто его не укоряет, как того, что, не получив никаких знаний, не имея учителя, такой человек решается все же выступать со сво-

им советом, потому что, понятно, афиняне считают, что ничему такому обучить нельзя.

И не только по общему мнению города, но и в частной **e** жизни у нас мудрейшие и лучшие из граждан не в состоянии передать другим ту самую добродетель[32], которой владеют сами. Взять хоть Перикла, отца этих вот юношей; во всем, что зависело от учителей, он дал им прекрасное и тонкое воспитание, а в чем сам он мудр, в том ни сам их не **320** воспитал, ни другим того не поручил, и бродят они тут кругом, словно пасутся на воле, — не набредут ли невзначай на добродетель. Если угодно, еще пример: тот же самый человек, Перикл, будучи опекуном Клиния, младшего брата вот этого Алкивиада, и опасаясь, чтобы не развратил его Алкивиад, разлучил их и отдал Клиния на воспитание в дом Арифрона [33], но не прошло и шести месяцев, как тот **b** вернул его обратно, не зная, что с ним делать. Да и множество других людей могу тебе назвать, которые, будучи сами хороши, никого не сумели сделать лучше — ни из своих домашних, ни из чужих. Так вот, Протагор, глядя на это, я и не верю, чтобы можно было научить добродетели; однако, слыша твои слова, я уступаю и думаю, что ты говоришь дело: я полагаю, у тебя большой опыт, ты многому научился, а кое-что и сам открыл. Так что, если ты в состоянии **c** яснее нам показать, что добродетели можно научиться, не скрывай этого и покажи.

— Скрывать, Сократ, я не буду, — сказал Протагор. — Но как мне вам это показать: с помощью ли мифа, какие рассказывают старики молодым, или же с помощью рассуждения?

Многие из присутствовавших отвечали, что, как ему хочется, так пусть и излагает.

— Тогда, мне кажется, — решил он, — приятнее будет рассказать вам миф[34].

Было некогда время, когда боги-то были, а смертных **d** родов еще не было. Когда же и для них пришло предназначенное время рождения, стали боги создавать их в глубине Земли из смеси земли и огня, добавив еще и того,

что соединяется с огнем и землею. Когда же вознамерились боги вывести их на свет, то приказали Прометею и Эпиметею[34a] украсить их и распределить способности, подобающие каждому роду. Эпиметей выпросил у Прометея позволение самому заняться этим распределением. «А когда распределю,—сказал он,— тогда ты посмотришь». Уговорив его, он стал распределять: при этом одним он дал си- **e**
лу без быстроты, других же, более слабых, наделил быстротою; одних он вооружил, другим же, по природе безоружным, измыслил какое-нибудь иное сродство во спасение: кого на них он облек малым ростом, тем уделил птичий полет
или возможность жить под землею, а кого взрастил высо- **321**
кими, тех тем самым и спас; и так, распределяя все остальное, он всех уравнивал. Все это он измыслил из осторожности, чтобы не исчез ни один род. После же того как он дал им различные средства избегнуть взаимного истребления, придумал он им и защиту против Зевсовых времен года: он одел их густыми волосами и толстыми шкурами, способными защитить и от зимней стужи, и от зноя и служить каждому, когда он пойдет отдыхать, своей собственной само- **b**
родной подстилкой; он обул одних копытами, других же — когтями и толстой кожей, в которой нет крови. Потом для разных родов изобрел он разную пищу: для одних — злаки, для других — древесные плоды, для третьих — коренья, некоторым же позволил питаться, пожирая других животных. При этом он сделал так, что они размножаются меньше, те же, которых они уничтожают, очень плодовиты, что и спасает их род.

Но был Эпиметей не очень-то мудр, и не заметил он, что **c**
роздал все способности бессловесным тварям, а род человеческий еще ничем не украсил, и стал он недоумевать, что теперь делать. Пока он так недоумевал, приходит Прометей, чтобы проверить распределение, и видит, что все прочие животные заботливо всем снабжены, человек же наг
и не обут, без ложа и без оружия, а уже наступил пред- **d**
назначенный день, когда следовало и человеку выйти на свет из Земли; и вот в сомнении, какое бы найти средство

помочь человеку, крадет Прометей премудрое уменье Гефеста и Афины[35] вместе с огнем, потому что без огня никто не мог бы им владеть или пользоваться. В том и состоит дар Прометея человеку. Так люди овладели уменьем поддерживать свое существование, но им еще не хватало уменья жить обществом — этим владел Зевс, — а войти в обитель Зевса, в его верхний град, Прометею было нельзя, **e**
да и страшны были стражи Зевса[35a]. Прометею удалось проникнуть украдкой только в общую мастерскую Гефеста и Афины, где они предавались своим искусным занятиям. Украв у Гефеста уменье обращаться с огнем, а у Афины — ее уменье, Прометей дал их человеку для его благополу- **322**
чия, самого же Прометея после постигло из-за Эпиметея возмездие за кражу, как говорят сказания.

С тех пор как человек стал причастен божественному уделу, только он один из всех живых существ, благодаря своему родству с богом, начал признавать богов и принялся воздвигать им алтари и кумиры; затем вскоре стал членораздельно говорить и искусно давать всему названия, а также изобрел жилища, одежду, обувь, постели и добыл пропитание из почвы. Устроившись таким образом, люди **b**
сначала жили разбросано, городов еще не было, они погибали от зверей, так как были во всем их слабее, и одного мастерства обработки, хоть оно и хорошо помогало им в добывании пищи, было мало для борьбы со зверями: ведь люди еще не обладали искусством жить обществом, часть которого составляет военное дело. И вот они стали стремиться жить вместе и строить города для своей безопасности. Но чуть они собирались вместе, как сейчас же начинали обижать друг друга, потому что не было у них уменья жить сообща; и снова приходилось им расселяться и гибнуть.

Тогда Зевс, испугавшись, как бы не погиб весь наш род, **c**
посылает Гермеса[36] ввести среди людей стыд и правду, чтобы они служили украшением городов и дружественной связью.

Вот и спрашивает Гермес Зевса, каким же образом дать людям правду и стыд. «Так ли их распределить, как рас-

пределены искусства? А распределены они вот как: одного, владеющего искусством врачевания, хватает на многих, не сведущих в нем; то же и со всеми прочими мастерами. Значит, правду и стыд мне таким же образом установить среди людей или же уделить их всем?» **d**

«Всем, — сказал Зевс, — пусть все будут к ним причастны; не бывать государствам, если только немногие будут этим владеть, как владеют обычно искусствами. И закон положи от меня, чтобы всякого, кто не может быть причастным стыду и правде, убивать как язву общества».

Так-то, Сократ, и вышло по этой причине, что афиняне, как и все остальные люди, когда речь заходит о плотничьем уменье или о каком-нибудь другом мастерстве, думают, что лишь немногим пристало участвовать в совете, и, если кто не принадлежит к этим немногим и подаст совет, его не слушают, как ты сам говоришь, и правильно делают, за- **e**
мечу я; когда же они приступают к совещанию по части
гражданской добродетели, где все дело в справедливости и **323**
рассудительности, тут они слушают, как и следует, совета всякого человека, так как всякому подобает быть причастным к этой добродетели, а иначе не бывать государствам. Вот в чем, Сократ, здесь причина.

А чтобы ты не думал, будто я тебя обманываю, вот тебе еще доказательство того, что все люди, в сущности, считают всякого человека причастным к справедливости и прочим гражданским добродетелям. Ведь насчет прочих качеств дело обстоит так, как ты говоришь: если кто ска-
жет про себя, что он хороший флейтист, или припишет себе **b**
другое какое-нибудь мастерство, какого у него нет, то его либо поднимают на смех, либо сердятся, и даже домашние приходят и увещевают его как помешанного. Когда же дело касается справедливости и прочих гражданских добродетелей, тут даже если человек, известный своей несправедливостью, вдруг станет сам о себе говорить всенародно правду, то такую правдивость, которую в другом случае признавали рассудительностью, все сочтут безумием: ведь
считается, что каждый, каков бы он ни был на самом деле, **c**

должен провозглашать себя справедливым, а кто не прикидывается справедливым, тот не в своем уме. Поэтому необходимо всякому так или иначе быть причастным добродетели, в противном случае ему не место среди людей.

Вот я и говорю: раз считается, что всякий человек причастен к этой добродетели, значит, можно всякого признавать советчиком, когда о ней идет речь. А еще я попытаюсь тебе доказать, что эта добродетель не считается врожденной и возникающей самопроизвольно, но что ей научаются, и если кто достиг ее, так только прилежанием.

Никто ведь не сердится, не увещевает, не поучает и не **d**
наказывает тех, кто имеет недостатки, считающиеся врожденными или возникшими по воле случая, для того, чтобы они от них избавились, — напротив, этих людей жалеют. Кто, например, будет настолько неразумен, что решится так поступить с некрасивыми, малорослыми или бессильными? Потому что все знают, я полагаю, что подобные вещи — красота и то, что ей противоположно, — достаются людям от природы и по случаю[37]; но если у кого нет **e**
тех добрых свойств, которые, как считают, приобретаются старанием, упражнением и обучением, зато есть противоположные им недостатки, это влечет за собою гнев, наказания и увещевания. К таким недостаткам относятся несправед- **324**
ливость, нечестие и вообще все противоположное гражданской добродетели: здесь-то уже, понятно, всякий сердится на другого и вразумляет его, потому что эту добродетель можно приобрести старанием и обучением.

Если ты пожелаешь, Сократ, вдуматься, в чем смысл наказания преступников, то увидишь, что люди считают добродетель делом наживным. Никто ведь не наказывает пре- **b**
ступников, имея в виду лишь уже совершённое беззаконие, и только из-за этого: такое бессмысленное мучительство было бы зверством. Кто старается наказывать со смыслом, тот казнит не за прошлое беззаконие —ведь не превратит же он совершённое в несовершившееся, — но во имя будущего, чтобы снова не совершил преступления ни этот человек, ни другой, глядя на это наказание. Кто держится подобно- **c**

го образа мыслей, тот признает, что добродетель можно воспитать: ведь он карает ради предотвращения зла. Такого мнения держатся все, кто наказывает, и в частном быту, и в общественном. Афиняне же, твои сограждане, наказывают и карают тех, кого признают преступниками, ничуть не меньше, чем все прочие люди, так что согласно нашему рассуждению и афиняне принадлежат к числу тех, кто признает, что добродетель — дело наживное и ее можно воспитать.

Итак, Сократ, мне кажется, я достаточно ясно показал тебе, что твои сограждане не без основания выслушивают советы по общественным вопросам и от медника, и от сапожника и что они считают добродетель тем, что́ можно приобрести и привить воспитанием. **d**

Еще остается у тебя одно недоумение: ты не возьмешь в толк, как это хорошие люди научают своих сыновей всему, что зависит от учителей, и в этом делают их мудрыми, но не могут добиться, чтобы те хоть кого-нибудь превзошли в добродетели, которой они отличаются сами. По этому поводу, Сократ, я уже не миф тебе расскажу, а приведу разумное основание. Подумай вот о чем: существует ли нечто **e** единое, в чем необходимо участвовать всем гражданам, если только быть государству? Именно этим, а не чем иным, разрешается твое недоумение. Если только существует это единое и если это не плотницкое, не кузнечное и не гон- **325** чарное ремесло, но справедливость и рассудительность и благочестие, — одним словом, то, что я называю человеческой добродетелью, и если это есть то, к чему все должны быть причастны, и всякий человек, что бы он ни желал изучить или сделать, должен все делать лишь в соответствии с этим единым[37a], а не вопреки ему, и того, кто к нему непричастен, надо учить и наказывать — будь то ребенок, мужчина или женщина, — пока тот, кого наказывают, не исправится, — и если, наконец, он, несмотря на наказания и поучения, не слушается и его надо как неизлечимого изгонять из городов или убивать, — если так обстоит дело по самой природе, а между тем хорошие люди учат своих **b** сыновей всему, только не этому, суди сам, как чудно все

получается у хороших людей! Мы доказали, что они считают возможным обучать этой добродетели и в домашнем быту, и в общественном. И хотя возможно учить добродетели и развивать ее, неужели эти люди начнут учить своих сыновей лишь тем вещам, невéдение которых не карается смертной казнью, между тем как их детям, если они не научены добродетели и не воспитаны в ней, угрожает смерть, **c**
изгнание и, кроме того, потеря имущества — словом, полное разорение дома? Неужто же они не станут учить их этому со всей возможной заботливостью? Надо полагать, что станут, Сократ.

Пока родители живы, они с малолетства учат и вразумляют своих детей и делают это до самой своей смерти. Чуть только ребенок начинает понимать слова, и кормилица, и мать, и дядька, и сам отец бьются над тем, чтобы он стал как можно лучше, уча его и показывая ему при всяком **d**
деле и слове, что справедливо, а что несправедливо, что прекрасно, а что гадко, что благочестиво, а что нечестиво, что можно делать, а чего нельзя. И хорошо, если ребенок добровольно слушается; если же нет, то его, словно кривое, согнувшееся деревцо, выпрямляют угрозами и побоями.

А потом, когда посылают детей к учителям, велят учителю гораздо больше заботиться о благонравии детей, чем **e**
о грамоте и игре на кифаре. Учители об этом и заботятся; когда дети усвоили буквы и могут понимать написанное, как до той поры понимали с голоса, они кладут перед ними на скамьях творения хороших поэтов, чтобы те их читали, и заставляют детей заучивать их, — а там много наставле- **326**
ний, много поучительных рассказов, содержащих похвалы и прославления древних доблестных мужей, — и ребенок, соревнуясь, подражает этим мужам и стремится на них походить.

И кифаристы, со своей стороны, заботятся об их рассудительности[38] и о том, чтобы молодежь не бесчинствовала; к тому же, когда те научатся играть на кифаре, они учат их творениям хороших поэтов-песнотворцев, со- **b**
гласуя слова со звуками кифары, и заставляют души маль-

чиков свыкаться с гармонией и ритмом, чтобы они стали более чуткими, соразмерными, гармоничными, чтобы были пригодны для речей и для деятельности: ведь и вся жизнь человеческая нуждается в ритме и гармонии.

Кроме того, посылают мальчиков к учителю гимнастики, чтобы крепость тела содействовала правильному мышлению и не приходилось бы из-за телесных недостатков робеть на войне и в прочих делах. **c**

Так поступают особенно те, у кого больше возможностей, а больше возможностей у тех, кто богаче. Их дети, начав ходить к учителям с самого раннего возраста, позже всех перестают учиться. После того как они перестают ходить к учителям, государство в свою очередь заставляет **d** их изучать законы и жить сообразно с предписаниями этих законов, чтобы не действовать произвольно и наудачу. Подобно тому как учители грамоты сперва намечают грифелем буквы и лишь тогда дают писчую дощечку детям, еще не искусным в письме, заставляя их обводить эти буквы, точно так же и государство, начертав законы — изобретение славных древних законодателей, — сообразно им заставляет и повелевать, и повиноваться. А преступающего законы государство наказывает, и название этому наказанию и у вас, и во многих других местах — исправление, потому что **e** возмездие исправляет. И при таком-то и частном, и общественном попечении о добродетели ты все же удивляешься, Сократ, и недоумеваешь, можно ли ей обучить. Не этому надо удивляться, а скорее уже тому, если бы оказалось, что ей нельзя обучить.

Почему же многие сыновья доблестных отцов все-таки выходят плохими? Узнай в свою очередь и это. Ничего здесь нет удивительного, коли я верно сейчас говорил, **327** что в этом деле — в добродетели — не должно быть невежд, или же иначе не быть государству; если в самом деле так оно и есть, как я говорю, — а оно, уж наверное, обстоит не иначе, — то поразмысли об этом, взяв для примера другое какое угодно занятие или науку. Допустим, государство не могло бы существовать, если бы все мы — каждый, насколь-

ко может, — не были бы флейтистами; и допустим, что любого, кто нехорошо играет, всякий стал бы учить и бранить от своего лица и от лица народа; и положим, что в этом деле никто не стал бы завидовать другим (подобно тому как теперь никто не завидует справедливости других, их послушанию законам) и не делал бы секрета из своего ма- **b**
мастерства, как поступают обычно теперь различные мастера (ведь нам, я думаю, полезна взаимная справедливость и добродетель, вот почему всякий усердно толкует другому о справедливом и законном и дает наставления), — так вот, если бы и в игре на флейте у нас была полная готовность усердно и без зависти учить друг друга, думаешь ли ты, Сократ, что и тогда сыновья хороших флейтистов становились бы хорошими флейтистами скорее, чем сыновья плохих? Думаю, что нет: кто от природы оказался бы **c**
очень способен к игре на флейте, тот бы с летами и прославился, чей бы он ни был сын, а кто не способен — остался бы в неизвестности: часто от хорошего флейтиста происходил бы плохой, а от плохого—хороший, однако все они были бы сносными флейтистами по сравнению с неучами, с теми, кто ничего не смыслит в игре на флейте. Примени это и здесь: если какой-нибудь человек представляется **d**
тебе самым несправедливым среди тех, кто воспитан меж людьми в повиновении законам, он все-таки справедлив и даже мастер в вопросах законности, если судить о нем по сравнению с людьми, у которых нет ни воспитания, ни судилищ, ни законов, ни особой необходимости во всяком деле заботиться о добродетели, — например с какими-нибудь дикарями вроде тех, что в прошлом году поэт Ферекрат вывел на Ленеях[39]. Наверно, очутившись среди таких людей, и ты, подобно человеконенавистникам в его хоре, рад был бы встретить хоть Еврибата или Фринонда[40] и рыдал **e**
бы, тоскуя по испорченности здешних жителей. Ты теперь избалован, Сократ, потому что здесь все учат добродетели кто во что горазд, и ты никем не доволен: точно так же если бы ты стал искать учителя эллинского языка, то, верно, **328**
не нашлось бы ни одного; я думаю, что если бы ты стал

искать, кто бы у нас мог обучить сыновей ремесленников тому самому ремеслу, которое они переняли от своего отца в той же мере, в какой владели им отец и его товарищи по ремеслу,— словом, искать того, кто мог бы еще поучить таких, [уже обученных], — я думаю, Сократ, нелегко было бы отыскать им учителя; зато, будь они вовсе несведущи, это было бы легко. То же самое, когда дело касается добродетели и всего прочего. Но если кто хоть немного лучше нас умеет вести людей вперед по пути добродетели, нужно и тем быть довольным. Думаю, что и я из таких и что более прочих людей могу быть полезен другим и помочь им стать достойными людьми; этим я заслуживаю взимаемой мною платы, и даже еще большей, по усмотрению моих учеников. Поэтому оплату я взимаю вот каким образом: кто у меня обучается, тот, если хочет, платит, сколько я назначу; если же он не согласен, пусть пойдет в храм, заверит там клятвенно, сколько, по его мнению, стоят мои уроки, и столько мне и внесет.

Итак, Сократ, сказал он, я изложил тебе и миф, и доказательство того, что можно научить добродетели; таково же мнение и афинян, и нет ничего удивительного, если у хороших отцов бывают негодные сыновья, а у негодных — хорошие; вот, например, сыновья Поликлета, сверстники Парала и нашего Ксантиппа, ничего не стоят по сравнению со своим отцом; то же самое и сыновья других мастеров. Но не надо их в этом винить — они еще не безнадежны, ведь они молоды.

Произнеся напоказ нам такую длинную и превосходную речь, Протагор замолк, а я, уже давно им завороженный, все смотрел на него, словно он сейчас еще что-то скажет, и боялся это пропустить. Когда же я заметил, что он в самом деле кончил, я кое-как насилу очнулся и, взглянув на Гиппократа, сказал:

Смысловая структура добродетели

— Как мне благодарить тебя, сын Аполлодора, что ты уговорил меня прийти сюда? Нет для меня ничего дороже возможности услышать то, что я услышал от Про-

тагора. Прежде я считал, что хорошие люди становятся хорошими не от человеческого попечения. А теперь я убедился в обратном. Разве только одна мелочь мешает мне, но ясно, что Протагор и ее без труда разъяснит, после того как разъяснил уже столь многое. Правда, если кто начнет беседу об этом же самом предмете с кем-нибудь из тех, кто умеет говорить перед народом, он, пожалуй, услышит речи, **329**
достойные Перикла или любого другого из мастеров красноречия, но стоит ему обратиться к ним с вопросом, они, словно [немые] книги, бывают не в состоянии ни ответить, ни сами спросить; а когда кто-нибудь переспросит хотя бы какую-то мелочь из того, что они сказали, они отзываются, словно медные сосуды, которые, если по ним ударить, изда- **b**
ют долгий протяжный звук, пока кто-нибудь не ухватится за них руками; вот так и бывает с ораторами: даже когда их спрашивают о мелочах, они растягивают свою речь, как долгий пробег[41]. А вот Протагор хоть и умеет, само собой ясно, говорить длинные и прекрасные речи, однако умеет и кратко отвечать на вопросы, а задавая вопросы сам, выжидать и выслушивать ответ; это дано лишь немногим.

Сейчас, Протагор, мне недостает одной мелочи, но я по- **c**
лучу все, если только ты мне ответишь вот что: ты говоришь, что добродетели можно учить, а уж кому-кому, а тебе-то я верю. Но одному я удивлялся во время твоей речи, и вот это пустое местечко в моей душе ты и заполни. Ты ведь говорил, что Зевс послал людям справедливость и стыд, и потом много раз упоминались в твоей речи справедливость, рассудительность, благочестие и прочее в том же роде, так, словно это вообще нечто единое, то есть одна добродетель. Так вот это самое ты мне и растолкуй в точных выражениях: есть ли добродетель нечто единое, а справедливость, рассудительность и благочестие — ее части, или же все то, **d**
что я сейчас назвал, — только обозначения того же самого единого. Вот что еще я жажду узнать.

— Да ведь на это легко ответить, Сократ, — сказал Протагор, — добродетель едина, а то, о чем ты спрашиваешь, — ее части.

— В таком ли смысле части, — сказал я, — как вот части лица — рот, нос, глаза, уши, или же как части золота, которые ничем не отличаются друг от друга и от целого, кроме как большею либо меньшею величиною? **e**

— Кажется мне, Сократ, что в первом смысле, — как части лица относятся ко всему лицу.

— А получают ли люди эти части добродетели — один одну, другой другую, или же тот, кто обладает одной, непременно имеет и все?

— Никоим образом, — сказал Протагор, — потому что ведь многие бывают мужественны, а между тем они несправедливы, и опять-таки другие справедливы, но не мудры.

— Так, значит, — сказал я, — и мудрость, и мужество — **330** это части добродетели?

— Совершенно несомненно, — ответил он, — притом мудрость — величайшая из частей.

— И каждая из них есть нечто особое?

— Да.

— И назначение каждая из них имеет свое собственное, как и части лица? Ведь глаза не то, что уши, и назначение у них не то же самое; и из остальных частей ни одна не похожа на другую ни по своему назначению, ни по всему остальному; не так же ли разнятся и части добродетели — **b** как сами по себе, так и по своему назначению? Разве не ясно, что это так, если действительно они сходны с тем, что мы привели в пример?

— Да, это так, Сократ, — согласился Протагор.

А я на это сказал:

— Значит, ни одна из частей добродетели не совпадает ни с познанием, ни со справедливостью, ни с мужеством, ни с рассудительностью, ни с благочестием?

— Не совпадает, — подтвердил Протагор.

— Так давай, — сказал я, — посмотрим сообща, какова каждая из этих частей. Сперва вот что: справедливость есть нечто или это ничто? Мне кажется, она — нечто, а тебе как?

— И мне тоже, — сказал Протагор. **c**

— Ну, а если бы кто спросил нас с тобою: «Скажите-ка мне, Протагор и Сократ, то, что вы сейчас назвали справедливостью, само по себе справедливо или несправедливо?» — я бы ответил ему, что оно справедливо; а ты за что бы подал голос — так же, как я, или иначе?

— Так же, — сказал Протагор.

— «Справедливость», следовательно, означает то же, **d** что «быть справедливым» — так отвечал бы я спрашивающему; не так ли и ты бы ответил?

— Да.

— А если бы он затем спросил нас: «Не утверждаете ли вы, что существует и благочестие?» — мы бы ответили, думаю я, утвердительно.

— Да, — сказал Протагор.

— «Значит, вы утверждаете, что она есть нечто?» Утвердительно мы бы ответили на это или нет?

Протагор сказал, что утвердительно.

— «А какой природы, по-вашему, это нечто: то же это, что быть нечестивым, или то же, что быть благочестивым?» Я-то вознегодовал бы на такой вопрос и ответил бы: «Тише ты, человече! Что еще может быть благочестивым, **e** если не благочестиво само благочестие?» А ты как? Не то же самое ты отвечал бы?

— Конечно, то же.

— А если бы затем спрашивающий нас сказал: «А как же вы только что говорили? Или я вас неверно расслышал? Мне казалось, вы сказали, что части добродетели находятся в таком отношении между собою, что ни одна из них не похожа на другую». Я бы ему на это сказал: «В общем ты верно расслышал, но если ты полагаешь, будто я и **331** это говорил, так ты ослышался, ведь это были ответы его, Протагора, а я только спрашивал». Если же он сказал бы: «Правду ли говорит Сократ? Ты, Протагор, считаешь, что ни одна из частей добродетели не походит на другую? Твое это утверждение?» Что бы ты ему на это ответил?

— Поневоле бы с ним согласился, Сократ, — сказал Протагор.

— А что же, Протагор, мы, подтвердив это, ответили бы b
ему, если бы он нас снова спросил: «Следовательно, благочестие — это не то же самое, что быть справедливым? И справедливость — не то же самое, что быть благочестивым, напротив, это означает “не быть благочестивым”; а благочестие значит “не быть справедливым”, следовательно, “быть несправедливым”, справедливость же значит “быть нечестивым”?» Что ему на это ответить?! Я-то сам за себя ответил бы, что и справедливость благочестива, и благочестие справедливо. Да и за тебя, если ты мне позволишь, я ответил бы точно так же, — что справедливость и благочестие либо одно и то же, либо они весьма подобны друг другу: справедливость, как ничто другое, бывает подобна благочестию, а благочестие — справедливости. Смотри же, запрещаешь ли ты мне ему так ответить, или ты и с этим согласен.

— Мне кажется, Сократ, — сказал Протагор, — нельзя c
так просто допустить, что справедливость совпадает с благочестием и благочестие — со справедливостью; я думаю, здесь есть некоторое различие. Впрочем, это неважно. Если тебе угодно, пусть будет у нас и справедливость благочестивою, и благочестие справедливым.

— Ну уж нет, — сказал я, — мне вовсе нет нужды разбираться в этих «если тебе угодно» или «если ты так думаешь». Давай просто говорить: «я думаю» и «ты думаешь». Я говорю в том смысле, что если отбросить всякое «если», можно лучше всего разобраться в нашем вопросе. d

— Однако, — сказал Протагор, — справедливость в чем-то подобна благочестию. Ведь все подобно всему в каком-нибудь отношении. Даже белое в чем-то подобно черному, твердое — мягкому, и так все остальные вещи, по-видимому, совершенно противоположные друг другу. И то, чему мы с тобой тогда приписывали различное назначение, утверe
ждая, что одно из них не таково, как другое (я имею в виду части лица), —и эти части в каком-то отношении подобны одна другой и чем-то одна на другую походят. Так что таким способом и на этих примерах ты мог бы доказать,

если бы захотел, что все подобно одно другому. Но мы не вправе называть вещи подобными, если имеется лишь частичное подобие, или называть их неподобными, если есть только частичное несходство, пусть даже сходство их будет очень незначительным.

Я удивился и сказал Протагору:

— Разве, по-твоему, справедливость и благочестие находятся в таком отношении друг к другу, что в них имеется лишь незначительное сходство?

— Не совсем так, — отвечал Протагор, — однако и не так, **332** как ты, кажется, думаешь.

— Ладно, — сказал я, — раз ты в этом, как мне кажется, затрудняешься, оставим это и рассмотрим другое твое высказывание. Называешь ли ты что-нибудь безрассудством?

— Да, называю.

— Не полная ли ему противоположность — мудрость?

— По-моему, так.

— Когда люди действуют правильно и с пользой, тогда они в своих действиях обнаруживают рассудительность, или, может быть, наоборот?

— Нет, в этом сказывается их рассудительность. **b**

— Они поступают рассудительно благодаря рассудительности?

— Несомненно.

— А те, кто действует неправильно, поступают безрассудно и в этих своих действиях не обнаруживают рассудительности?

— Мне тоже так кажется.

— Значит, безрассудные поступки противоречат рассуди- **c** тельности?

— Да.

— Безрассудные поступки совершаются по безрассудству, а рассудительные — благодаря рассудительности?

— Согласен.

— Стало быть, если что совершается с силой, это будет исполнено силы, а бессильное действие — это слабость?

— Видимо, так.

— И если действуют быстро, то это быстрый поступок, а если медленно — медленный?

— Да.

— И если что совершается одинаковым образом, то, значит, совершается по одной и той же причине, а противоположным образом — то по противоположным причинам?

Протагор согласился.

— Скажи-ка мне, пожалуйста, — продолжал я, — бывает ли что-нибудь прекрасным?

Протагор допустил, что бывает.

— Существует ли иная его противоположность, кроме безобразного?

— Нет.

— Дальше: бывает ли что-нибудь хорошим?

— Бывает.

— Существует ли иная его противоположность, кроме плохого?

— Нет.

— Пойдем еще дальше. Бывает ли звук высоким?

— Да.

— Но ему нет ведь другой противоположности, кроме низкого звука?

— Нет.

— Не значит ли это, — сказал я, — что каждой вещи про- **d**
тивоположно только одно, а не многое?

Протагор согласился.

— Так давай же, — сказал я, — подведем итог тому, в чем мы согласились. Согласны мы, что одному противоположно только одно, и не больше?

— Да.

— Мы согласны, что совершаемое противоположным образом совершается по противоположной причине?

— Да.

— А согласны мы, что все безрассудные поступки противоположны рассудительным?

— Да.

— И что рассудительные поступки совершаются благодаря рассудительности, безрассудные — по безрассудству?

Протагор допустил и это. **e**

— И если что противоположно по образу действия, то оно противоположно и по своей причине?

— Да.

— Делается же кое-что рассудительно, а кое-что и безрассудно?

— Да.

— То есть противоположным образом?

— Конечно.

— Значит, на противоположных основаниях?

— Да.

— Следовательно, безрассудство противоположно рассудительности?

— Очевидно.

— А помнишь, ведь раньше-то мы согласились, что безрассудство противоположно мудрости? **333**

Протагор подтвердил.

— И что одно бывает противоположно только одному?

— Да, я это утверждаю.

— От какого же из двух утверждений нам отказаться, Протагор? От того ли, что одному противоположно только одно, или от того, которое гласило, что мудрость есть нечто иное, чем рассудительность, между тем как и то и другое — части добродетели, хотя и разные; они не похожи друг на друга, и назначение их различно — все равно как частей лица. Так от чего же мы откажемся? Ведь оба этих утверждения, вместе взятые, звучат не слишком складно — они не ладят и не соглашаются между собою. Да и как им **b** ладить, если необходимо, чтобы одному было противоположно только одно, и не больше, а вот оказывается, что одному только безрассудству противоположны и мудрость, и рассудительность. Так ли, Протагор, или нет?

Протагор согласился, хотя и очень неохотно.

— Так не получится ли, что рассудительность и мудрость — одно и то же? Ведь и раньше у нас оказалось, что

справедливость и благочестие — почти то же самое. Но не будем унывать, Протагор, а давай разберемся и в остальном. Ведь ты не думаешь, что человек, творящий неправду, поступая так, поступает согласно рассудку? c

— Стыдно было бы мне, Сократ, — сказал Протагор, — признать это, хотя многие люди это и утверждают.

— Ну так к ним обращать мне мою речь или к тебе?

— Если тебе угодно, сперва разбери это утверждение многих.

— Лишь бы только ты мне отвечал, а твое ли это мнение или нет, мне неважно. Для меня самое главное — исследование вопроса, хотя может случиться, что при этом мы исследуем и того, кто спрашивает, то есть меня самого, и того, кто отвечает.

Протагор сперва стал было ломаться перед нами, ссы- d
лаясь на то, что вопрос труден, однако потом согласился отвечать.

— Так изволь, — сказал я, — отвечать мне с самого начала. Полагаешь ли ты, что некоторые, хоть и творят неправду, все же не лишены здравого смысла?

— Пусть будет так.

— А обладать здравым смыслом — значит, по-твоему, хорошо соображать?

Протагор подтвердил.

— А хорошо соображать — это значит отдавать себе отчет в том, что творишь неправду?

— Пусть будет так.

— Бывает ли это в том случае, когда дела у творящих неправду идут хорошо или когда дурно?

— Когда хорошо.

— Считаешь ли ты, что существует благо?

— Считаю.

— А не то ли есть благо, что полезно людям? e

— Клянусь Зевсом, — сказал Протагор, — я лично называю благо благом, даже если оно и не полезно людям.

Мне показалось, что Протагор уже раздражен, взволнован и изготовился к ответам, словно к бою. Когда я заме-

тил такое его состояние, то с осторожностью тихо спросил:

— О том ли ты говоришь, Протагор, что никому из лю- **334**
дей не полезно, или о том, что вообще бесполезно? И подобные вещи ты называешь благом?

— Ничуть, — сказал Протагор, — но я знаю много таких вещей, и кушаний, и напитков, и снадобий, и еще тысячу предметов, из которых одни бесполезны людям, другие полезны. А кое-что из того, что людям ни полезно, ни вредно, полезно лошадям, другое полезно только быкам, третье — собакам, четвертое — ни тем, ни другим, зато полезно деревьям. Да и там одна и та же вещь для корней хороша, а для **b**
ветвей плоха, как, например, навоз: для всех растений, если обложить им корни, он хорош, а попробуй накидать его на побеги и молодые отростки — и он все погубит; оливковое масло для всех растений вещь самая вредная, да и волосам животных оно — величайший враг, а для волос человека, да и для всего тела оно целебно. Благо до такой степени **c**
разнообразно и многовидно, что и тут одна и та же вещь при наружном употреблении есть благо для человека, а при внутреннем — величайшее зло[42]; потому-то все врачи и отговаривают больных от употребления оливкового масла в пищу — разве только в самом малом количестве, какого довольно, чтобы заглушить неприятный для обоняния запах кушаний и приправ.

Когда Протагор это произнес, присутствующие зашумели: как хорошо он говорит! А я сказал:

Интермедия: спор о способе ведения беседы

— Протагор! Я, на беду, человек за- **d**
бывчивый и, когда со мною говорят пространно, забываю, о чем речь. Вот случись мне быть тугим на ухо, ты бы ведь счел нужным, собираясь со мной разговаривать, громче произносить слова, чем когда говоришь с другими, — так и теперь, имея дело с человеком забывчивым, ты расчленяй для меня ответы и делай их покороче, чтобы я мог за тобою следить.

— Но как же прикажешь мне отвечать тебе кратко? Короче, чем нужно?

— Никоим образом, — сказал я.

— Значит, так, как нужно? **e**

— Да.

— А насколько кратко я буду тебе отвечать: насколько мне кажется нужным или насколько тебе?

— Я слышал, — сказал я, — что ты и сам умеешь и другого можешь научить говорить об одном и том же по желанию либо так длинно, что речи твоей нет конца, либо так коротко, что никто не превзойдет тебя в краткости. Если хочешь со мною беседовать, применяй второй способ — немногословие.

— Сократ! — сказал Протагор. — Я уже со многими **335** людьми состязался в речах, но если бы я поступал так, как ты требуешь, и беседовал бы так, как мне прикажет противник, я никого не превзошел бы столь явно, и имени Протагора не было бы меж эллинами.

А я, — ведь я понял, что ему самому не понравились его **b** прежние ответы и что по доброй воле он не станет беседовать, если ему придется отвечать на вопросы, — я решил, что это уж не мое дело присутствовать при его беседах, и сказал:

— Но ведь и я не настаиваю, Протагор, на том, чтобы наша беседа шла вопреки твоим правилам. Если бы ты захотел вести беседу так, чтобы я мог за тобою следить, тогда я стал бы ее поддерживать. Про тебя говорят, да и сам ты утверждаешь, что ты способен беседовать и пространно, и кратко — ведь ты мудрец, — я же в этих длинных речах бес- **c** силен, хотя желал бы и к ним быть способным. Но ты силен и в том и в другом и должен бы нам уступить, чтобы наша беседа продолжалась. Однако ты не хочешь, а у меня есть кое-какие дела, и я не могу оставаться, пока ты растягиваешь свои длинные речи. Я должен отсюда уйти и ухожу, хотя, пожалуй, не без удовольствия прослушал бы все твои речи.

С этими словами я встал, как бы уходя. Но только что я встал, Каллий схватил меня за руку своею правою рукой, а левою ухватился за мой потертый плащ и сказал:

— Не пустим тебя, Сократ! Если ты уйдешь, не та уж **d**
у нас будет беседа. Прошу тебя, останься с нами, для меня нет ничего приятнее, чем слушать твою беседу с Протагором: сделай нам всем удовольствие.

И я сказал, хоть уже было встал, чтобы уйти:

— Сын Гиппоника, ты всегда был мне приятен своею любовью к мудрости; я и теперь хвалю тебя и люблю, так что хотел бы сделать тебе удовольствие, если бы ты просил у меня возможного. Но сейчас это все равно что просить меня следовать вдогонку за Крисоном[43] гимерейцем, бегуном в расцвете сил, или состязаться с кем-нибудь из участников **336**
большого пробега, а то и с гонцами, и не отставать от них. Я бы тебе сказал, что сам к себе предъявляю еще гораздо более высокие требования и хотел бы поспевать за ними в беге, да только не могу. Но если уже вам непременно хочется видеть, как я бегу нога в ногу с Крисоном, то ты проси его приноровляться ко мне, потому что я-то скоро бежать не могу, а он медленно может. Точно так же, если ты желаешь слушать меня и Протагора, проси его, чтобы он и теперь отвечал мне так же кратко и прямо на вопрос, как сначала. Если же он не хочет, что́ это будет за способ вести **b**
беседу? Я по крайней мере полагал, что взаимное общение в беседе — это одно, а публичное выступление — совсем другое.

— Но видишь ли, Сократ, — сказал Каллий, — кажется, Протагор прав, считая, что ему разрешается разговаривать, как он хочет, а тебе — как ты хочешь.

Тут вмешался Алкивиад:

— Нехорошо ты говоришь, Каллий; Сократ ведь признается, что не умеет вести длинные речи и уступает в этом **c**
Протагору, что же касается ведения беседы и умения задавать вопросы и отвечать на них, то я бы удивился, если бы он в этом хоть кому-нибудь уступил. Если бы и Протагор признал, что он слабее Сократа в уменье вести беседу, Сократу этого было бы довольно. Но раз Протагор этого не признает, пусть он беседует, спрашивая и отвечая, а не **d**
произносит в ответ на каждый вопрос длиннейшую речь,

отрекаясь от своих утверждений, не желая их обосновывать и так распространяясь, что большинство слушателей забывает даже, в чем состоял вопрос. Впрочем, за Сократа я ручаюсь: он-то не забудет, это он шутя говорит, будто забывчив. Итак, мне кажется, что Сократ прав: нужно, чтобы каждый показал, к чему он склонен.

После Алкивиада, сколько помнится, взял слово Критий:

— Продик и Гиппий! Каллий, мне кажется, на стороне **e**
Протагора, Алкивиад же всегда стремится настоять на своем. Нам не следует ни к кому примыкать — ни к Сократу, ни к Протагору, но сообща просить обоих, чтобы они не прерывали беседу на середине.

На эти слова отвечал Продик: **337**

— Прекрасно, по-моему, говоришь ты, Критий: тем, кому случается присутствовать при таких обсуждениях, нужно быть для обоих собеседников общими, но не безразличными слушателями — ведь это не одно и то же. Слушать следует их сообща, но оценивать надо по-разному: более мудрого надо ценить больше, а неумелого — меньше. Я тоже, Протагор и Сократ, прошу вас уступить друг другу: можно спорить о таких вопросах, но не ссориться. Спо- **b**
рят ведь и друзья, которые хорошо относятся друг к другу, а ссорятся противники и враги. Так-то и вышла бы у нас великолепная беседа, и вы, собеседники, заслужили бы от нас, слушателей, величайшее одобрение, но не восхваление: одобрение возникает в душах слушателей искренне, без лицемерия, словесное же восхваление часто бывает лживым и противоречит подлинному мнению людей; с другой стороны, и мы, слушатели, получили бы, таким образом, величайшую радость, но не наслаждение: радоваться **c**
ведь свойственно познающему что-нибудь и приобщающемуся к радости с помощью мысли, наслаждаться же — тому, кто что-нибудь ест или испытывает другое телесное удовольствие[44].

Эти слова Продика были приняты многими с величайшим одобрением. После Продика выступил Гиппий-мудрец:

— Люди, собравшиеся здесь! — сказал он, — я считаю, что вы все тут родственники, свойственники и сограж- **d**
дане — по природе, а не по закону[45]: ведь подобное родственно подобному по природе, закон же, властвуя над людьми, принуждает ко многому, что противно природе. Так стыдно было бы нам, ведающим природу вещей, мудрейшим из эллинов, именно по этому сошедшимся теперь здесь, в этом средоточии эллинской мудрости, в величайшем и благополучнейшем доме этого города, — стыдно было бы нам не высказать ничего достойного такой чести, но спорить друг с другом подобно самым никчемным людям. **e**
Так вот я прошу вас и советую вам, Протагор и Сократ, чтобы вы, приняв нас в посредники, сошлись под нашим **338**
руководством на середине пути. Тебе, Сократ, не надо, если это неприятно Протагору, стремиться к такому виду беседы, который ограничен чрезмерной краткостью: отпусти и ослабь вожжи ремой, чтобы они явились перед нами в великолепном и благообразном обличье. Протагору же в свою очередь не надо натягивать все канаты и пускаться с попутным ветром в открытое море речей, потеряв из виду землю. Обоим вам надо держаться какой-то середины. Так вы и сделайте. Послушайтесь меня: выберите себе судью, распорядителя и председателя, который наблюдал бы за **b**
соразмерностью ваших речей.

Это понравилось присутствующим, и последовало всеобщее одобрение; Каллий заявил, что не отпустит меня, и все стали просить выбрать распорядителя. Тут я сказал, что стыдно было бы выбирать судью для речей; если выбранный будет хуже нас, тогда не дело, чтобы худший руководил лучшими; если же он одинаков с нами, это будет **c**
тоже неправильно, потому что одинаковый одинаково с нами будет и действовать, так что незачем и выбирать. Быть может, вы выберете лучшего, чем мы? По правде-то, я думаю, невозможно вам выбрать кого-нибудь мудрее вот его, Протагора. Если же выберете вы нисколько не лучшего, а только объявите его таким, то снова выйдет обидно для Протагора, — что ему, словно человеку никчемному, выби-

раете вы наставника. Что касается меня, то мне все равно. Но вот как прошу вас сделать, чтобы наше общение и бе- **d**
седа состоялись, как вы этого желаете: если Протагор не хочет отвечать, пусть он спрашивает, а я буду отвечать и вместе с тем попытаюсь ему показать, как, по моему мнению, это следует делать. Когда же я отвечу на все вопросы, которые ему угодно будет задать, пусть он обещает мне отвечать подобным же образом. Если же он не расположен будет отвечать именно на заданный ему вопрос, тогда и я, и вы будем сообща его просить, как вы просили меня, не портить беседы. Ради этого вовсе не требуется особого **e**
руководителя — все вы будете руководить сообща.

Все решили, что так и следует сделать. А Протагор, несмотря на то что ему очень не хотелось, все-таки вынужден был согласиться задавать вопросы, и после того как он их довольно задаст, снова приводить для них основания, отвечая кратко и понемногу.

Принцип смысловой структуры добродетели

Протагор начал спрашивать так: — Думаю я, Сократ, что для человека хоть сколько-нибудь образованного очень важно знать толк в поэзии: **339**
это значит — понимать сказанное поэтами, судить, что правильно в их творениях, а что нет, и уметь разобрать это и дать объяснение, если кто спросит. Так вот и теперь вопрос будет о том самом, о чем мы только что говорили — о добродетели, но мы перенесем его в область поэзии; только в этом одном и будет разница. **b**
Итак, Симонид говорит где-то, обращаясь к Скопасу[46], сыну Креонта фессалийца, что

> Трудно стать человеком поистине добрым [ἀγαθός],
> Руки, и ноги, и ум чтобы стройными были,
> Весь же он не имел никакого изъяна.

Ты знаешь эту песню или привести тебе ее всю?

А я ответил ему:

— Не нужно, я знаю эту песню, да и немало я с ней повозился.

— Хорошо, — сказал Протагор. — Так как же тебе кажется: удачно это сказано и правильно или нет?

— Вполне правильно.

— Что же, по-твоему, хорошо, когда поэт сам себе противоречит?

— Нет, нехорошо. **c**

— Присмотрись внимательнее.

— Да я, дорогой мой, уже достаточно смотрел.

— Значит, ты знаешь, что дальше в той же песне он говорит вот что:

> Вовсе неладным сдается мне слово Питтака,
> Хоть его рек и мудрец: «добрым [ἐσθλός] быть нелегко».

Замечаешь, что тот же самый поэт говорит и это, и то, что раньше?

— Знаю.

— Как тебе кажется, это и то — в согласии между собой?

— Мне-то кажется именно так, — отвечал я; но признаюсь, я побаивался в то же время, не скажет ли Протагор еще что-нибудь. — Ну, а по-твоему, это не так? **d**

— Как может казаться согласным с самим собою тот, кто высказал оба этих суждения, тот, кто сперва сам признал, что трудно человеку стать поистине хорошим, а немного спустя в том же стихотворении забывает это и порицает Питтака [47], утверждающего так же, как он, что человеку трудно быть хорошим. Симонид отказывается принять утверждение Питтака, который говорит то же самое, что и он. Раз он порицает того, кто говорит одно с ним, ясно, что он и себя самого порицает, так что либо первое, либо второе его утверждение неверно. **e**

Эти слова Протагора вызвали у многих слушателей громкую похвалу. А у меня сперва, когда он это проговорил, а прочие зашумели, все закружилось в голове и потемнело в глазах, точно ударил меня здоровенный кулачный боец; потом я, — по правде говоря, чтобы выиграть время и обдумать, что, собственно, утверждает поэт, — обращаюсь к Продику и взываю к нему:

— Продик! Ведь Симонид твой земляк; ты обязан помо- **340**
гать ему. Я, кажется, призываю тебя так, как, по словам Гомера, Скамандр, теснимый Ахиллом, призывал Симоэнта, говоря:

> Брат мой, воздвигнися! Мужа сего совокупно с тобою
> Мощь обуздаем[48].

Вот и я тебя призываю, чтобы Протагор не разнес нам Симонида. Чтобы вызволить Симонида, требуется твое **b**
уменье, посредством которого ты различаешь слова «хотеть» и «желать» (что не одно и то же) и которое помогло тебе сегодня сказать так много прекрасного. А теперь посмотри, не кажется ли тебе то же, что и мне. Я ведь не думаю, чтобы Симонид противоречил сам себе. Ты, Продик, выскажи сперва свое мнение вот о чем: считаешь ли ты, что «стать» и «быть» — одно и то же, или это не одно и то же?

— Клянусь Зевсом, не одно и то же, — сказал Продик.

— Не выразил ли в первых стихах сам Симонид мнение, что трудно человеку стать поистине хорошим?

— Ты прав, — сказал Продик.

— А Питтака он порицает не за такое же высказыва- **c**
ние, как думает Протагор, а за другое. Ведь Питтак сказал, что трудно не «стать добрым [ἐσθλός]», а «быть» им, а это, Протагор, не одно и то же[49], как подтверждает и Продик. Поскольку «быть» и «стать» не одно и то же, Симонид не противоречит сам себе. И может быть, Продик сказал бы — **d**
и вместе с ним многие другие, — что, согласно Гесиоду, хотя и трудно стать хорошим, —

> Ведь добродетель от нас отделили бессмертные боги
> Тягостным потом,

но, если кто достигнет вершины,

> Легкой и ровною станет дорога, тяжкая прежде[50] —

дорога приобретения добродетели.

Продик, выслушав это, похвалил меня. Протагор же сказал:

— В твоей поправке, Сократ, еще больше погрешностей, **e**
чем в том, что ты хочешь ею исправить.

— Плохо, как видно, мое дело, Протагор, и я — как потешный лекарь: врачуя, только усугубляю болезнь.

— Да, так оно и есть.

— Но почему же, однако?

— Велико было бы невежество поэта, если бы он объявил таким пустяком приобретение добродетели, — дело самое трудное, как признается всеми людьми.

А я сказал:

— Клянусь Зевсом, кстати случился Продик при наших **341**
рассуждениях. Мудрость Продика, Протагор, есть, пожалуй, нечто издревле божественное, пошла ли она от Симонида или от еще более древних времен. А ты, опытный во многом другом, в ней оказываешься неопытным, не то что я, — у меня именно в ней есть опыт, так как я ученик этого самого Продика[51]. Мне кажется, ты сейчас не понимаешь, что слово «трудно» Симонид, возможно, берет не в том значении, в каком берешь его ты. Это вроде того, как по поводу слова «страшный» тот же самый Продик делает мне внушение всякий раз, когда я, хваля тебя (или кого другого), говорю, например: «Протагор — человек страшно **b**
мудрый». Тут Продик спрашивает меня обычно, не стыдно ли мне называть хорошее страшным. Потому что страшное, говорит он, это дурное. Никто ведь не говорит: «страшное богатство», «страшное перемирие», «страшное здоровье», но говорят о страшной болезни, войне, бедности, так как страшное — это зло. Так вот, может быть, и под словом «трудно» кеосцы и Симонид тоже подразумевают либо зло, либо что-нибудь другое, тебе непонятное. Поэтому спросим Продика — ведь о языке Симонида[52] надо спрашивать именно его: что же разумел Симонид под «трудным», Продик? **c**

— Зло.

— За это, Продик, и порицает Симонид Питтака, который сказал, что «трудно быть добрым». Это все равно как услышать от Питтака, что «дурно быть добрым».

— А что же еще, — сказал Продик, — как не это, разумел, по-твоему, Симонид, браня Питтака? Тот не умел правильно различать слова, как лесбосец, воспитанный на варварском наречии.

— Слышишь, Протагор, что говорит Продик: можешь **d** ты что-нибудь на это возразить?

— Ну, это далеко не так, Продик, — сказал Протагор, — я отлично знаю, что Симонид трудным называл, как и все мы, не дурное, а то, что не легко и дается лишь после больших усилий.

— Да ведь и я думаю, Протагор, — сказал я, — что Симонид так понимает, да и Продику это известно; он шутит и, по-видимому, хочет убедиться, способен ли ты отстоять свое мнение. А что Симонид не считает «трудное» «дурным», тому сильное доказательство в изречении, которое прямо затем следует: ведь он говорит, что **e**

Богу лишь одному дан этот дар.

А ведь если бы он считал, что «дурно быть хорошим», то не стал бы говорить, что одному лишь богу это дано, не стал бы ему одному уделять этот дар; тогда Продику пришлось бы признать, что Симонид какой то наглец, а вовсе не кеосец[53]. Но каков, по-моему, смысл этой песни Симонида, я охотно тебе скажу, если ты хочешь проверить, хорошо ли я, как ты выражаешься, разбираюсь в поэзии. А хочешь, я, наоборот, послушаю тебя.

Протагор на эти мои слова молвил: **342**

— Пожалуйста, скажи, Сократ.

Продик и Гиппий тоже очень настаивали, да и все остальные.

— Так я попытаюсь, — сказал я, — изложить вам мое понимание этой песни. Раньше и больше всего философия у эллинов была распространена на Крите и в Лакедемоне [54], **b** и самое большое на Земле число софистов было там же; но критяне и лаконцы подобно тем софистам, о которых говорил Протагор, отрицают это и делают вид, будто они невежественны, чтобы не обнаружилось, что они превосхо-

дят мудростью всех эллинов; они хотят, чтобы их считали самыми лучшими воинами и мужественными людьми, думая, что, если узнают, в чем именно их превосходство, все станут упражняться в том же, то есть в мудрости. Теперь же, скрывши настоящее, они обманули тех, кто подражает **c** лаконцам в других государствах, уродуя подобно им [друг другу] уши, обматывая руки ремнями, усердствуя в гимнастике и нося короткие плащи, как будто именно благодаря этому лаконцы властвуют над эллинами. А когда лаконцам надоедает тайно общаться с теми софистами, что находятся у них, и они хотят это делать открыто, они изгоняют чужеземцев, — как подражающих лаконцам, так и всех остальных, — и тогда свободно общаются с софистами, втайне от чужих. Они, как и критяне, не позволяют своим юношам отправляться в другие земли, чтобы те не **d** разучились тому, чему они учат их сами. И в этих двух государствах не только мужчины гордятся воспитанием, но и женщины.

А что я говорю правду и лаконцы действительно отлично воспитаны в философии и искусстве слова, это вы можете узнать вот из чего: если бы кто захотел сблизиться с самым никчемным из лаконцев, то большею частью нашел **e** бы его на первый взгляд слабым в речах; но вдруг, в любом месте речи, метнет он, словно могучий стрелок, какое-нибудь точное изречение, краткое и сжатое, и собеседник кажется перед ним малым ребенком. Вот поэтому-то кое-кто из нынешних, да и из древних догадались, что лаконствовать — это значит гораздо более любить мудрость, чем телесные упражнения; они поняли, что уменье произносить такие изречения свойственно человеку в совершенстве об-
разованному. К таким людям принадлежали и Фалес Ми- **343**
летский, и Питтак Митиленский, и Биант из Приены, и наш Солон, и Клеобул Линдский, и Мисон Хенейский, а седьмым между ними считается лаконец Хилон[55]. Все они были ревнителями, любителями и последователями лаконского воспитания; и всякий может усвоить их мудрость, раз она такова, что выражена каждым из них в кратких и до-

стопамятных изречениях. Сойдясь вместе, они посвятили **b**
их как начаток мудрости Аполлону, в его храме в Дельфах, написавши то, что все прославляют: «Познай самого себя» и «Ничего сверх меры».

Но ради чего я это говорю? А ради того, что таков был у древних способ философствовать: лаконское немногословие[56]. Между некоторыми лаконцами имело хождение и это восхваляемое мудрецами изречение Питтака: «Трудно быть добрым [хорошим]». Симонид, честолю- **c**
биво стремившийся к мудрости, понял, что, сокрушив это изречение, словно знаменитого атлета, и превзойдя его, он и сам прославится среди современников. Против этого-то изречения и по такому побуждению, — стремясь принизить его, — сочинил он, как мне кажется, всю эту песню.

Рассмотрим же все сообща, правду ли я говорю. Ведь прямо с начала песни обнаружилась бы нелепость, если бы, желая сказать, что трудно стать хорошим человеком, он **d**
вдруг вставил бы частицу «то». Она была бы вставлена без малейшего разумного основания, если только мы не предположим, что Симонид как бы спорит против изречения Питтака: Питтак утверждает, что «трудно быть хорошим»; противореча этому, Симонид говорит: «Нет, Питтак, трудно и стать-то хорошим», — *поистине трудно,* а не *поистине хорошим;* не в том смысле говорит он об истине, будто одни **e**
бывают поистине хорошими, а другие хотя и хорошими, но не поистине: ведь это было бы явно простовато и не по-симонидовски. Надо полагать, что в песне слово «поистине» переставлено[57], причем подразумевается изречение Питтака — вроде того, как если бы это сам Питтак говорил, а Си- **344**
монид ему отвечал. «Трудно, о люди, — говорит Питтак, — *быть хорошим»,* а Симонид отвечает: «Неправду ты говоришь, Питтак: не быть, а и *стать-то* человеком *хорошим, руки, и ноги, и ум чтобы стройными были, весь же он не имел никакого изъяна,* поистине трудно». Таким образом, и частица «то» окажется вставленною со смыслом, и слово «поистине» правильно станет на самом конце. И последующее все подтверждает, что именно так было сказано. Много

бы нашлось, и в любых местах этой песни, такого, на чем можно было бы показать, как она хорошо сочинена; она ведь отличается и изяществом, и тщательностью отделки. **b** Но долго было бы разбирать ее всю таким образом, возьмем лишь ее общий смысл и убедимся, что главным намерением Симонида на протяжении всей песни было опровергнуть изречение Питтака.

Продолжение у Симонида звучит так, будто он высказывает следующее утверждение: *«Стать-то* хорошим человеком *поистине* трудно, однако все же возможно, хотя бы на некоторое время, но, ставши таким, пребывать в этом **c** состоянии, то есть *быть,* как ты, Питтак, говоришь, хорошим человеком, — это уж невозможно и не свойственно человеку, и разве лишь бог один владеет таким преимуществом»:

> Нет возможности зла избежать человеку
> В тяжкой беде, злобной, необоримой.

Кого подавляет необоримая беда, например, при управлении кораблем? Ясно, что незаурядного человека, — заурядный человек и без того всегда подавлен. Не лежачего мог бы свалить кто-нибудь, а того, кто стоит, — чтобы он упал: ведь не того же, кто уже лежит. Точно так же необоримая беда может подавить того, кто борется, но не того, кто никогда не был способен к борьбе. Налетевшая буря **d** может побороть кормчего, внезапное ненастье — земледельца. То же самое и с врачом. Хорошему человеку возможно *стать* дурным, как засвидетельствовано и другим поэтом, сказавшим:

> Но и доблестный муж то дурным, то хорошим бывает[58].

А дурному человеку невозможно *становиться* дурным: он неизбежно всегда *будет* таким; между тем тому, кто борется, кто мудр и хорош, если его подавит необоримая беда, «нет возможности зла избежать [не быть дурным]». Ты, Питтак, утверждаешь, что трудно быть хорошим, на **e** самом же деле трудно *становиться* [хорошим], хотя это и возможно, но *быть* хорошим — невозможно:

Добрый поступок свершая, всякий будет хорошим,
Зло свершая, будет дурным.

Что значит, например, «хорошо поступать» при овладении чтением и письмом? Что делает человека хорошим в этом деле? Ясно, что изучение чтения и письма. А какие хорошие поступки создают хорошего врача? Ясно, что изучение того, как лечить больных. «Зло свершая, будет дурным». Значит, кто бы мог стать дурным врачом? Ясно, что тот, кто, во-первых, уже врач, а затем еще и хороший врач: он-то и мог бы стать дурным врачом; а мы, невежды в искусстве врачевания, не стали бы, как бы дурно мы ни действовали, ни врачами, ни плотниками, и ничем в этом роде; а кто, поступая дурно, не станет врачом, ясное дело, тот не станет и дурным врачом. Таким же образом и хороший человек становится иногда дурным — от времени ли, от напряжения, от болезни, или по какой-нибудь несчастной случайности; это самое и есть единственное дурное дело — лишиться знания, а дурной человек не может стать когда-либо дурным, раз он всегда дурен: чтобы стать дурным, он должен сперва стать хорошим. **345** **b**

Значит, и это место песни подтверждает, что *быть* человеку хорошим, то есть постоянно хорошим, невозможно, *стать* же хорошим можно; но тот же самый человек способен стать и дурным, а всего дольше и всех более хороши те, которых любят боги. **c**

Все это сказано против Питтака, а дальше в песне это еще яснее. Ведь Симонид говорит:

Жизнь, что судьба мне дала, потому я не трачу впустую
Ради надежды тщетной найти средь людей совершенство:
Сколько б ни было нас, плодами сытых земными, **d**
Нет человека такого; а если б нашел я —сказал бы.

С такой же силой Симонид выступает против изречения Питтака на протяжении всей своей песни:

Всех и хвалю, и люблю я также *охотно,*
Злого кто не свершил. А с судьбой не воюют и боги.

И это сказано против того же самого изречения. Симо-

нид не был до такой степени необразован, чтобы заявлять, что он хвалит тех, кто с охотою не делает ничего дурного, как будто бывают такие, что охотно делают дурное. Я по **e**
крайней мере думаю: никто из мудрых людей не считает, что какой-нибудь человек может охотно заблуждаться или охотно творить постыдные и злые дела; они хорошо знают, что все, делающие постыдное и злое, делают это невольно. И Симонид не объявляет себя хвалителем тех, кто будто бы добровольно не делает дурного, он к себе самому относит это слово «охотно». Он полагает, что достойный человек **346**
часто принуждает себя относиться к кому-нибудь дружелюбно и хвалить его, как это нередко случается, например, когда дело идет о заслуживающих осуждения отце, матери, отечестве или о чем-нибудь еще в этом роде. Плохие-то люди, когда с теми что-нибудь такое случится, смотрят на это чуть ли не с удовольствием, они все замечают за ними и порицают и винят за негодность родителей или отечество; чтобы другие не обвиняли их самих и не бранили за нерадение, они даже усугубляют порицания и к своей вынужденной враждебности прибавляют еще и добровольную. Между тем хорошие люди, напротив, многое прячут в **b**
себе и принуждают себя к похвалам, если же гневаются за обиду на родителей или отечество, то сами себя унимают и мирятся с этим, заставляя себя относиться к ним дружелюбно и даже хвалить их, потому что это — свое. Я думаю, что и Симонид нередко считал нужным — не по своей воле, а по необходимости — хвалить и прославлять тирана или ему подобных. Об этом он и Питтаку говорит: мол, я тебя **c**
порицаю не потому, что я склонен к порицанию —

> Мне довольно того, чтобы не был дурным он [человек],
> Вовсе негодным, но знал бы правду и пользу
> Города, здравый ум бы имел — такого не осужу я.
> Я не любитель корить: глупцов ведь бесчисленно племя —

так что, если кому доставляет удовольствие порицать, тот может делать это досыта:

> Все прекрасно, в чем примеси нету дурного.

Это Симонид говорит не в том смысле, что, к приме- **d**
ру, все бело, к чему не примешалось черное, — это было бы совсем смешно, — а в том смысле, что он и среднее принимает без порицания. «И не ищу я, — говорит он, — *средь людей совершенство: сколько б ни было нас, плодами сытых земными, нет человека такого; а если б нашел я — сказал бы.* Так что за это я никого не буду хвалить, а довольно с меня того, чтобы человек был средним и ничего плохого не делал, вот почему *всех и люблю, и хвалю я».* Здесь поэт и наречие употребляет митиленское, как бы обращая именно к Питтаку эти слова: *«Всех и хвалю, и люблю я также* **e**
охотно (тут произносящему надо отделить слово "охотно" от дальнейшего *злого кто не свершил*), а бывает, что я и **347**
поневоле хвалю и люблю кого-нибудь. И тебя, Питтак, если бы ты сказал что-нибудь хоть в какой-то мере подобающее и верное, я бы не порицал. Теперь же, так как ты, высказав явную ложь, и притом об очень важном предмете, считаешь, будто сказал правду, я тебя порицаю».

Вот, Продик и Протагор, какой, мне кажется, смысл вложил Симонид в эту песню.

А Гиппий сказал на это: **b**

— Хотя, мне кажется, и ты, Сократ, хорошо разобрал эту песню, есть, однако, и у меня хорошо составленная речь на этот предмет, и я произнесу вам ее, если хотите.

Но Алкивиад сказал:

— Да, Гиппий, только после; а теперь должны выполнить свой уговор Протагор и Сократ; если Протагор еще хочет задавать вопросы, пусть отвечает Сократ, а если, напротив, он хочет отвечать Сократу, пусть тот спрашивает.

А я сказал:

— Я предоставляю Протагору выбрать, что ему приятнее. Если ему угодно, прекратим говорить о песнях и стихотворениях, а вот то, о чем я тебя, Протагор, вначале спрашивал, я с удовольствием довел бы до конца, обсуждая это вместе с тобою. **c**

Потому что, мне кажется, разговоры о поэзии всего более похожи на пирушки невзыскательных людей с улицы.

Они ведь не способны, по своей необразованности, общаться за вином друг с другом своими силами, с помощью собственного голоса и своих собственных слов, и потому ценят флейтисток[59], дорого оплачивая заемный голос флейт, и общаются друг с другом с помощью их голосов. Но где **d**
за вином сойдутся люди достойные и образованные, там не увидишь ни флейтисток, ни танцовщиц, ни арфисток, — там общаются, довольствуясь самими собою, без этих пустяков и ребячеств, беседуя собственным голосом, по очереди говоря и слушая, — и все это благопристойно, даже **e**
если и очень много пили они вина. И собрания, подобные нашему, когда сходятся такие люди, какими нас признает толпа, ничуть не нуждаются в чужом голосе, ни даже в поэтах, которых к тому же невозможно спросить, о чем у них, собственно, говорится. Люди из толпы ссылаются на них в своих речах, но одни утверждают, что поэт хотел сказать одно, а другие — совсем другое. Так они рассуждают о предмете, который не в состоянии разъяснить. [Люди же образованные] отказываются от таких бесед и общаются друг с другом собственными силами, своими, а не чужими словами испытывают друг друга и подвергаются **348**
испытанию. Подобным людям, кажется мне, должны больше подражать и мы с тобою и, отложивши поэтов в сторону, сами собственными нашими силами вести беседу друг с другом, проверяя истину, да и нас самих. Если ты хочешь продолжить вопросы, я готов тебе отвечать, а если хочешь, отвечай мне ты, чтобы закончить то, что мы прервали на середине. **b**

Так и в этом роде я говорил, но Протагор ничем не обнаружил своего выбора.

Тогда Алкивиад сказал, взглянув на Каллия:

— Как, по-твоему, Каллий, Протагор и теперь хорошо поступает, не желая объявить, будет ли отвечать или нет? По-моему, совсем нехорошо. Пусть он или продолжает беседу, или скажет, что не хочет беседовать, чтобы и мы это знали, — тогда и Сократ, и всякий желающий станут беседовать с кем-нибудь другим. **c**

Протагор, пристыженный, как мне показалось, словами Алкивиада и просьбами Каллия и почти всех присутствующих, наконец согласился беседовать и сказал, чтобы его спрашивали, а он будет отвечать.

Вот я и сказал:

— Не думай, Протагор, чтобы, разговаривая с тобой, имел я какое-нибудь иное намерение, кроме одного: рассмотреть то, что каждый раз вызывает у меня недоумение. Я полагаю, что полон смысла стих Гомера:

Ежели двое идут, то придумать старается каждый, — **d**

потому что все мы, люди, вместе как-то способнее ко всякому делу, слову и мысли. «Один же, хотя бы и мыслил»[60], сейчас же озирается в поисках, кому бы сообщить свою мысль и у кого бы найти ей поддержку. Я тоже из-за этого охотнее беседую с тобой, чем с любым другим, полагая, что ты всех лучше можешь исследовать как вообще все то, что надлежит исследовать приличному человеку, так осо- **e**
бенно и вопрос о добродетели. Кто же другой, как не ты? Ведь ты не только считаешь себя человеком хорошим, безукоризненным, но думаешь, что можешь сделать хорошими и других, — не в пример некоторым иным людям, которые сами по себе порядочны, однако не способны сделать других такими же. И ты до такой степени уверен в себе, что, **349**
в то время как другие скрывают это свое умение, открыто возвестил о нем перед всеми эллинами и, назвав себя софистом, объявил себя наставником образованности и добродетели и первым признал себя достойным взимать за это плату. Так как же не привлечь тебя к рассмотрению этого вопроса, не спрашивать тебя и не советоваться с тобою? Никак без этого невозможно.

Вот и теперь я очень хочу, чтобы ты мне снова напомнил кое-что из того, о чем я сперва спрашивал[61], а кое- **b**
что мы бы рассмотрели вместе. Вопрос, по-моему, состоял в следующем: мудрость, рассудительность, мужество, справедливость, благочестие — пять ли это обозначений одной и той же вещи, или, напротив, под каждым из этих обозначе-

ний кроется некая особая сущность и вещь, имеющая свое особое свойство, так что они не совпадают друг с другом? Ты сказал, что это не обозначения для одного и того же, но каждое из этих обозначений принадлежит особой вещи, **c** однако они все-таки части добродетели — не так, как части золота, похожие друг на друга и на то целое, которого они части, а как части лица: они не похожи ни на то целое, которого они части, ни друг на друга и имеют каждая свое особое свойство. Если ты об этом думаешь еще и теперь, как тогда, скажи; если же как-нибудь иначе, дай этому определение. Я вовсе не поставлю тебе в вину, если ты теперь будешь утверждать иное: для меня не будет ничего удиви- **d** тельного, если окажется, что ты тогда говорил так, чтобы меня испытать.

— Но я, — отвечал Протагор, — повторяю тебе, Сократ, что все это — части добродетели и что четыре из них действительно близки между собою, мужество же сильно отличается от них всех. А что я прав, ты поймешь вот из чего: можно найти много людей самых несправедливых, нечестивых, необузданных и невежественных, а вместе с тем чрезвычайно мужественных.

— Постой, — сказал я, — твое утверждение стоит рас- **e** смотреть. Называешь ли ты мужественных смелыми или как-нибудь иначе?

— Да, они отваживаются на то, к чему большинство боится и приступиться, — сказал Протагор.

— Пусть так. А добродетель ты признаешь чем-то прекрасным и предлагаешь себя именно как учителя этого прекрасного?

— Самого что ни на есть прекрасного, если только я не сошел с ума.

— Что же, в ней кое-что безобразно, а кое-что прекрасно, или все целиком прекрасно?

— Целиком прекрасно, насколько возможно. **350**

— Ну, а известно ли тебе, кто смело погружается в водоемы?

— Разумеется, водолазы.

— Потому ли, что они люди умелые, или по другой причине?

— Потому, что умеют.

— А кто смел в конной схватке — всадники или пешие?

— Всадники.

— А с легкими щитами кто смелее: пельтасты[62] или прочие воины?

— Пельтасты. И во всем остальном это так, если ты того **b** доискиваешься: сведущие смелее несведущих и даже смелее, чем сами были до того, как обучились.

— А видел ли ты таких, кто вовсе не сведущ ни в чем этом, однако ж бывает смел в любом деле?

— Да, видел, и притом очень смелых.

— Значит, эти смельчаки мужественны?

— Такое мужество было бы, однако, безобразным, потому что это люди исступленные.

— А разве ты не назвал мужественных смелыми?

— Я это утверждаю и сейчас. **c**

— И все же эти смельчаки оказываются не мужественными, а исступленными? А немного раньше было сказано, что всего смелее самые сведущие, а раз они самые смелые — они и наиболее мужественные. На этом основании вышло бы, что знание — это мужество?

— Ты неверно припоминаешь, Сократ, что́ я говорил и отвечал тебе. Ты спросил меня, смелы ли мужественные; я признал, что это так. Но ты не спрашивал, мужественны ли смелые; если бы ты тогда задал такой вопрос, я ска- **d** зал бы, что не все. Ты ничуть не доказал, что я говорил тогда неправильно и что мужественные не смелы. Далее ты указываешь, что люди умелые смелее неумелых и смелее, чем были сами [до обученья], и отсюда ты выводишь, что мужество и знание — это одно и то же. Применяя такой способ, ты мог бы вывести, что и крепость тела — это тоже **e** знание. Ведь сперва по этому твоему способу ты задал бы мне вопрос: сильны ли крепкие люди? Я сказал бы, что да. Затем ты спросил бы: сильнее ли умеющие бороться, чем те, кто не умеет бороться, и чем были они сами до того,

как научились? Я сказал бы, что да. После того как я это признал, ты мог бы, пользуясь точно такими же доводами, сказать, что, согласно моему утверждению, знание есть телесная крепость. Между тем я ни здесь, ни вообще нигде не признаю, будто сильные люди — крепки. Зато крепкие — **351**
сильны, это ведь не одно и то же — сила и крепость: первое, то есть сила, возникает и от знания, и от неистовства и страсти, крепость же — от природы и развития тела. Точно так же и в том случае: смелость и мужество — не одно и то же, поэтому мужественные бывают смелыми, однако не все смелые мужественны, ведь смелость возникает у людей **b**
и от мастерства, и от страсти и неистовства, как и сила, мужество же — от природы и развития души.

— Считаешь ли ты, Протагор, что одним людям живется хорошо, а другим плохо? — сказал я.

— Да, считаю.

— Хорошо ли, по-твоему, живется человеку, если жизнь его полна огорчений и страданий?

— Конечно, нет.

— А если он окончил жизнь, прожив ее приятно, не кажется ли тебе, что, таким образом, он хорошо прожил?

— Разумеется. **c**

— Значит, жить приятно — благо, а жить неприятно — зло [63].

— Да, если человек живет, наслаждаясь прекрасным.

— Что же дальше, Протагор? Называешь ли и ты вслед за большинством некоторые удовольствия злом, а некоторые страдания благом? Я вот что хочу сказать: по-твоему, приятное не благо только потому, что оно приятно, а не потому, что может повлечь за собою другие последствия? И то же самое с тягостным: ты думаешь, будто оно не зло только потому, что оно тягостно?

— Не знаю, Сократ, должен ли и я ответить так же прямо, как ты спрашиваешь: все вообще приятное — хорошо, **d**
а все тягостное — плохо. Мне кажется, что не только для ответа сейчас, но и для дальнейшей моей жизни надежнее мне сказать, что бывают и такие удовольствия, которые не

хороши, и в свою очередь такие тяготы, которые не плохи, но бывает и наоборот. Третий же случай — ни то ни другое, ни зло, ни добро.

— Не называешь ли ты приятным то, что причастно удовольствию или его доставляет?

— Совершенно верно. **e**

— Так вот об этом я и говорю: поскольку удовольствия приятны, не есть ли они что-то нехорошее? Я имею в виду, не есть ли что-то нехорошее удовольствие само по себе?

— Давай, Сократ, рассмотрим и этот вопрос так, как ты всегда требуешь, и если наше исследование будет признано основательным и окажется, что приятное и хорошее —это одно и то же, допустим это; если же нет, будем это оспаривать.

— Хочешь ли ты дать направление исследованию, или мне его вести?

— Право вести его принадлежит тебе — ведь ты зачинщик этого обсуждения.

— Не станет ли дело для нас яснее на примере? Если **352**
кому надо определить по наружному виду человека, здоров ли тот, или еще зачем-то осмотреть его тело, но видит он только лицо и кисти рук, то он говорит: «Ну-ка, открой и покажи мне грудь и спину, чтобы я мог лучше все рассмотреть». Того же и я желаю для нашего рассмотрения. Увидев из твоих слов, как ты относишься к хорошему и приятному, я хотел бы сказать примерно так: «Ну-ка, Про- **b**
тагор, открой мне вот какую свою мысль: как относишься ты к знанию? Думаешь ли ты об этом так же, как большинство людей, или иначе? Большинство считает, что знание не обладает силой и не может руководить и начальствовать: потому-то [люди] и не размышляют о нем. Несмотря на то что человеку нередко присуще знание, они полагают, что не знание им управляет, а что-либо другое: иногда страсть, иногда удовольствие, иногда скорбь, иной раз любовь, а ча- **c**
ще — страх. О знании они думают прямо как о невольнике: каждый тащит его в свою сторону[64]. Таково ли примерно и твое мнение о знании, или ты полагаешь, что знание пре-

красно и способно управлять человеком, так что того, кто познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание, и разум достаточно силен, чтобы помочь человеку?»

— Кажется, — сказал Протагор, — дело обстоит так, как **d** ты говоришь, и притом кому другому, а уж мне-то стыдно было бы не ставить мудрость и знание превыше всех человеческих дел.

— Прекрасно ты говоришь и истинно, — сказал я, — но ты знаешь, люди большею частью нас с тобою не слушают и утверждают, будто многие, зная, что лучше всего, не хотят так поступать, хотя бы у них и была к тому возможность, а поступают иначе; и скольких я ни спрашивал, что же **e** этому за причина, все утверждают, что делают так потому, что уступают силе удовольствия или страдания или чему-нибудь из того, о чем я сейчас говорил.

— Да ведь я думаю, Сократ, что и многое другое люди утверждают неправильно.

— Так давай вместе с тобой попытаемся убедить людей и разъяснить им, что же с ними происходит, когда они, по **353** их словам, уступают удовольствиям и не поступают наилучшим образом, хотя и знают, что такое высшее благо. Может быть, если мы им скажем: «Люди, вы не правы, вы обманываетесь», — они нам ответят: «А если, Протагор и Сократ, дело тут не в том, что мы уступаем удовольствиям, то в чем же оно и что об этом думаете вы, — скажите нам».

— К чему, Сократ, нам обязательно рассматривать мнение людской толпы, говорящей что попало? **b**

— Думаю, что это как-то поможет нам понять отношение мужества к прочим частям добродетели. Если ты согласен соблюдать принятое нами только что условие, чтобы я руководил, то следуй за мной в том направлении, где, по-моему, всего лучше выяснится дело; а не хочешь, так я, пожалуй, оставлю это.

— Нет, — сказал Протагор, — ты правильно говоришь; продолжай, как начал.

— Итак, если бы они снова спросили нас: «Что же, по-ва- **c**
шему, есть то, о чем мы говорили, будто это — уступка удовольствиям», — я бы отвечал им: «Слушайте же, вот мы с Протагором попробуем вам это растолковать. Ведь вы, люди, разумеете под этим только одно: нередко бывает, что пища, питье и любовные утехи будут приятными, заставляют и тех, кто знает, что это дурно, все-таки им предаваться». Они сказали бы, что это так. А мы с тобой разве **d**
не спросили бы их снова: «А что же тут, по-вашему, дурного? То, что в первый миг получаешь удовольствие и каждое из этих действий приятно, или же то, что в будущем они ведут к болезням и бедности и приносят с собой еще многое в этом роде? Или даже в том случае, если удовольствия ничем не грозят впоследствии и только приятны, они все-таки будут дурными именно потому, что заставляют того, кто их познает, наслаждаться чем попало?» Так неужели же мы подумаем, Протагор, будто они не ответят, что не из-за минутного действия самого удовольствия дурны эти состояния, а из-за их последствий, то есть болезней и прочего?

— Думаю, — сказал Протагор, — что большинство отве- **e**
тит так.

— Но то, что вызывает болезни, вызывает в свою очередь страдания, и то, что ведет к бедности, также ведет к страданиям. С этим они согласились бы, я полагаю.

Протагор подтвердил.

— «Так разве вам не кажется, люди, что эти удовольствия, как утверждаем мы с Протагором, дурны только тем, что они заканчиваются страданиями и лишают нас других удовольствий?» Ведь они согласились бы?

— И мы уже оба признали, что это так. **354**

— А если бы мы снова задали им вопрос, но уже противоположный: «Вы, люди, считающие страдания чем-то хорошим, не имеете ли вы в виду такие вещи, как телесные упражнения, военные походы, лечебные прижигания, разрезы, прием лекарств и голодание,— все то, что хотя и хорошо, однако мучительно?» Подтвердили бы они?

Протагор согласился.

— «Так потому ли вы это называете благом, что в настоящем оно вызывает резкую боль и страдания, или потому, что в последующее время оно принесет здоровье, крепость тела, пользу для государства, владычество над другими и обогащение?» Они подтвердили бы второе, я думаю. **b**

Протагор согласился.

— «И все это не потому разве благо, что кончается удовольствием, прекращением и предотвращением страданий? Или вы могли бы указать другое какое-нибудь следствие, кроме удовольствия и страдания, из-за которого вы называете что-либо благом?» Они, я думаю, не смогли бы. **c**

— И мне тоже кажется, — сказал Протагор.

— «Так не гоняетесь ли вы за удовольствием, как за благом, и не избегаете ли страдания, как зла?»

Протагор подтвердил.

—«Значит, злом вы считаете страдание, а благом — удовольствие, так как вы только тогда называете приятное злом, когда оно лишает вас бóльших удовольствий, чем те, что в нем заключаются, или готовит страдания более сильные, чем удовольствия; потому что если бы вы по какой-либо другой причине и имея в виду какое-нибудь иное следствие называли приятное само по себе злом, то вы могли бы и нам это сказать, однако вы не сможете». **d**

— И мне кажется, что не смогут, — сказал Протагор.

— «Опять-таки, если говорить о страдании самом по себе, разве мы придем к чему-нибудь иному? Вы ведь тогда называете страдание само по себе благом, когда оно либо устраняет большие страдания, чем те, что в нем заключены, либо подготавливает удовольствия большие, чем эти страдания. Если вы, называя страдания благом, имеете в виду какое-то иное следствие, чем то, о котором я говорю, то вам было бы чтó сказать. Но сказать-то вам нечего!» **e**

— Ты прав, — сказал Протагор.

— И опять-таки, — сказал я, — если бы люди меня спросили: «Чего же ради ты об этом так много говоришь, рассматривая это с разных сторон?» — Извините уж меня, —

ответил бы я, — во-первых, ведь совсем нелегко показать, что именно вы называете уступкой удовольствиям, а затем как раз в этом состоят все доказательства. Но еще и теперь у вас есть возможность отступиться, если вы мо- **355**
жете каким-либо образом утверждать, что благо — не что иное, как удовольствие, и зло — не что иное, как страдание. Или для вас достаточно прожить свою жизнь приятно и без скорбей? Если этого вам достаточно и вы не можете утверждать, что благо или зло — что-нибудь иное и ведет к иным следствиям, то слушайте дальше. Я заявляю вам: если это так, то смешно ваше утверждение, будто нередко человек, зная, что зло есть зло, и имея возможность его **b**
не совершать, все-таки совершает его, влекомый и сбитый с толку удовольствиями, и будто он, ведая благо, не хочет творить его, пересиленный мимолетными удовольствиями.

А что это смешно, будет вполне ясно, если мы не станем употреблять всевозможные названия — «приятное», «тягостное», «благо», «зло», но так как дело сводится к двум вещам, то и будем обозначать их двумя названиями — «благом» и «злом», а уже во вторую очередь — «приятным» и «тягостным». Условившись таким образом, мы скажем: «Человек, зная, что зло есть зло, все-таки его совершает». **c**
А если кто нас спросит: «Почему же?» — мы ответим: «Потому что он побежден». — «Чем?» — спросят нас. А нам уже нельзя сказать, что удовольствием, потому что вместо удовольствия мы приняли другое название — «благо». Но, отвечая, мы все-таки скажем, что он был побежден... «Да чем же?» — спросят. «Благом, клянусь Зевсом!» — скажем мы. И если случится, что вопросы задавал человек надмен- **d**
ный, он рассмеется и скажет: «Право, смешное это дело: вы говорите, будто тот, кто делает зло, зная, что это зло и что не следует ему этого делать, побежден благом! Каким же благом,— скажет он, — таким, которое хоть и побеждает в вас зло, однако неравноценно ему, или же таким, которое равноценно?» Ясно, что мы скажем в ответ: таким благом, которое неравноценно, потому что иначе не ошибся бы тот, про кого мы говорим, что он побежден удовольствиями.

«В каком же отношении, — пожалуй, зададут нам вопрос, — благо бывает неравноценно злу или зло неравноценно благу: в том, что одно из них больше, а другое мень- e
ше, или что одного из них много, а другого мало, или еще в каком-нибудь?» И нечего нам будет сказать, пришлось бы подтвердить все это. «Значит, ясно, — скажут нам, — что "быть побежденным" у вас означает вместо меньшего блага брать большее зло». Вот как здесь обстоит дело.

Теперь переменим обозначения того же самого, взяв слова «приятное» и «тягостное», и скажем, что человек делает тягостное (тогда мы говорили «зло», теперь же скажем так), зная, что оно тягостно, но при этом он побежден 356
удовольствиями, понятно, такими, которым не до́лжно побеждать. Да и как можно сравнить и оценить удовольствия и страдания, как не по большей или меньшей их величине? Ведь они бывают больше или меньше друг друга, обильнее или скуднее, сильнее или слабее. Потому что, если бы кто сказал: «Однако, Сократ, большая разница между приятным сейчас и тем, что в будущем будет то ли приятным, то ли тягостным», — я бы отвечал: «Неужели здесь разница не в том же самом — не в удовольствии и страдании, а в чем- b
нибудь еще? Ведь другое какое-либо различие невозможно. Ты как человек, умеющий хорошо взвешивать, сложи все приятное и сложи все тягостное, как ближайшее, так и отдаленное, и, положив на весы, скажи, чего больше? Если же ты сравниваешь между собою разные удовольствия, избирай для себя всегда более значительное и обильное, а сравнивая разные страдания — незначительные и небольшие. Когда же ты сравниваешь удовольствие со страданием, если приятное превышает тягостное, — ближайшее ли превышает отдаленное или наоборот, — нужно совершать
то, что содержит в себе приятное: если, наоборот, тягостное c
превысит приятное, его не следует совершать. Разве иначе обстоит дело, люди?» — сказал бы я им. Знаю, что они не могли бы мне возразить.

С этим согласился и Протагор.

— «Раз все это так, — скажу я далее, — то ответьте мне

вот на что: одна и та же величина кажется вам на вид вблизи больше, а вдали меньше, не так ли?» Они подтвердят: «И точно так же и толщина, и численность? И звуки, одинаково сильные, вблизи сильнее, а вдали слабее?» Они подтвердили бы. «Так если наше благополучие заключается в том, чтобы и создавать, и получать побольше, а мелочей избегать и не создавать то, что полезнее нам в жизни: искусство измерять или влияние видимости? Последняя разве не вводила бы нас в заблуждение, не заставляла бы нередко одно и то же ставить то выше, то ниже, ошибаться и в наших действиях, и при выборе большого и малого? Искусство измерять лишило бы значения эту видимость и, выяснив истину, давало бы покой душе, пребывающей в этой истине, и оберегало бы жизнь». Так разве не согласились бы с нами люди, что искусство измерять благотворно, или они указали бы на какое-нибудь другое искусство?

— Нет, именно на искусство измерять, — подтвердил Протагор.

— «А если бы благополучие нашей жизни зависело от правильного выбора между четным и нечетным[65], — от того, что один раз правильно будет выбрать большее, а другой — меньшее, независимо оттого, больше оно само по себе или по сравнению с чем-нибудь другим, вблизи ли оно находится или вдали, — то что сберегло бы нам жизнь? Не знание ли? И не искусство ли определять, что́ больше, что́ меньше? А так как дело идет о нечетных и четных числах, то это не что иное, как арифметика». Согласились ли бы с нами люди или нет?

Протагор решил, что согласились бы.

— «Пусть так, люди! Раз у нас выходит, что благополучие нашей жизни зависит от правильного выбора между удовольствием и страданием, между обильным и незначительным, бо́льшим и меньшим, далеким и близким, то не выступает ли тут на первое место измерение[66], поскольку оно рассматривает, что́ больше, что́ меньше, а что́ между собою равно?»

— Да, это неизбежно.

— А раз здесь есть измерение, то неизбежно будет также искусство и знание.

— С этим все согласятся, — сказал Протагор.

— «Каково это искусство и знание, мы рассмотрим в другой раз. А теперь хватит: ведь для доказательства, которое мы с Протагором должны вам представить, чтобы **c** ответить на ваш вопрос, достаточно признать, что тут во всяком случае речь идет о знании. Помните, о чем вы спрашивали? Мы с ним согласились, что нет ничего сильнее знания, оно всегда и во всем пересиливает и удовольствия, и все прочее; по вашим же словам, удовольствие нередко одолевает и знающего человека; и после того как мы с вами не согласились, вы спросили нас: «А если, Протагор и Сократ, дело тут не в том, что мы уступаем удовольствиям, то в чем же оно и что об этом думаете вы? Скажите нам».

Если бы мы тогда вам прямо сказали, что дело тут в **d** неведении, вы бы над нами посмеялись; теперь же, если вы станете смеяться над нами, вы посмеетесь лишь над самими собою. Вы ведь сами согласились, что те, кто ошибается в выборе между удовольствием и страданием, то есть между благом и злом, ошибаются по недостатку знания, и не только знания вообще, но, как вы еще раньше согласились, знания измерительного искусства. А ошибочное действие без **e** знания, вы сами понимаете, совершается по неведению, так что уступка удовольствию есть не что иное, как величайшее неведение. Вот Протагор и заявляет, что он излечивает от него; то же самое и Продик, и Гиппий. Вы же, полагая, что тут нечто другое, чем просто неведение, и сами не идете, и детей своих не шлете к учителям этого дела, вот к этим софистам, — так, как будто этому нельзя научить; заботясь о деньгах и не давая их таким учителям, вы плохо поступаете и как частные лица, и как граждане.

Вот что ответили бы мы людям. К вам же, Гиппий и **358** Продик, я обращаюсь теперь вместе с Протагором (пусть это обсуждение будет у нас общим): как, по-вашему, прав я или заблуждаюсь?

Все нашли, что сказанное совершенно верно.

— Значит, вы соглашаетесь, — сказал я, — что приятное есть благо, а тягостное зло? Различение наименований, которое делает Продик, я прошу тут оставить в стороне. Назовешь ли ты это «приятным», «милым» или «желанным», — ты ведь любишь, добрейший мой Продик, **b** давать много всевозможных названий, и откуда только их ты берешь, — отвечай мне именно в этом смысле на мой вопрос.

Продик со смехом согласился, а также все остальные.

— Так что же, друзья мои, дальше: все действия, направленные на то, чтобы жить беспечально и приятно, разве не прекрасны? А осуществление прекрасного разве не благо и польза?

Все согласились. **c**

— Раз приятное есть благо, то никто, — если он знает или предполагает, что нечто иное, и притом выполнимое, лучше, чем то, что он совершает, — не станет делать того же, что раньше, коль скоро возможно нечто лучшее. Быть ниже самого себя — это не что иное, как невежество, а быть выше самого себя — не что иное, как мудрость.

Все согласились с этим.

— Так как же? Значит, вы считаете невежеством иметь ложное мнение и обманываться, когда дело идет об очень важных предметах?

И с этим все согласились.

— А разве не так обстоит дело, — сказал я, – что никто **d** не стремится добровольно к злу или к тому, что он считает злом? По-видимому, не в природе человека по собственной воле идти вместо блага на то, что считаешь злом; когда же люди вынуждены выбирать из двух зол, никто, очевидно, не выбирает большего, если есть возможность выбирать меньшее.

Со всем этим мы все согласились.

— Далее, — сказал я, — ведь есть нечто такое, что вы называете боязнью и страхом? Разве не то же самое, что и я? (Это к тебе относится, Продик.) Я имею в виду некое

ожидание зла, как бы вы его ни называли: страхом или боязнью.

Протагор и Гиппий согласились, что это и боязнь, и страх, Продик же сказал, что это боязнь, но не страх. e

— Это, Продик, неважно, — сказал я, —а вот что важно: если верно сказанное раньше, то захочет ли кто-нибудь из людей пойти на то, чего он боится, когда он волен выбрать то, что не страшно? Или это невозможно на основании того, в чем мы согласились? Коль нами признано, что человек считает злом то, чего он боится, а того, что считается злом, никто и не делает и не принимает добровольно.

И с этим все согласились. 359

— Раз все это, — сказал я, — положено у нас в основу, Продик и Гиппий, то пусть Протагор защищает перед нами правильность своих прежних ответов – но не самых первых: тогда ведь он утверждал, что из пяти частей добродетели ни одна не подобна другой, но каждая имеет свое собственное значение. Я сейчас говорю не об этом, а о том, b что он высказал позже, когда стал утверждать, что четыре из них довольно близки друг другу, а одна — именно мужество — очень сильно отличается от других, в чем я будто бы могу убедиться посредством следующего доказательства: «Ты встретишь, Сократ, людей, чрезвычайно нечестивых, несправедливых, необузданных и невежественных, однако же очень мужественных, из чего ты убедишься, что мужество очень сильно отличается от других частей добродетели».

Я и тогда очень удивился этому ответу, а еще больше по- c сле того, как мы с вами все разобрали. Вот я его и спросил: считает ли он мужественных смелыми? А он ответил: «Да, и отважными». Помнишь, Протагор, такой свой ответ?

Протагор подтвердил.

— Так скажи нам, на что отваживаются мужественные: на то же, на что и робкие?

— Нет.

— Так, значит, на другое?

— Да.

— Не идут ли робкие на то, на что нужна дерзость, а мужественные — на то, что страшно?

— Люди говорят, что так, Сократ. **d**

— Ты прав, — сказал я, — но не об этом я спрашиваю. Как, по-твоему, на что с отвагою идут мужественные: на то ли страшное, что они считают страшным, или на то, что таковым не считают?

— Но первое невозможно, как было доказано только что твоими рассуждениями.

— И в этом ты прав. Так что, если это правильно было доказано, никто не идет на то, что считает страшным, ведь мы нашли, что быть ниже самого себя — это невежество.

Протагор согласился.

— Но, с другой стороны, когда люди осмеливаются на что-нибудь, то идут все — и робкие, и мужественные, и, таким образом, и робкие, и мужественные идут на одно и то же.

— Но все-таки, Сократ, совершенно противоположно то, **e** на что идут робкие, и то, на что идут мужественные. Вот хоть на войну — одни желают идти, а другие не желают.

— Идти на войну — это прекрасно или безобразно, [постыдно]?

— Прекрасно.

— А ведь если прекрасно, то и хорошо, — по прежнему нашему условию: мы ведь условились, что все прекрасные действия хороши.

— Ты прав, таково и мое всегдашнее мнение.

— И правильно. Но кто же из них, как ты утверждаешь, **360** не хочет идти на войну, хотя это прекрасно и хорошо?

— Робкие.

— А ведь если это прекрасно и хорошо, то оно и приятно?

— С этим мы были согласны.

— Так, значит, люди робкие сознательно не хотят идти на то, что прекраснее, лучше и приятнее?

— Но если бы мы и с этим согласились, мы нарушили бы все то, в чем мы раньше были согласны.

— А что же мужественный человек? Не идет ли он на то, что прекраснее, лучше и приятнее?

— Необходимо это признать.

— Значит, вообще говоря, мужественные проявляют не **b** дурной страх, когда боятся, и не дурную отвагу, когда отваживаются?

— Это правда.

— Если же то и другое не безобразно [постыдно], значит, прекрасно?

— Да.

— А если прекрасно, то и хорошо?

— Да.

— А робкие, и смельчаки, и неистовые, напротив, проявляют дурной страх, когда боятся, и дурную отвагу, когда отваживаются?

Протагор согласился.

— И отваживаются они на постыдное и плохое только по незнанию и невежеству?

— Так оно и есть.

— Ну, а то, почему робкие бывают робки, называешь ты **c** робостью или мужеством?

— Робостью, конечно.

— А не выяснили ли мы, что робких делает робкими неведение того, что страшно?

— Вполне выяснили.

— Значит, из-за этого невéдения они и робки?

Протагор согласился.

— А ведь по твоему признанию то, в силу чего они робки, есть робость?

Протагор подтвердил.

— Так именно невéдение того, чтó страшно и чтó не страшно, есть робость?

Протагор кивнул. **d**

— Но ведь мужество противоположно робости.

— Да.

— А понимание того, чтó страшно, а чтó не страшно, противоположно невéдению всего этого?

Здесь Протагор опять кивнул.

—Значит, понимание того, что́ страшно и что́ не страшно, и есть мужество [67], в противоположность неве́дению этого?

Тут Протагор уже не захотел кивать в знак согласия и замолчал. Я же сказал:

— Что же, Протагор, ты и не подтверждаешь, и не отрицаешь того, что я говорю?

— Ты заканчивай сам, — сказал Протагор.

— Я спрошу у тебя только еще об одном, — сказал я, — **e**
кажется ли тебе по-прежнему, что бывают люди хотя и очень невежественные, но в то же время в высшей степени мужественные?

— Кажется мне, Сократ, — сказал Протагор, — что ты упорно настаиваешь на том, чтобы я отвечал; так и быть, сделаю тебе приятное и скажу, что на основании прежде признанного мне это кажется невозможным.

— Да ведь я спрашиваю обо всем этом, — сказал я, — только ради того, чтобы рассмотреть, как обстоит дело с добродетелью и что это такое — добродетель? Я знаю, если **361**
это будет раскрыто, тогда всего лучше выяснится и то, о чем каждый из нас держал столь длинную речь: я — когда утверждал, что добродетели нельзя научить, ты же — когда утверждал, что можно. И мне кажется, что недавний вывод наших рассуждений, словно живой человек, обвиняет и высмеивает нас, и, если бы он владел речью, он бы сказал:

Сократ и Протагор приходят к выводам, противоречащим их исходным посылкам

«Чудаки вы, Сократ и Протагор! Ты, утверждавший прежде, что добродетели нельзя научить, теперь вопре- **b**
ки себе усердствуешь, пытаясь доказать, что все есть знание: и справедливость, и рассудительность, и мужество. Но таким путем легче всего обнаружится, что добродетели можно научить. Ведь если бы добродетель была не знанием, а чем-нибудь иным, как пытался утверждать Протагор, тогда она, ясно, не поддавалась бы изучению; теперь

же, если обнаружится, что вся она — знание (на чем ты так настаиваешь, Сократ), странным было бы, если бы ей нельзя было обучить. С другой стороны, Протагор, тогда полагавший, что ей можно обучить, теперь, видимо, настаивает **c**
на противоположном: она, по его мнению, оказывается чем угодно, только не знанием, а следовательно, менее всего поддается изучению».

Меня же, Протагор, когда я вижу, как все тут перевернуто вверх дном, охватывает сильное желание все это выяснить, и хотелось бы мне после того, как мы это разберем, разобраться и в том, что такое добродетель, и снова рассмотреть, можно ей научить или нет. Только бы не сбивал
нас то и дело и не вводил в заблуждение при этом тот са- **d**
мый Эпиметей, который обошел нас, по твоим словам, уже при распределении даров. Мне в этом мифе больше понравился Прометей, чем Эпиметей. И всеми этими вопросами я занимаюсь, пользуясь помощью Прометея, и всю свою жизнь стараюсь не быть опрометчивым; так что, если тебе будет угодно, я, как и говорил об этом в самом начале, с величайшим удовольствием разберу это вместе с тобою.

Протагор ответил так:

— Я одобряю, Сократ, и твое рвение, и ход твоих рассуждений. Да и я, думается мне, не такой уж дурной че- **e**
ловек, а зависти у меня меньше, чем у кого бы то ни было. Я многим говорил о тебе, что из тех, с кем я встречаюсь, я всего более восхищаюсь тобой, особенно между твоими сверстниками. Я даже утверждаю, что не удивился бы, если бы и ты стал одним из людей, прославленных мудростью. О наших вопросах мы поговорим в другой раз, когда тебе будет угодно, а теперь пора обратиться к другим делам.

— Так и надо сделать, раз ты этого мнения, — сказал **362**
я. — Ведь и мне давно пора идти, куда я собирался. Я оставался здесь только в угоду красавцу Каллию[68].

Сказав и выслушав это, мы разошлись.

ГОРГИЙ

КАЛЛИКЛ, СОКРАТ, ХЕРЕФОНТ, ГОРГИЙ, ПОЛ

Калликл. На войну и на битву, как уверяют, долгие **447**
сборы, Сократ!

Сократ. А что, разве мы, так сказать, опоздали к празднику?

Калликл. Да еще к какому изысканному празднику! Только что Горгий так блеснул перед нами своим искусством!

Сократ. Всему виною, Калликл, наш Херефонт: из-за него мы замешкались на рынке.

Херефонт. Не беда, Сократ, я же все и поправлю[1]. **b**
Ведь Горгий мне приятель, и он покажет нам свое искусство, если угодно, сейчас же, а хочешь — в другой раз.

Калликл. Как, Херефонт? Сократ желает послушать Горгия?

Херефонт. Для того-то мы и здесь.

Калликл. Если так, то приходите, когда надумаете, ко мне домой: Горгий остановился у меня, и вы его услышите.

Сократ. Отлично, Калликл. Но не согласится ли он **c**
побеседовать с нами? Я хотел бы расспросить этого человека, в чем суть его искусства и чему именно обещает он научить. А остальное — образцы искусства — пусть покажет в другой раз, как ты и предлагаешь.

Калликл. Нет ничего лучше, как спросить его самого, Сократ. То, о чем ты говоришь, было одним из условий его выступления: он предлагал всем собравшимся задавать ему вопросы, какие кто пожелает, и обещал ответить на все подряд.

Сократ. Прекрасно! Херефонт, спроси его!

Херефонт. Что спросить? **d**

Сократ. Кто он такой.

Херефонт. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Ну, вот если бы он оказался мастеровым, который шьет обувь, то, наверно, ответил бы тебе, что он сапожник. Разве ты не понимаешь, о чем я говорю?

Херефонт. Понимаю и сейчас спрошу. Скажи мне, Горгий, правильно говорит Калликл, что ты обещаешь ответить на любой вопрос?

Горгий. Правильно, Херефонт. Как раз это я только **448** что и обещал, и я утверждаю, что ни разу за много лет никто не задал мне вопроса, который бы меня озадачил.

Херефонт. Тогда, конечно, ты легко ответишь мне, Горгий.

Горгий. Можешь испытать меня, Херефонт.

Пол. Клянусь Зевсом, Херефонт, испытывай, пожалуйста, меня! Горгий, мне кажется, сильно утомился: ведь он сейчас держал такую длинную речь.

Херефонт. Что ты, Пол? Ты думаешь ответить лучше Горгия?

Пол. Какая тебе разница? Лишь бы ты остался доволен.

Херефонт. И правда, никакой. Ну, если желаешь, от- **b** вечай ты.

Пол. Спрашивай.

Херефонт. Да, так вот мой вопрос. Допустим, Горгий был бы сведущ в том же искусстве[2], что его брат Геродик, — как бы нам тогда следовало его называть? Так же, как брата, верно?

Пол. Совершенно верно.

Херефонт. Значит, если бы мы сказали, что он врач, мы бы не ошиблись?

Пол. Нет. **c**

Херефонт. А если бы он был опытен в искусстве Аристофонта, сына Аглаофонта, или его брата[3], как бы мы тогда его называли?

Пол. Ясное дело — живописцем.

Херефонт. Так в каком же искусстве сведущ Горгий и как нам его называть, чтобы не ошибиться?

Пол. Милый мой Херефонт, люди владеют многими искусствами, искусно открытыми в опыте[4]. Ты опытен — и дни твои направляет искусство, неопытен — и они катятся по прихоти случая. Меж всеми этими искусствами разные люди избирают разное в разных целях, но лучшие избирают лучшее. К лучшим принадлежит и наш Горгий, который причастен самому прекрасному из искусств.

Сократ. Я вижу, Горгий, что Пол прекрасно подготов- **d**
лен к словесным стычкам. Но слова, которое дал Херефонту, — он не держит.

Горгий. В чем же именно, Сократ?

Сократ. Мне кажется, он вовсе не ответил на вопрос.

Горгий. Тогда спрашивай его ты, если хочешь.

Сократ. Не хочу — я надеюсь, ты согласишься отвечать сам. Мне было бы гораздо приятнее спрашивать тебя, потому что, как ни мало говорил Пол, а уже ясно, что он больше искушен в так называемой риторике, чем в уменье вести беседу.

Пол. С чего ты это взял, Сократ? **e**

Сократ. А с того, Пол, что Херефонт спрашивал тебя, в каком искусстве сведущ Горгий, ты же принялся восхвалять это искусство, как будто кто-то его поносит, но что это за искусство, так и не ответил.

Пол. Разве я не сказал, что оно самое прекрасное из всех?

Сократ. Да, сказал, но никто не спрашивал, каково искусство Горгия, — спрашивали, что́ за искусство и как нужно Горгия называть. На все прежнее, что предлагал тебе **449**
Херефонт, ты отвечал хорошо и кратко — вот так и теперь объясни, что́ это за искусство и каким именем мы должны называть Горгия. А еще лучше, Горгий, скажи нам сам, в каком искусстве ты сведущ и как, стало быть, нам тебя называть.

Определение софистической риторики, как оно давалось самими софистами

Горгий. В ораторском искусстве, Сократ.

Сократ. Значит, называть тебя надо «оратором»?

Горгий. И хорошим, Сократ, если желаешь называть меня тем именем, каким, как говорится у Гомера, «я хвалюсь» [5].

Сократ. Да, да, желаю.

Горгий. Тогда зови.

Сократ. А скажем ли мы, что ты и другого способен сделать оратором?

Горгий. Это я и предлагаю — и не только здесь, но повсюду. **b**

Сократ. Не согласился ли бы ты, Горгий, продолжать беседу так же, как мы ведем ее теперь, чередуя вопросы с ответами, а эти долгие речи, какие начал было Пол, оставить до другого раза? Только будь верен своему обещанию и, пожалуйста, отвечай кратко.

Горгий. Бывает, Сократ, когда пространные ответы неизбежны. Тем не менее я постараюсь быть как можно более кратким, потому что этим я также горжусь: никому не превзойти меня в краткости выражений. **c**

Сократ. Это-то нам и нужно, Горгий! Покажи мне свою немногословность, а многословие покажешь в другой раз.

Горгий. Хорошо, и ты признаешь, что никогда не слыхал никого, кто был бы скупее на слова.

Сократ. Стало быть, начнем. Ты говоришь, что ты и сам сведущ в красноречии, и берешься другого сделать оратором. Но в чем же, собственно, состоит это искусство? Вот ткачество, например, состоит в изготовлении плащей. Так я говорю? **d**

Горгий. Да.

Сократ. А музыка — в сочинении напевов?

Горгий. Да.

Сократ. Клянусь Герой, Горгий, я восхищен твоими ответами: ты отвечаешь как нельзя короче!

Горгий. Да, Сократ, я полагаю, это выходит у меня совсем недурно.

Сократ. Ты прав. Теперь, пожалуйста, ответь мне так же точно насчет красноречия: это опытность в чем?

Горгий. В речах. e

Сократ. В каких именно, Горгий? Не в тех ли, что указывают больным образ жизни, которого надо держаться, чтобы выздороветь?

Горгий. Нет.

Сократ. Значит, красноречие заключено не во всяких речах?

Горгий. Конечно, нет.

Сократ. Но оно дает уменье говорить.

Горгий. Да.

Сократ. И значит, размышлять о том, о чем говоришь?

Горгий. Как же иначе! 450

Сократ. А искусство врачевания, которое мы сейчас только упоминали, не выучивает ли оно размышлять и говорить о больных?

Горгий. Несомненно.

Сократ. Значит, по всей вероятности, врачевание — это тоже опытность в речах.

Горгий. Да.

Сократ. В речах о болезнях?

Горгий. Бесспорно.

Сократ. Но ведь и гимнастика занимается речами—о хорошем или же дурном состоянии тела, не правда ли?

Горгий. Истинная правда.

Сократ. И остальные искусства, Горгий, совершенно b так же: каждое из них занято речами о вещах, составляющих предмет этого искусства.

Горгий. Кажется, так.

Сократ. Почему же тогда ты не зовешь «красноречиями» остальные искусства, которые тоже заняты речами, раз ты обозначаешь словом «красноречие» искусство, занятое речами?

Горгий. Потому, Сократ, что в остальных искусствах почти вся опытность относится к ручному труду и другой подобной деятельности, а в красноречии ничего похожего на ручной труд нет, но вся его деятельность и вся сущность заключены в речах. Вот почему я и утверждаю, что красноречие — это искусство, состоящее в речах, и утверждаю правильно, на мой взгляд. c

Сократ. Ты думаешь, теперь я понял, что ты разумеешь под словом «красноречие»? Впрочем, сейчас разгляжу яснее. Отвечай мне: мы признаем, что существуют искусства, верно?

Горгий. Верно.

Сократ. Все искусства, по-моему, можно разделить так: одни главное место отводят работе и в речах нуждаются мало, а иные из них и вовсе не нуждаются — они могут исполнять свое дело даже в полном молчании, как, например, живопись, ваяние и многие другие. Ты, наверно, об этих искусствах говоришь, что красноречие не имеет к ним никакого отношения? Или же нет? d

Горгий. Ты прекрасно меня понимаешь, Сократ.

Сократ. А другие искусства достигают всего с помощью слова, в деле же, можно сказать, нисколько не нуждаются либо очень мало, как, например, арифметика, искусство счета, геометрия, даже игра в шашки[6] и многие иные, среди которых одни пользуются словом и делом почти в равной мере, в некоторых же — и этих больше — слово перевешивает и вся решительно их сила и вся суть обнаруживаются в слове. К ним, наверно, ты и относишь красноречие. e

Горгий. Ты прав.

Сократ. Но я думаю, ни одно из перечисленных мною искусств ты не станешь звать красноречием, хоть и сам сказал, что всякое искусство, сила которого обнаруживается в слове, есть красноречие, и, стало быть, если бы кто пожелал придраться к твоим словам, то мог бы и возразить: «Значит, арифметику, Горгий, ты объявляешь красноречием?» Но я думаю, ты не объявишь красноречием ни арифметику,

ни геометрию.

Горгий. И верно думаешь, Сократ. Так оно и есть. **451**

Сократ. Тогда, пожалуйста, если уж ты начал мне отвечать, говори до конца. Раз красноречие оказывается одним из тех искусств, которые преимущественно пользуются словом, и раз оказывается, что существуют и другие искусства подобного рода, попробуй определить: на что должна быть направлена скрывающаяся в речах сила, чтобы искусство было красноречием? Если бы кто спросил меня о любом из искусств, которые мы сейчас называли, например: «Сократ, что такое искусство арифметики?» — я бы ответил вслед за тобою, что это одно из искусств, обнару- **b**
живающих свою силу в слове. А если бы дальше спросили: «На что направлена эта сила?» — я бы сказал, что на познание четных и нечетных чисел, какова бы ни была их величина. Если спросили бы: «А искусством счета ты что называешь?»—я бы сказал, что и оно из тех искусств, которые всего достигают словом. И если бы еще спросили: «На что же оно направлено?» — я ответил бы наподобие тех, кто предлагает новые законы в Народном собрании[7], **c**
что во всем прочем искусство счета одинаково с арифметикой: ведь оно обращено на то же самое, на четные и нечетные числа, отличается же лишь тем, что и в четном, и в нечетном старается установить величину саму по себе и в ее отношении к другим величинам. И если бы кто стал спрашивать про астрономию, а я бы сказал, что и она всего достигает словом, а меня бы спросили: «Но речи астрономии на что направлены, Сократ?» — я ответил бы, что на движение звезд, Солнца, Луны и на то, в каком отношении друг к другу находятся их скорости.

Горгий. Это был бы верный ответ, Сократ. **d**

Сократ. Ну, теперь твой черед, Горгий. Значит, красноречие принадлежит к тем искусствам, которые все совершают и всего достигают словом. Не так ли?

Горгий. Так.

Сократ. А на что оно направлено? Что это за предмет, на который направлены речи, принадлежащие этому

искусству?

Горгий. Это самое великое, Сократ, и самое прекрасное из всех человеческих дел.

Сократ. Ах, Горгий, ты снова отвечаешь уклончиво **e**
и недостаточно ясно. Тебе, наверно, приходилось слышать на пирушках, как поют круговую застольную песню[8], перечисляя так: всего лучше здоровье, потом — красота, потом, по слову поэта, сочинившего песню, «честно нажитое богатство».

Горгий. Да, приходилось. Но к чему ты клонишь?

Сократ. А к тому, что против тебя тотчас же высту- **452**
пят создатели благ, которые прославил сочинитель песни, а именно врач, учитель гимнастики и делец, и первым станет говорить врач. «Сократ, — скажет он, — Горгий обманывает тебя: не его искусство направлено на величайшее для людей благо, а мое». И если бы я тогда спросил его: «А сам-то ты кто? Почему ведешь такие речи?» — он бы, верно, ответил: «Я врач».— «Как же тебя понимать? Так, что плод твоего искусства есть величайшее благо?» — «А как же иначе, Сократ, — возразил бы он, верно, — ведь это — здоровье! Есть ли у людей благо дороже здоровья?» **b**
После врача заговорит учитель гимнастики: «Я бы тоже удивился, Сократ, если бы Горгий доказал тебе, что своим искусством он творит большее благо, чем я — своим». И его я спросил бы: «Кто ты таков, мой любезный, и какое твое занятие?» — «Я учитель гимнастики, — сказал бы он, — а мое занятие — делать людей красивыми и сильными телом». После учителя в разговор вступил бы делец, **c**
полный, как мне кажется, пренебрежения ко всем подряд: «Смотри, Сократ, найдешь ли ты у Горгия или еще у кого угодно благо большее, чем богатство». И я бы ему сказал: «Выходит, что ты создатель богатства?» — «Да». — «А твое звание?» — «Я делец». — «Так что же, — скажем мы, — ты думаешь, что величайшее для людей благо — это богатство?» — «Ну, разумеется!» — скажет он. «Но вот Горгий утверждает, что его искусство по сравнению с твоим — источник большего блага», — возразили бы мы. Тут он, ко-

нечно, в ответ: «А что это за благо? Пусть Горгий объяс- d
нит». Так считай, Горгий, что тебя спрашивают не толь-
ко они, но и я, и объясни, что ты имеешь в виду, говоря
о величайшем для людей благе и называя себя его созда-
телем.

Горгий. То, что поистине составляет величайшее благо
и дает людям как свободу, так равно и власть над другими
людьми, каждому в своем городе.

Сократ. Что же это, наконец?

Горгий. Способность убеждать словом и судей в суде, e
и советников в Совете, и народ в Народном собрании, да и
во всяком ином собрании граждан. Владея такою силой, ты
и врача будешь держать в рабстве, и учителя гимнастики,
а что до нашего дельца, окажется, что он не для себя нажи-
вает деньги, а для другого — для тебя, владеющего словом
и уменьем убеждать толпу.

Сократ. Вот сейчас ты, Горгий, по-моему, ближе всего 453
показал, что ты понимаешь под красноречием, какого рода
это искусство; если я не ошибаюсь, ты утверждаешь, что
оно — мастер убеждения: в этом вся его суть и вся забота.
Или ты можешь сказать, что красноречие способно на что-
то большее, чем вселять убеждение в души слушателей?

Горгий. Нет, нет, Сократ, напротив, по-моему, ты
определил вполне достаточно: как раз в этом его суть.

Сократ. Тогда слушай, Горгий. Я убежден — не скрою b
от тебя, — что если есть на свете люди, которые ведут бесе-
ды, желая понять до конца, о чем идет речь, то я один из
их числа. Полагаю, и ты тоже.

Горгий. Что ж из того, Сократ?

Сократ. Сейчас объясню. Ты говоришь об убеждении,
которое создается красноречием, но что это за убеждение и
каких вещей оно касается, — не скрою от тебя, — мне недо-
статочно ясно. 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, порождаемое красноре-
чием, и к чему оно применимо. Чего ради, однако, спра- c
шивать тебя, а не высказаться самому, раз уж я и так до-

гадываюсь? Не ради тебя, но ради нашего рассуждения: пусть оно идет так, чтобы его предмет сделался для нас как можно более ясным. Впрочем, смотри, не сочтешь ли ты неуместными мои расспросы. Если бы, например, я спросил у тебя, что за живописец Зевксид, а ты бы ответил, что он пишет картины, разве не к месту спросил бы я дальше, какие он пишет картины и где?

Горгий. Очень даже к месту.

Сократ. Потому, конечно, что существуют другие жи- **d**
вописцы, которые пишут много других картин?

Горий. Да.

Сократ. Но если бы, кроме Зевксида[9], никто другой не писал, твой ответ был бы правильный?

Горгий. Как же иначе!

Сократ. Теперь скажи мне и насчет красноречия. Кажется ли тебе, что убеждение создается одним красноречием или же и другими искусствами тоже? Я объясню свой вопрос. Если кто учит чему-нибудь, убеждает он в том, чему учит, или нет?

Горгий. Разумеется, Сократ, убеждает лучше всякого другого!

Сократ. Тогда вернемся к тем искусствам, о которых **e**
мы недавно говорили. Искусство арифметики не учит ли нас свойствам числа? И человек, сведущий в этом искусстве, — так же точно?

Горгий. Непременно.

Сократ. А значит, и убеждает?

Горгий. Да.

Сократ. Стало быть, мастером убеждения оказывается и это искусство тоже?

Горгий. По-видимому.

Сократ. Значит, если нас спросят: «Какого убежде- **454**
ния и на что оно направлено?» — мы, вероятно, ответим: «Поучающего, что такое четные и нечетные числа и каковы их свойства». Значит, и остальные искусства, о которых говорилось раньше, все до одного, мы назовем мастерами

убеждения и покажем, что это за убеждение и на что направлено. Ты согласен?

Горгий. Да.

Сократ. Стало быть, красноречие не единственный мастер убеждения.

Горгий. Да, верно.

Сократ. Но если оно не одно производит такое действие, а другие искусства тоже, мы могли бы теперь точно так же, как раньше насчет живописца, задать своему собеседнику справедливый вопрос: красноречие — это искусство убеждения[10], но какого убеждения и на что оно направлено? Или же такой вопрос кажется тебе неуместным? b

Горгий. Нет, отчего же.

Сократ. Тогда отвечай, Горгий, раз и ты того же мнения.

Горгий. Я говорю о таком убеждении, Сократ, которое действует в судах и других сборищах (как я только сейчас сказал), а его предмет — справедливое и несправедливое [10].

Сократ. 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: c 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.

Горгий. По-моему, прекрасное намерение, Сократ.

Сократ. Тогда давай рассмотрим еще вот что. Знакомо ли тебе слово «узнать»?

Горгий. Знакомо.

Сократ. Ну, что ж, а «поверить»? d

Горгий. Конечно.

Сократ. Кажется ли тебе, что это одно и то же — «узнать» и «поверить», «знание» и «вера»[11]—или же что

они как-то отличны?

Горгий. Я думаю, Сократ, что отличны.

Сократ. Правильно думаешь, и вот тебе доказательство. Если бы тебя спросили: «Бывает ли, Горгий, вера истинной и ложной?» — ты бы, я полагаю, ответил, что бывает.

Горгий. Да.

Сократ. Ну, а знание? Может оно быть истинным и ложным?

Горгий. Никоим образом!

Сократ. Стало быть, ясно, что это не одно и то же.

Горгий. Ты прав. **e**

Сократ. А между тем убеждением обладают и узнавшие, и поверившие.

Горгий. Правильно.

Сократ. Может быть, тогда установим два вида убеждения: одно — сообщающее веру без знания, другое — дающее знание?

Горгий. Прекрасно.

Сократ. Какое же убеждение создается красноречием в судах и других сборищах о делах справедливых и несправедливых? То, из которого возникает вера без знания или из которого знание?

Горгий. Ясно, Сократ, что из которого вера. **455**

Сократ. Значит, красноречие — это мастер убеждения, внушающего веру в справедливое и несправедливое, а не поучающего, что справедливо, а что нет.

Горгий. Так оно и есть.

Сократ. Значит, оратор в судах и других сборищах не поучает, что справедливо, а что нет, но лишь внушает веру, и только. Ну, конечно, ведь толпа не могла бы постигнуть столь важные вещи за такое малое время.

Горгий. Да, конечно. **b**

Сократ. Давай же поглядим внимательно, что мы, собственно, понимаем под красноречием: ведь я и сам еще не могу толком разобраться в своих мыслях. Когда граждане

соберутся, чтобы выбрать врача, или корабельного мастера, или еще какого-нибудь мастера, станет ли тогда оратор подавать советы? Разумеется, не станет, потому что в каждом таком случае надо выбирать самого сведущего в деле человека. И так же точно, когда нужно соорудить стены, или пристани, или корабельные верфи, требуется совет не ораторов, а строителей. А когда совещаются, кого выбрать в стратеги — для встречи ли с неприятелем в открытом бою, для захвата ли крепости, — опять советы подают не ораторы, а люди, сведущие в военном искусстве. **c** Что ты на это скажешь, Горгий? Раз ты и себя объявляешь оратором, и других берешься выучить красноречию, кого же еще, как не тебя, расспрашивать о свойствах твоего искусства? И прими в расчет, что я хлопочу теперь и о твоей личной выгоде. Может, кто-нибудь из тех, кто здесь собрался, хочет поступить к тебе в ученики — нескольких я уже замечаю, а пожалуй, и довольно многих, — но, может быть, они не решаются обратиться к тебе с вопросом. Так **d** считай, что вместе со мною тебя спрашивают и они: «Какую пользу, Горгий, мы извлечем из твоих уроков? Насчет чего сможем мы подавать советы государству? Только ли насчет справедливого и несправедливого или же и насчет того, о чем сейчас говорил Сократ?» Постарайся им ответить.

Горгий. Да, я постараюсь, Сократ, открыть тебе доподлинно всю силу красноречия. Тем более что ты сам навел меня на правильный путь. Ты, бесспорно, знаешь, что и эти верфи, о которых была речь, и афинские стены, и пристани [12] сооружены по совету Фемистокла[13] и отчасти **e** Перикла[14], а совсем не знатоков строительного дела.

Сократ. Верно, Горгий, про Фемистокла ходят такие рассказы, а Перикла я слышал и сам, когда он советовал нам сложить внутренние стены.

Горгий. И когда случаются выборы, — одни из тех, о **456** которых ты сейчас только говорил, Сократ, — ты, конечно, видишь, что советы подают ораторы и в спорах побеждают их мнения.

Сократ. Это меня и изумляет, Горгий, и потому я сно-

ва спрашиваю, что за сила в красноречии. Какая-то божественно великая сила чудится мне, когда я о нем размышляю.

Горгий. Если бы ты знал все до конца, Сократ! Ведь оно собрало и держит в своих руках, можно сказать, силы **b** всех [искусств]! Сейчас я приведу тебе очень убедительное доказательство.

Мне часто случалось вместе с братом и другими врачами посещать больных, которые либо не хотели пить лекарство, либо никак не давались врачу делать разрез или прижигание, и вот врач оказывался бессилен их убедить, а я убеждал, и не иным каким искусством, а одним только красноречием. Далее, я утверждаю, что если бы в какой угодно город прибыли оратор и врач и если бы в Народном собрании или в любом ином собрании зашел спор, кого из двоих выбрать врачом, то на врача никто бы и смотреть не стал, а выбрали бы того, кто владеет словом, — стоило **c** бы ему только пожелать. И в состязании с любым другим знатоком своего дела оратор тоже одержал бы верх, потому что успешнее, чем любой другой, убедил бы собравшихся выбрать его и потому что не существует предмета, о котором оратор не сказал бы перед толпою убедительнее, чем любой из знатоков своего дела. Вот какова сила моего искусства и его возможности.

Но к красноречию, Сократ, надо относиться так же, как ко всякому прочему средству состязания. Ведь и другие **d** средства состязания не обязательно обращать против всех людей подряд по той лишь причине, что ты выучился кулачному бою, борьбе[15], обращению с оружием, став сильнее и друзей, и врагов, — не обязательно по этой причине бить друзей, увечить их и убивать. Так же точно, если кто будет долго ходить в пелестру [16] и закалится телом и станет опытным кулачным бойцом, а потом поколотит отца и мать или кого еще из родичей или друзей, не нужно, клянусь Зевсом, по этой причине преследовать ненавистью **e** и отправлять в изгнание учителей гимнастики и всех тех, кто учит владеть оружием. Ведь они передали свое уменье

ученикам, чтобы те пользовались им по справедливости — против врагов и преступников, для защиты, а не для нападения; те же пользуются своей силою и своим искусством **457**
неправильно — употребляют их во зло. Стало быть, учителей нельзя называть негодяями, а искусство винить и называть негодным по этой причине; негодяи, по-моему, те, кто им злоупотребляет.

То же рассуждение применимо и к красноречию. Оратор способен выступать против любого противника и по любому поводу так, что убедит толпу скорее всякого другого; короче говоря, он достигнет всего, чего ни пожелает. Но вовсе не следует по этой причине отнимать славу ни **b**
у врача (хотя оратор и мог бы это сделать), ни у остальных знатоков своего дела. Нет, и красноречием надлежит пользоваться по справедливости, так же как искусством состязания. Если же кто-нибудь, став оратором, затем злоупотребит своим искусством и своей силой, то не учителя надо преследовать ненавистью и изгонять из города: ведь **c**
он передал свое умение другому для справедливого пользования, а тот употребил его с обратным умыслом. Стало быть, и ненависти, и изгнания, и казни по справедливости заслуживает злоумышленник, а не его учитель.

Сократ. Я полагаю, Горгий, ты, как и я, достаточно опытен в беседах, и вот что тебе случалось, конечно, замечать. Если двое начнут что-нибудь обсуждать, то нечасто бывает, чтобы, высказав свое суждение и усвоив чужое, **d**
они пришли к согласному определению и на том завершили разговор, но обычно они разойдутся во взглядах, и один скажет другому, что тот выражается неверно или неясно, и вот уже оба разгневаны и каждый убежден, будто другой в своих речах руководится лишь недоброжелательством и упорством, а о предмете исследования не думает вовсе. Иные в конце концов расстаются самым отвратительным образом, осыпав друг друга бранью и обменявшись такими оскорблениями, что даже присутствующим становится досадно, но только на себя самих: зачем вызвались слушать подобных людей?

К чему, однако ж, эти слова? Видишь ли, мне кажется, **e**
ты теперь говоришь о красноречии не вполне сообразно и
созвучно тому, как говорил сначала. И вот я боюсь тебя
опровергать — боюсь, как бы ты не решил, что я стараюсь
просто-напросто переспорить тебя, а не выяснить существо **458**
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 ска-
жут неверно, и охотно опровергают другого, если тот что
скажет неверно, и притом второе доставляет им не больше
удовольствия, чем первое. В самом деле, первое я считаю **b**
бóльшим благом, настолько же бóльшим, насколько лучше
самому избавиться от величайшего зла, чем избавить дру-
гого. Но по-моему, нет для человека зла опаснее, чем ложное мнение[17] о том, что стало предметом нынешней нашей беседы.

Ну вот, если и ты причисляешь себя к таким людям,
продолжим наш разговор. Если же тебе кажется, что его
лучше прекратить, давай прекратим и оставим все как есть.

Горгий. Нет, Сократ, ведь я и сам именно такой, как
ты сейчас изобразил. Но пожалуй, надо и о присутствую-
щих подумать. Я долго выступал перед ними еще до того,
как пришли вы, и теперь, пожалуй, мы затянем дело на- **c**
долго, если продолжим наш разговор. Так что надо нам и
о них позаботиться— как бы кого не задержать, если у них
есть еще дела.

Херефонт. Разве вы сами, Горгий и Сократ, не слыши-
те громких похвал этих людей, которые хотят узнать, что
вы скажете дальше? Мне по крайней мере было бы очень
досадно, если бы случилась надобность настолько важная,
чтобы оторвать меня от такой беседы и таких собеседников
ради неотложного дела! **d**

Калликл. Да, Херефонт, клянусь богами, я тоже был
свидетелем достаточно многих бесед, но едва ли хоть раз
испытывал столько удовольствия, сколько теперь. По мне,

говорите хоть весь день — сделайте одолжение!

Сократ. Ну, что ж, Калликл, с моей стороны препятствий нет, если только Горгий согласен.

Горгий. Для меня теперь было бы позором не согласиться, Сократ, после того как я сам вызвался отвечать на любые вопросы, какие кто ни задаст. Раз присутствующие не возражают, продолжай разговор и спрашивай что **e** хочешь.

Сократ. Тогда выслушай, Горгий, что в твоих утверждениях меня изумляет. Возможно, впрочем, что говоришь ты верно, да я неверно понимаю. Ты утверждаешь, что способен сделать оратором всякого, кто пожелает у тебя учиться?

Горгий. Да.

Сократ. Но конечно, так, что в любом деле он приобретет доверие толпы не наставлением, а убеждением?

Горгий. Совершенно верно. **459**

Сократ. Ты утверждал только сейчас, что и в делах, касающихся здоровья, оратор приобретет больше доверия, чем врач.

Горгий. Да, у толпы.

Сократ. Но «у толпы»—это, конечно, значит у невежд? Потому что у знатоков едва ли он найдет больше доверия, нежели врач.

Горгий. Ты прав.

Сократ. Если он встретит большее доверие, чем врач, это, значит, — большее, чем знаток своего дела?

Горгий. Разумеется.

Сократ. Не будучи при этом врачом, так?

Горгий. Да.

Сократ. А не-врач, понятно, не знает того, что знает **b** врач.

Горгий. Очевидно.

Сократ. Стало быть, невежда найдет среди невежд больше доверия, чем знаток: ведь оратор найдет больше доверия, чем врач. Так выходит или как-нибудь по-иному?

Горгий. Выходит так — в этом случае.

С о к р а т. Но и в остальных случаях перед любым иным искусством оратор и ораторское искусство пользуются таким же преимуществом. Знать существо дела красноречию нет никакой нужды, надо только отыскать какое-то средство убеждения, чтобы казаться невеждам бóльшим знатоком, чем истинные знатоки. **c**

Г о р г и й. Не правда ли, Сократ, какое замечательное удобство: из всех искусств изучаешь одно только это и, однако ж, нисколько не уступаешь мастерам любого дела!

С о к р а т. Уступает ли оратор прочим мастерам, ничему иному не учась, или же не уступает, мы рассмотрим вскоре, если того потребует наше рассуждение. А сперва давай посмотрим: чтó в справедливом и несправедливом, безоб- **d** разном и прекрасном, добром и злом оратор так же несведущ, как в здоровье и в предметах остальных искусств, то есть существа дела не знает — что такое добро и что зло, прекрасное или безобразное, справедливое или несправедливое, — но и тут владеет средством убеждения и потому, сам невежда, кажется другим невеждам бóльшим знатоком, чем настоящий знаток? Или это знать ему необходи- **e** мо, и кто намерен учиться красноречию, должен приходить к тебе, уже заранее обладая знаниями? А нет, так ты, учитель красноречия, ничему из этих вещей новичка, конечно, не выучишь — твое дело ведь другое! — но устроишь так, что, не зная, толпе он будет казаться знающим, будет казаться добрым, не заключая в себе добра? Или же ты вообще не сможешь выучить его красноречию, если он заранее не будет знать истины обо всем этом? Или все обстоит как-то по-иному, Горгий? Ради Зевса, открой же нам, **460** наконец, как ты только что обещал, что за сила у красноречия!

Г о р г и й. Я так полагаю, Сократ, что если [ученик] всего этого не знает, он выучится от меня и этому.

С о к р а т. Прекрасно! Задержимся на этом. Если ты готовишь кого-либо в ораторы, ему необходимо узнать, что такое справедливое и несправедливое, либо заранее, либо впоследствии, выучив с твоих слов.

Горгий. Конечно.

Сократ. Двинемся дальше. Тот, кто изучил строительное искусство, — строитель или нет? b

Горгий. Строитель.

Сократ. А музыку — музыкант?

Горгий. Да.

Сократ. А искусство врачевания — врач? И с остальными искусствами точно так же: изучи любое из них — и станешь таков, каким тебя сделает приобретенное знание?

Горгий. Конечно.

Сократ. Значит, таким же точно образом, кто изучил, что такое справедливость, — справедлив?

Горгий. Вне всякого сомнения!

Сократ. А справедливый, видимо, поступает справедливо?

Горгий. Да.

Сократ. Значит, человеку, изучившему красноречие, c необходимо быть справедливым, а справедливому — стремиться лишь к справедливым поступкам.

Горгий. По-видимому.

Сократ. Стало быть, справедливый человек никогда не захочет совершить несправедливость?

Горгий. Никогда.

Сократ. А человеку, изучившему красноречие, необходимо — на том же основании — быть справедливым.

Горгий. Да.

Сократ. Стало быть, оратор никогда не пожелает совершить несправедливость.

Горгий. Кажется, нет. d

Сократ. Ты помнишь, что говорил немного раньше, — что не следует ни винить, ни карать изгнанием учителей гимнастики, если кулачный боец не по справедливости пользуется своим умением биться на кулаках? И равным образом, если оратор пользуется своим красноречием не по справедливости, следует винить и карать изгнанием не его наставника, а самого нарушителя справедливости, который

дурно воспользовался своим искусством. Было это сказано или не было?

Горгий. Было. **e**

Сократ. А теперь обнаруживается, что этот самый человек, изучивший красноречие, вообще не способен совершить несправедливость. Верно?

Горгий. Кажется, верно.

Сократ. В начале нашей беседы, Горгий, мы говорили, что красноречие применяется к рассуждениям о справедливом и несправедливом, а не о четных и нечетных числах. Так?

Горгий. Да.

Сократ. Слушая тебя тогда, я решил, что красноречие ни при каких условиях не может быть чем-то несправедливым, раз оно постоянно ведет речи о справедливости. Когда же ты немного спустя сказал, что оратор способен **461** воспользоваться своим красноречием и вопреки справедливости, я изумился, решив, что эти утверждения звучат несогласно друг с другом, и потому-то предложил тебе: если выслушать опровержение для тебя — прибыль, как и для меня, разговор стоит продолжать, если же нет — лучше его оставить. Но, продолжая наше исследование, мы, как сам видишь, снова должны допустить, что человек, сведущий в красноречии, не способен ни пользоваться своим искусством вопреки справедливости, ни стремиться к несправедливым поступкам. Каково же истинное положение дел... клянусь собакой, Горгий, долгая требуется беседа, чтобы **b** выяснить это как следует.

Пол. Да что ты, Сократ! Неужели ты так и судишь о красноречии, как теперь говоришь? Горгий постеснялся не согласиться с тобою в том, что человек, искушенный в красноречии, и справедливое знает, и прекрасное, и доброе, и, если приходит ученик, всего этого не знающий, так он сам его научит, и отсюда в рассуждении возникло какое-то противоречие, — а ты и радуешься, запутав собеседника **c** своими вопросами, и воображаешь, будто хоть кто-нибудь согласится, что он и сам не знает справедливости и другого

научить не сможет? Но это очень невежливо — так направлять разговор!

Сократ. Милейший мой Пол! Для того-то как раз и обзаводимся мы друзьями и детьми, чтобы, когда, состарившись, начнем ошибаться, вы, молодые, были бы рядом и поправляли бы неверные наши речи и поступки. Вот и теперь, если мы с Горгием в чем-то ошиблись, ведя свои **d**
речи, — ты рядом, ты нас и поправь (это твой долг!), а я, раз тебе кажется, будто кое в чем мы согласились неверно, охотно возьму назад любое свое суждение — при одном-единственном условии.

Пол. Что за условие?

Сократ. Чтобы ты унял свою страсть к многословию, которой уже предался было вначале.

Пол. Как? Мне нельзя будет говорить сколько вздумается?

Сократ. Да, тебе очень не посчастливилось бы, мой до- **e**
рогой, если бы, прибыв в Афины, где принята самая широкая в Греции свобода речи [18], ты оказался бы один в целом городе лишен этого права. Но взгляни и с другой стороны: ты пустишься в долгие речи, не захочешь отвечать на вопросы — и не мне ли уже тогда очень не посчастливится, раз нельзя будет уйти и не слушать тебя? Итак, если тебя **462**
сколько-нибудь занимает беседа, которая шла до сих пор, и ты хочешь направить ее на верный путь, то, повторяю, поставь под сомнение, что найдешь нужным, в свою очередь спрашивай, в свою отвечай, как мы с Горгием, возражай и выслушивай возражения. Ведь ты, конечно, считаешь, что знаний у тебя не меньше, чем у Горгия, верно?

Пол. Верно.

Сократ. Стало быть, и ты предлагаешь, чтобы тебя спрашивали, кто о чем вздумает, потому что знаешь, как отвечать?

Пол. Несомненно. **b**

Сократ. Тогда выбирай сам, что́ тебе больше нравится, — спрашивать или отвечать.

Пол. Хорошо, так и сделаем. Ответь мне, Сократ, если

Горгий, по-твоему, зашел в тупик, что скажешь о красноречии ты сам?

Критика софистической риторики

Сократ. Ты спрашиваешь, что́ это за искусство, на мой взгляд?

Пол. Да.

Сократ. Сказать тебе правду, Пол, по-моему, это вообще не искусство.

Пол. Но что же такое, по-твоему, красноречие?

Сократ. Вещь, которую ты, как тебе представляется, возвысил до искусства в своем сочинении: я недавно его прочел.

Пол. Ну, так что же это все-таки?

Сократ. Какая-то сноровка, мне думается. **c**

Пол. Значит, по-твоему, красноречие — это сноровка?

Сократ. Да, с твоего разрешения.

Пол. Сноровка в чем?

Сократ. В том, чтобы доставлять радость и удовольствие.

Пол. Значит, красноречие кажется тебе прекрасным потому, что оно способно доставлять людям удовольствие?

Сократ. Постой-ка, Пол. Разве ты уже узнал от меня, **d** что́ именно я понимаю под красноречием, чтобы задавать новый вопрос: прекрасно ли оно, на мой взгляд, или не прекрасно?

Пол. А разве я не узнал, что под красноречием ты понимаешь своего рода сноровку?

Сократ. Не хочешь ли, раз уже ты так ценишь радость, доставить небольшую радость и мне?

Пол. Охотно.

Сократ. Тогда спроси меня, что представляет собою, на мой взгляд, поваренное искусство.

Пол. Пожалуйста: что это за искусство — поваренное?

Сократ. Оно вообще не искусство, Пол.

Пол. А что же? Ответь.

Сократ. Отвечаю: своего рода сноровка.

Пол. В чем? Отвечай. **e**

Сократ. Отвечаю: в том, чтобы доставлять радость и удовольствие, Пол.

Пол. Значит, поваренное искусство — то же, что красноречие?

Сократ. Никоим образом, но это разные части одного занятия.

Пол. Какого такого занятия?

Сократ. Я боюсь, как бы правда не прозвучала слишком грубо, и не решаюсь говорить из-за Горгия: он может подумать, будто я поднимаю на смех его занятие. Я не уверен, что красноречие, которым занимается Горгий, совпа- **463**
дает с тем, какое я имею в виду (ведь до сих пор из нашей беседы его взгляд на красноречие так и не выяснился), но то, что я называю красноречием, — это часть дела, которое прекрасным никак не назовешь.

Горгий. Какого, Сократ? Не стесняйся меня, скажи.

Сократ. Ну, что ж, Горгий, по-моему, это занятие, чуждое искусству, но требующее души догадливой, дерзкой и наделенной природным даром обращения с людьми. Суть этого занятия я зову угодничеством. Оно складыва- **b**
ется из многих частей, поваренное искусство — одна из них. Впрочем, искусством оно только кажется; по-моему, это не искусство, но навык и сноровка. Частями того же занятия я считаю и красноречие, и украшение тела, и софистику — всего четыре части соответственно четырем различным предметам.

Теперь, если Пол желает спрашивать, пусть спрашива- **c**
ет. Ведь он еще не узнал, какую часть угодничества составляет, на мой взгляд, красноречие, — на такой вопрос я еще не отвечал, но Пол этого не заметил и спрашивает дальше, считаю ли я красноречие прекрасным. А я не стану отвечать ему, каким считаю красноречие, прекрасным или же безобразным, раньше чем не отвечу на вопрос, что оно такое! Это было бы не по справедливости, Пол. Но если ты все же хочешь узнать, какую, на мой взгляд, часть угодничества составляет красноречие, спрашивай.

П о л. Вот я и спрашиваю: ответь мне, какую часть?

С о к р а т. Поймешь ли ты мой ответ? Красноречие, по **d**
моему мнению, — это призрак одной из частей государственного искусства.

П о л. И дальше что? Прекрасным ты его считаешь или безобразным?

С о к р а т. Безобразным. Всякое зло я зову безобразным. Приходится отвечать тебе так, как если бы ты уже сообразил, что́ я имею в виду.

Г о р г и й. Клянусь Зевсом, Сократ, даже я не понимаю, **e**
что́ ты имеешь в виду!

С о к р а т. Ничего удивительного, Горгий: я ведь еще не объяснил свою мысль. Но Пол у нас молодой и шустрый — настоящий жеребенок! [18a]

Г о р г и й. Да оставь ты его и растолкуй лучше мне, что это значит: красноречие — призрак одной из частей государственного искусства?

С о к р а т. Да, я попытаюсь объяснить, чем представляется мне красноречие. А если запутаюсь — вот тебе Пол: он меня уличит. Ты, вероятно, различаешь душу и тело?

Г о р г и й. Ну, еще бы! **464**

С о к р а т. Стало быть, и душе, и телу, по-твоему, свойственно состояние благополучия?

Г о р г и й. Да.

С о к р а т. Но бывает и мнимое благополучие, а не подлинное? Я хочу сказать вот что: многим мнится, что они здоровы телом, и едва ли кто с легкостью определит, что они нездоровы, кроме врача или учителя гимнастики.

Г о р г и й. Ты прав.

С о к р а т. В таком состоянии, утверждаю я, может находиться не только тело, но и душа: оно придает телу и душе видимость благополучия, которого в них на самом деле нет. **b**

Г о р г и й. Верно.

С о к р а т. Так, а теперь, если смогу, я выскажу тебе свое мнение более отчетливо.

Раз существуют два предмета, значит, и искусства тоже два. То, которое относится к душе, я зову государствен-

ным, то, которое к телу, не могу обозначить тебе сразу же одним словом, и, хоть оно одно, это искусство попечения о теле, я различаю в нем две части: гимнастику и врачебное искусство. В государственном искусстве первой из этих частей соответствует искусство законодателя, второй — искусство судьи. Внутри каждой пары оба искусства связаны **c** меж собою — врачевание с гимнастикой и законодательство с правосудием, потому что оба направлены на один и тот же предмет, но вместе с тем и отличны друг от друга.

Итак, их четыре, и все постоянно пекутся о высшем благе, одни — для тела, другие — для души, а угодничество, проведав об этом — не узнав, говорю я, а только догадавшись! — разделяет само себя на четверти, укрывается за каждым из четырех искусств и прикидывается тем искус- **d** ством, за которым укрылось, но о высшем благе нисколько не думает, а охотится за безрассудством, приманивая его всякий раз самым желанным наслаждением, и до такой степени его одурачивает, что уже кажется преисполненным высочайших достоинств. За врачебным искусством укрылось поварское дело и прикидывается, будто знает лучшие для тела кушанья, так что если бы пришлось повару и врачу спорить, кто из них двоих знает толк в полезных и вредных кушаньях, а спор бы их решали дети или столь же безрассудные взрослые, то врач умер бы с голоду. **e**

Вот что я называю угодничеством, и считаю его безобразным, Пол, — это я к тебе обращаюсь, — потому что оно **465** устремлено к приятному, а не к высшему благу. Искусством я его не признаю — это всего лишь сноровка, — ибо, предлагая свои советы, оно не в силах разумно определить природу того, что само же предлагает, а значит, не может и назвать причину каждого из своих [действий]. Но неразумное дело я не могу называть искусством. Если у тебя есть что возразить по этому поводу, я готов защищаться. **b**

За врачеванием, повторяю, прячется поварское угодничество, за гимнастикой, таким же точно образом, — украшение тела: занятие зловредное, лживое, низкое, неблагородное, оно вводит в обман линиями, красками, гладкостью

кожи, нарядами и заставляет гнаться за чужой красотой, забывая о собственной, которую дает гимнастика.

Чтобы быть покороче, я хочу воспользоваться языком геометрии, и ты, я надеюсь, сможешь за мною уследить: **c** как украшение тела относится к гимнастике, так софистика относится к искусству законодателя, и как поварское дело — к врачеванию, так красноречие — к правосудию. Я уже говорил, что по природе меж ними существует различие, но вместе с тем они и близки друг другу, и потому софисты и ораторы толпятся в полном замешательстве вокруг одного и того же и сами не знают толком, в чем их занятие, и остальные люди не знают. И действительно, ес- **d** ли бы не душа владычествовала над телом, а само оно над собою, и если бы не душою различали и отделяли поварское дело от врачевания, но тело судило бы само, пользуясь лишь меркою собственных радостей, то было бы в точности по слову Анаксагора [19], друг мой Пол (ты ведь знаком с его учением): все вещи смешались бы воедино — и то, что относится к врачеванию, к здоровью, к поварскому делу, стало бы меж собою неразличимо.

Что́ я понимаю под красноречием, ты теперь слышал: это как бы поварское дело для души. **e**

Вероятно, мое поведение странно: тебе я не позволил вести пространные речи, а сам затянул речь вон как надолго. Но право же, я заслуживаю извинения. Если бы я был краток, ты бы меня не понял и не смог бы использовать ответ, который я тебе дал, но попросил бы новых разъяснений. Ведь и я, если ты отвечаешь, а я не могу применить к бе- **466** седе твои слова, тоже прошу: «Продолжай, будь добр, свое рассуждение», — а если могу — другая просьба: «Разреши, я его использую». Это только справедливо. Вот и теперь, если можешь воспользоваться моим ответом, то воспользуйся.

П о л. Так что же ты утверждаешь? Красноречие — это, по-твоему, угодничество?

С о к р а т. Нет, я сказал: только часть угодничества. Но что это, Пол? В твоем возрасте — и уж такая слабая па-

мять? Что ж с тобой дальше будет?

П о л. Стало быть, по-твоему, хорошие ораторы мало что **b**
значат в своих городах, раз они всего лишь льстивые угодники?

С о к р а т. Ты задаешь мне вопрос или переходишь к какому-нибудь новому рассуждению?

П о л. Задаю вопрос.

С о к р а т. По-моему, они вообще ничего не значат.

П о л. Как не значат? Разве они не всесильны в своих городах?

С о к р а т. Нет, если силой ты называешь что-то благое для ее обладателя.

П о л. Да, называю.

С о к р а т. Тогда, по-моему, ораторы обладают самой ни- **c**
чтожною силою в своих городах.

П о л. Как так? Разве они, словно тираны, не убивают, кого захотят, не отнимают имущество, не изгоняют из города, кого сочтут нужным?

С о к р а т. Клянусь собакой, Пол, я спотыкаюсь на каждом твоем слове: то ли ты сам все это говоришь, высказываешь собственное суждение, то ли меня спрашиваешь?

П о л. Нет, я спрашиваю тебя.

С о к р а т. Хорошо, мой друг. Но ты задаешь мне два вопроса сразу.

П о л. Почему два?

С о к р а т. Не сказал ли ты только что примерно так: **d**
«Разве ораторы, точно тираны, не убивают, кого захотят, не отнимают имущество, не отправляют в изгнание, кого сочтут нужным?»

П о л. Да, сказал.

С о к р а т. Вот я и говорю тебе, что это два разных вопроса, и отвечу на оба. Я утверждаю, Пол, что и ораторы, и тираны обладают в своих городах силою самою незначительной — повторяю тебе это еще раз. Ибо делают они, можно сказать, совсем не то, что хотят, — они делают то, что сочтут наилучшим.

П о л. А разве это не то же самое, что обладать большой силою?

С о к р а т. Нет. Так по крайней мере утверждает Пол. **e**

П о л. Я утверждаю? Я утверждаю как раз обратное!

С о к р а т. Клянусь... нет, именно это, если ты не отказываешься от своих слов, что большая сила — благо для того, кто ею обладает.

П о л. Никак не отказываюсь!

С о к р а т. Стало быть, благо, по-твоему, — это если кто ума не имеет, а действует так, как ему покажется наилуч- **467**
шим? И это ты зовешь большою силой?

П о л. Нет.

С о к р а т. Тогда ты, наверное, сейчас опровергнешь меня и докажешь, что ораторы — люди разумные и что красноречие — искусство, а не угодничество? А если не опровергнешь, стало быть, ни ораторы, которые делают в своих городах, что им вздумается, ни тираны никаким таким благом владеть не будут. Ведь ты утверждаешь, что сила — благо, а действовать без разума, как вздумается, — это, и по-твоему, зло. Так или нет?

П о л. Так.

С о к р а т. Каким же тогда образом ораторы или тираны — большая сила в своих городах, если Пол не заставил Сократа признать, что они делают все, что хотят?

П о л. Нет, вы послушайте... **b**

С о к р а т. Я утверждаю: они делают не то, что хотят. Теперь опровергай меня.

П о л. Не признал ли ты сейчас, что они поступают так, как считают наилучшим?

С о к р а т. И снова признаю.

П о л. Так не делают ли они того, что хотят?

С о к р а т. Нет.

П о л. Хоть и поступают так, как считают нужным?

С о к р а т. Да.

П о л. Ну, Сократ, ты несешь несусветный вздор!

С о к р а т. Не бранись, Пол, бесценнейший мой, — я хочу **c**

обратиться к тебе в твоем вкусе — а лучше, если есть у тебя, что спросить, покажи, в чем я заблуждаюсь, если нет, давай буду спрашивать я.

П о л. Спрашивай ты, чтобы мне, наконец, понять, что ты имеешь в виду.

С о к р а т. Как тебе кажется, действуя, люди желают того, что делают, или же того, ради чего они что-то делают? Вот, например, те, кому врачи дают лекарство, они, по-твоему, желают именно того, что делают — пить отвратительное на вкус лекарство, или же другого — быть здоровыми, ради чего и пьют?

П о л. Ясно, что быть здоровыми. **d**

С о к р а т. Точно так же и мореходы или люди, занимающиеся любым иным прибыльным делом: не того они желают, что каждый из них делает, — и правда, кому охота плавать, терпеть опасности, обременять себя заботами? — а того, я думаю, ради чего пускаются в плавание: богатства. Ведь ради того, чтобы разбогатеть, пускаются они в плавание.

П о л. Конечно.

С о к р а т. И во всем остальном разве иначе? Если человек что-нибудь делает ради какой-то цели, ведь не того он хочет, что делает, а того, ради чего делает?

П о л. Да. **e**

С о к р а т. Теперь скажи, есть ли среди всего существующего такая вещь, которая не была бы либо хорошею, либо дурною, либо промежуточною между благом и злом?

П о л. Это совершенно невозможно, Сократ.

С о к р а т. И конечно, благом ты называешь мудрость, здоровье, богатство и прочее тому подобное, а злом — все, что этому противоположно?

П о л. Да.

С о к р а т. А ни хорошим, ни дурным ты, стало быть, называешь то, что в иных случаях причастно благу, в иных злу, а в иных ни тому ни другому, как, например: «сидеть», **468**
«ходить», «бегать», «плавать», или еще: «камни», «поле-

нья» и прочее тому подобное? Не так ли? Или ты понимаешь что-либо иное под тем, что ни хорошо, ни дурно?

П о л. Нет, это самое.

С о к р а т. И все промежуточное, что бы ни делалось, делается ради благого или же благое — ради промежуточного?

П о л. Разумеется, промежуточное ради благого.

С о к р а т. Стало быть, мы ищем благо и в ходьбе, когда **b** ходим, полагая, что так для нас лучше, и, наоборот, в стоянии на месте, когда стоим, — все ради того же, ради блага? Или же не так?

П о л. Так.

С о к р а т. Значит, и убиваем, если случается кого убить, и отправляем в изгнание, и отнимаем имущество, полагая, что для нас лучше сделать это, чем не сделать?

П о л. Разумеется.

С о к р а т. Итак, все это люди делают ради блага?

П о л. Берусь это утверждать.

С о к р а т. А мы с тобою согласились вот на чем: если мы что делаем ради какой-то цели, мы желаем не того, что делаем, а того, ради чего делаем. **c**

П о л. Совершенно верно.

С о к р а т. Стало быть, ни уничтожать, ни изгонять из города, ни отнимать имущество мы не желаем просто так, ни с того ни с сего; лишь если это полезно, мы этого желаем, если же вредно — не желаем. Ведь мы желаем хорошего, как ты сам утверждаешь, того же, что ни хорошо, ни плохо, не желаем и плохого тоже не желаем. Не так ли? Правильно я говорю, Пол, или неправильно, как тебе кажется? Что же ты не отвечаешь?

П о л. Правильно.

С о к р а т. Значит, на этом мы с тобою согласились. Теперь, если кто убивает другого, или изгоняет из города, или лишает имущества, — будь он тиран или оратор, все равно, — полагая, что так для него лучше, а на самом деле оказывается, что хуже, этот человек, конечно, делает то, что считает нужным? Или же нет? **d**

П о л. Да.

С о к р а т. Но делает ли он то, чего желает, если все оказывается к худшему? Что же ты не отвечаешь?

П о л. Нет, мне кажется, он не делает того, что желает.

С о к р а т. Возможно ли тогда, чтобы такой человек владел большою силою в городе, если, по твоему же признанию, большая сила — это некое благо? **e**

П о л. Невозможно.

С о к р а т. Выходит, я был прав, когда говорил, что бывают в городе люди, которые поступают, как считают нужным, но большой силой не владеют и делают совсем не то, чего хотят.

П о л. Послушать тебя, Сократ, так ты ни за что бы не принял свободы делать в городе, что тебе вздумается, скорее наоборот, и не стал бы завидовать человеку, который убивает, кого сочтет нужным, или лишает имущества, или сажает в тюрьму!

С о к р а т. По справедливости он действует или несправедливо?

П о л. Да как бы ни действовал, разве не достоин он зависти в любом случае?

С о к р а т. Не кощунствуй, Пол! **469**

П о л. То есть как?

С о к р а т. А так, что не до́лжно завидовать ни тем, кто не достоин зависти, ни тем, кто несчастен, но жалеть их.

П о л. Что же, по-твоему, это относится и к людям, о которых я говорю?

С о к р а т. А как же иначе!

П о л. Значит, тот, кто убивает, кого сочтет нужным, и убивает по справедливости, кажется тебе жалким несчастливцем!

С о к р а т. Нет, но и зависти он не вызывает.

П о л. Разве ты не назвал его только что несчастным?

С о к р а т. Того, кто убивает не по справедливости, друг, не только несчастным, но вдобавок и жалким, а того, кто справедливо, — недостойным зависти. **b**

П о л. Кто убит несправедливо, — вот кто, поистине, и жалок, и несчастен!

С о к р а т. Но в меньшей мере, Пол, чем его убийца, и менее того, кто умирает, неся справедливую кару.

П о л. Это почему же, Сократ?

С о к р а т. Потому, что худшее на свете зло — это творить несправедливость.

П о л. В самом деле худшее? А терпеть несправедливость — не хуже?

С о к р а т. Ни в коем случае!

П о л. Значит, чем чинить несправедливость, ты хотел бы скорее ее терпеть?

С о к р а т. Я не хотел бы ни того ни другого. Но если **c** бы оказалось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить ее, я предпочел бы переносить.

П о л. Значит, если бы тебе предложили власть тирана, ты бы ее не принял?

С о к р а т. Нет, если под этой властью ты понимаешь то же, что я.

П о л. Но я сейчас только говорил, что́ именно я понимаю: свободу делать в городе, что сочтешь нужным, — убивать, отправлять в изгнание — одним словом, поступать, как тебе вздумается.

С о к р а т. Давай, мой милый, я приведу пример, а ты **d** возразишь. Представь себе, что я бы спрятал под мышкой кинжал, явился на рыночную площадь в час, когда она полна народа, и сказал бы тебе так: «Пол, у меня только что появилась неслыханная власть и сила. Если я сочту нужным, чтобы кто-то из этих вот людей, которых ты видишь перед собой, немедленно умер, тот, кого я выберу, умрет. И если я сочту нужным, чтобы кто-то из них разбил се- **e** бе голову, — разобьет немедленно, или чтобы ему порвали плащ — порвут. Вот как велика моя сила в нашем городе». Ты бы не поверил, а я показал бы тебе свой кинжал, и тогда ты, пожалуй, заметил бы мне: «Сократ, так-то и любой всесилен: ведь подобным же образом может сгореть дотла и дом, какой ты ни выберешь, и афинские верфи, и триеры,

и все торговые суда, государственные и частные». Но тогда уже не в том состоит великая сила, чтобы поступать, как сочтешь нужным. Что ты на это скажешь? **470**

Пол. Если так взглянуть, то конечно.

Сократ. А тебе ясно, за что ты порицаешь такую силу?

Пол. Еще бы!

Сократ. За что же? Говори.

Пол. Кто так поступает, непременно понесет наказание.

Сократ. А нести наказание — это зло?

Пол. Разумеется!

Сократ. Смотри же еще раз, чудной ты человек, что у тебя получилось: если кто, действуя так, как считает нужным, действует себе на пользу, это благо, и в этом, по-видимому, большая сила. А в противном случае это зло, и сила ничтожна. А теперь разберем такой вопрос: не признали ли **b** мы, что иногда лучше делать то, о чем мы недавно говорили, — убивать людей, отправлять их в изгнание, лишать имущества, — а иногда лучше не делать?

Пол. Конечно.

Сократ. Мне кажется, мы оба это признали —и ты, и я.

Пол. Да.

Сократ. В каких же случаях, по-твоему, лучше делать? Определи точно.

Пол. Нет, Сократ, на этот вопрос ответь сам.

Сократ. Ну, если ты предпочитаешь послушать меня, **c** то, по-моему, если это делается по справедливости, это хорошо, а если вопреки справедливости — плохо.

Пол. Как трудно возразить тебе, Сократ! Да тут и ребенок изобличит тебя в ошибке!

Сократ. Я буду очень благодарен этому ребенку и тебе точно так же, если ты изобличишь меня и тем избавишь от вздорных мыслей. В одолжениях и услугах друзьям будь неутомим. Прошу тебя, возражай.

Пол. Чтобы тебя опровергнуть, Сократ, нет никакой нужды обращаться к временам, давно минувшим. Собы- **d** тий вчерашнего и позавчерашнего дня вполне достаточно,

чтобы обнаружить твое заблуждение и показать, как часто люди, творящие несправедливость, наслаждаются счастьем.

Сократ. Каких же это событий?

Пол. Тебе, конечно, известен Архелай[20], сын Пердикки, властитель Македонии?

Сократ. Если и неизвестен, то я о нем слышал.

Пол. Так он, по-твоему, счастливый или несчастный?

Сократ. Не знаю, Пол, ведь я никогда с ним не встречался.

Пол. Что же, если б вы встретились, так ты бы узнал, **e**
а без этого, издали, тебе никак невдомек, что он счастлив?

Сократ. Нет, клянусь Зевсом.

Пол. Ясное дело, Сократ, ты и про Великого[21] царя скажешь, что не знаешь, счастлив он или нет!

Сократ. И скажу правду. Ведь я не знаю, ни как он воспитан и образован, ни насколько он справедлив.

Пол. Что же, все счастие только в этом?

Сократ. По моему мнению, да, Пол. Людей достойных и честных — и мужчин, и женщин — я зову счастливыми, несправедливых и дурных — несчастными.

Пол. Значит, этот самый Архелай, по твоему разуме- **471**
нию, несчастен?

Сократ. Да, мой друг, если он несправедлив.

Пол. Какое уж тут «справедлив»! Он не имел ни малейших прав на власть, которою ныне владеет, потому что родился от рабыни Алкета, брата Пердикки, и, рассуждая по справедливости, сам был Алкетовым рабом, а если бы пожелал соблюдать справедливость, то и поныне оставался бы в рабстве у Алкета, и был бы счастлив — по твоему разумению. Но вместо того он дошел до последних пределов несчастья, потому что учинил чудовищные несправед- **b**
ливости. Начал он с того, что пригласил к себе господина своего и дядю, пообещав вернуть ему власть, которой того лишил Пердикка, и, напоив гостей допьяна — и самого Алкета, и сына его Александра, своего двоюродного брата и почти ровесника, — взвалил обоих на телегу, вывез среди

ночи в поле и зарезал, а трупы исчезли бесследно. Совершив такую несправедливость, он даже не заметил, что стал несчастнейшим из людей, и никакого раскаяния не испытывал, а немного спустя не пожелал стать счастливым, потому что не воспитал в согласии со справедливостью своего брата, мальчика лет семи, законного сына Пердикки, и не **c** передал ему власть, которая тому принадлежала по справедливости, но утопил ребенка в колодце, матери же его, Клеопатре, объявил, что тот гонялся за гусем, упал в воду и захлебнулся. И вот теперь, самый заклятый враг справедливости в Македонии, он, разумеется, и самый несчастный из македонян, а вовсе не самый счастливый, и, вероятно, в Афинах найдутся люди, и ты между ними первый, Сократ, **d** которые предпочтут поменяться местами с кем угодно из македонян, только не с Архелаем!

Сократ. Еще в начале нашего разговора, Пол, я похвалил тебя за хорошую, на мой взгляд, выучку в красноречии, но заметил, что искусство вести беседу ты оставил без должного внимания. Вот и теперь: это, стало быть, довод, которым меня мог бы изобличить и ребенок, и ты полагаешь, будто с его помощью надежно опроверг мое утверждение, что несправедливый не бывает счастлив? С чего бы это, добрейший мой? Наоборот, ни в одном слове я с тобой не согласен!

Пол. Просто не хочешь согласиться, а думаешь так же, как я.

Сократ. Милый мой, ты пытаешься опровергать ме- **e** ня по-ораторски, по образцу тех, кто держит речи в судах. Ведь и там одна сторона считает, что одолела другую, если в подтверждение своих слов представила многих и вдобавок почтенных свидетелей, а противник — одного какого-нибудь или же вовсе никого. Но для выяснения истины такое опровержение не дает ровно ничего: бывает даже, что невинный[22] становится жертвою лжесвидетельства многих **472** и как будто бы не последних людей. Так и в нашем случае — чуть ли не все афиняне и чужеземцы поддержат тебя, если ты пожелаешь выставить против меня свидетелей,

и скажут, что я неправ. В свидетели к тебе пойдет, если пожелаешь, Никий, сын Никерата[23], с братьями — это их треножники стоят один подле другого в святилище Диониса, — пойдет, если пожелаешь, Аристократ, сын Скеллия[24], чей прославленный дар красуется в святилище Аполлона **b** Пифийского, пойдет весь дом Перикла или иной здешний род, какой пожелаешь выбрать.

Но я хоть и в одиночестве, а с тобою не соглашусь, потому что доводы твои нисколько меня не убеждают, а просто, выставив против меня толпу лжесвидетелей, ты стараешься вытеснить меня из моих владений — из истины. Я же, пока не представлю одного-единственного свидетеля, подтверждающего мои слова, — тебя самого, считаю, что не до- **c** стиг в нашей беседе почти никакого успеха. Но я считаю, что и ты ничего не достигнешь, если не получишь свидетельства от меня одного; всех же прочих свидетелей можешь спокойно отпустить.

Стало быть, вот какой существует способ опровержения, который признаешь ты и многие кроме тебя; но существует и другой, который признаю я. Давай их сравним и посмотрим, чем они друг от друга отличаются. Ведь то, о чем мы спорим, отнюдь не пустяк, скорее можно сказать, что это такой предмет, знание которого для человека прекраснее всего, а незнание всего позорнее: по существу речь идет о том, знать или не знать, какой человек счастлив, а какой нет.

Итак, скорее вернемся к предмету нашей беседы. Ты по- **d** лагаешь, что человек несправедливый и преступный может быть счастлив, раз, по твоему мнению, Архелай счастлив, хотя и несправедлив. Так мы должны тебя понимать или как-нибудь иначе?

П о л. Именно так.

С о к р а т. А я утверждаю, что не может. Это первое наше разногласие. Ну, хорошо, а когда придет возмездие и кара, несправедливый и тогда будет счастлив?

П о л. Конечно, нет! Тогда он будет самым несчастным на свете.

Сократ. Но если кара несправедливого не постигнет, **e**
он, по-твоему, будет счастлив?

Пол. Да.

Сократ. А, по моему мнению, Пол, человек несправедливый и преступный несчастлив при всех обстоятельствах, но он особенно несчастлив, если уходит от возмездия и остается безнаказанным, и не так несчастлив, если понесет наказание и узнает возмездие богов и людей.

Пол. Но это нелепость, Сократ! **473**

Сократ. Я постараюсь разубедить тебя, приятель, чтобы и ты разделил мое суждение; потому что ты мне друг, так я считаю. Стало быть, мы расходимся вот в чем (следи за мною внимательно): я утверждал раньше, что поступать несправедливо хуже, чем терпеть несправедливость.

Пол. Именно так.

Сократ. А ты — что хуже терпеть.

Пол. Да.

Сократ. И еще я говорил, что несправедливые несчастны, а ты это отверг.

Пол. Да, клянусь Зевсом! **b**

Сократ. Таково твое суждение, Пол.

Пол. И правильное суждение.

Сократ. Может быть. Ты сказал, что несправедливые счастливы, если остаются безнаказанными.

Пол. Совершенно верно.

Сократ. А я утверждаю, что они самые несчастные и что те, кто понесет наказание, менее несчастны. Ты и это намерен опровергать?

Пол. Ну, это опровергнуть еще потруднее прежнего, Сократ!

Сократ. Нет, Пол, не труднее, а невозможно: истину вообще нельзя опровергнуть.

Пол. Что ты говоришь?! Если человек замыслил **c**
несправедливость, например — стать тираном, а его схватят и, схвативши, растянут на дыбе, оскопят, выжгут глаза, истерзают всевозможными, самыми разнообразными и самыми мучительными пытками да еще заставят смотреть,

как пытают его детей и жену, а в конце концов распнут или сожгут на медленном огне[25] — в этом случае он будет счастливее, чем если бы ему удалось спастись и сделаться тираном и править городом до конца своих дней, поступая как вздумается, возбуждая зависть и слывя счастливцем и меж согражданами, и среди чужеземцев? Это ли, по-твоему, невозможно опровергнуть? **d**

Сократ. Раньше ты взывал к свидетелям, почтеннейший Пол, а теперь запугиваешь меня, но опять-таки не опровергаешь. Впрочем, напомни мне, пожалуйста, одну подробность. «Если несправедливо замыслит стать тираном» — так ты выразился?

Пол. Так.

Сократ. Тогда счастливее ни тот ни другой из них не будет — ни тот, кто захватит тираническую власть вопреки справедливости, ни тот, кто понесет наказание: из двух несчастных ни один не может называться «более счастливым». Но более несчастным будет тот, кто спасется и ста- **e**
нет тираном. Что это, Пол? Ты смеешься? Это, видно, еще один способ опровержения: если тебе что скажут, в ответ насмехаться, а не возражать?

Пол. Не кажется ли тебе, Сократ, что ты уже полностью опровергнут, раз говоришь такое, чего ни один человек не скажет? Спроси любого из тех, кто здесь.

Сократ. Пол, я к государственным людям не принадлежу, и, когда в прошлом году мне выпал жребий заседать в Совете[26] и наша фила[27] председательствовала, а мне до- **474**
сталось собирать голоса, я вызвал общий смех, потому что не знал, как это делается. Вот и теперь, не заставляй меня собирать мнения присутствующих, но, если возражений посильнее прежних у тебя нет, тогда, как я уже тебе сказал недавно, уступи, соблюдая очередь, место мне и познакомься с возражением, которое мне кажется важным.

Что до меня, то, о чем бы я ни говорил, я могу выставить лишь одного свидетеля — собеседника, с которым веду разговор, а свидетельства большинства в расчет не принимаю, и о мнении могу справиться лишь у одного, со **b**

многими же не стану беседовать. Гляди теперь, готов ли ты в свою очередь подвергнуться испытанию, отвечая на мои вопросы.

По моему суждению, и я, и ты, и остальные люди — все мы считаем, что хуже творить несправедливость, чем ее терпеть[28], и оставаться безнаказанным, чем нести наказание.

П о л. А по-моему, ни я и никто из людей этого не считает. Ты-то сам разве предпочел бы терпеть несправедливость, чем причинять ее другому?

С о к р а т. Да, и ты тоже, и все остальные.

П о л. Ничего подобного: ни я, ни ты и вообще никто!

С о к р а т. Не хочешь ли ответить на вопрос? **c**

П о л. Очень хочу! Любопытно, что ты теперь станешь говорить.

С о к р а т. Сейчас узнаешь, только для этого отвечай так, как если бы мы всё начали сначала. Как тебе кажется, Пол, что хуже — причинять несправедливость или терпеть?

П о л. По-моему, терпеть.

С о к р а т. А безобразнее [постыднее] что? Причинять несправедливость или терпеть? Отвечай.

П о л. Причинять несправедливость.

С о к р а т. Но значит, и хуже, если постыднее?

П о л. Никоим образом!

С о к р а т. Понимаю. По-видимому, прекрасное[29] для тебя — не то же, что доброе, и дурное — не то же, что безобразное. **d**

П о л. Нет. конечно!

С о к р а т. Тогда такой вопрос: все прекрасное, будь то тела, цвета, очертания, звуки, нравы, ты называешь в каждом отдельном случае прекрасным, ни на что не оглядываясь? Начнем, к примеру, с прекрасных тел, — ты ведь зовешь их прекрасными либо сообразно пользе, смотря по тому, на что каждое из них пригодно, либо сообразно некоему удовольствию, если тело доставляет радость, когда на него смотрят? Есть у тебя, что к этому прибавить насчет красоты тела?

П о л. Нет. e

С о к р а т. Но и все прочее также — и очертания, и цвета ты называешь прекрасными в согласии либо с пользою, либо с удовольствием, либо с тем и другим вместе?

П о л. Верно.

С о к р а т. И звуки, и все, что относится к музыке, — тоже так?

П о л. Да.

С о к р а т. А в законах и нравах прекрасное обнаруживается иным каким-либо образом или тем же самым — через полезное, либо приятное, либо то и другое вместе?

П о л. Тем же самым, мне кажется. 475

С о к р а т. И с красотою наук обстоит не иначе?

П о л. Нет, именно так! Вот теперь ты даешь прекрасное определение, Сократ, определяя прекрасное через удовольствие и добро.

С о к р а т. Значит, безобразное определим через противоположное — через страдание и зло?

П о л. Обязательно!

С о к р а т. Стало быть, если из двух прекрасных вещей одна более прекрасна, она прекраснее оттого, что превосходит другую либо тем, либо другим, либо тем и другим вместе — удовольствием, пользой или удовольствием и пользой одновременно?

П о л. Конечно.

С о к р а т. А если из двух безобразных вещей одна более b
безобразна, она окажется безобразнее потому, что превосходит другую страданием либо злом? Или это не обязательно?

П о л. Обязательно.

С о к р а т. Давай-ка теперь вспомним, что говорилось недавно о несправедливости, которую терпишь или причиняешь сам. Не говорил ли ты, что терпеть несправедливость хуже, а причинять — безобразнее [постыднее]?

П о л. Говорил.

С о к р а т. Стало быть, если причинять несправедливость безобразнее, чем ее терпеть, то первое либо мучи-

тельнее и тогда безобразнее оттого, что превосходит второе страданием либо оно [превосходит] его злом, либо тем и другим. Это тоже обязательно или же нет?

П о л. А как же иначе!

С о к р а т. Разберем сперва, действительно ли первое превосходит второе страданием и больше ли страдают те, кто чинит несправедливость, чем те, кто ее переносит. **c**

П о л. Это уж ни в коем случае, Сократ!

С о к р а т. Страданием, стало быть, первое не превосходит второе?

П о л. Нет, конечно.

С о к р а т. Значит, если не страданием, то и не злом и страданием вместе.

П о л. Кажется, так.

С о к р а т. Остается, значит, другое.

П о л. Да.

С о к р а т. То есть зло.

П о л. Похоже, что так.

С о к р а т. Но если причинять несправедливость — большее зло, чем переносить, значит, первое хуже второго.

П о л. Очевидно, да.

С о к р а т. Не согласился ли ты недавно с общим мнением, что творить несправедливость безобразнее, чем испытывать ее на себе? **d**

П о л. Согласился.

С о к р а т. А теперь выяснилось, что [не только безобразнее, но] и хуже.

П о л. Похоже, что так.

С о к р а т. А большее зло и большее безобразие ты предпочел бы меньшему? Отвечай смело, Пол, не бойся — ты ничем себе не повредишь. Спокойно доверься разуму, словно врачу, и отвечай на мой вопрос «да» или «нет».

П о л. Нет, не предпочел бы, Сократ. **e**

С о к р а т. А другой какой-нибудь человек?

П о л. Думаю, что нет, по крайней мере после такого рассуждения.

Сократ. Стало быть, я верно говорил, что ни я, ни ты и вообще никто из людей не предпочел бы чинить несправедливость, чем терпеть, потому что чинить ее — хуже.

Пол. Видимо, так.

Сократ. Теперь ты убедился, Пол, сравнив два способа опровержения, что они нисколько друг с другом не схожи: с тобою соглашаются все, кроме меня, а мне достаточно, **476** чтобы ты один со мною согласился и подал голос в мою пользу, тебя одного я зову в свидетели, остальные же мне вовсе не нужны.

Но об этом достаточно. Обратимся теперь ко второму нашему разногласию: самое ли большое зло для преступившего справедливость, если он понесет наказание (так считаешь ты), или еще большее зло — остаться безнаказанным (так я считаю). Давай начнем вот каким образом. Понести наказание и принять справедливую кару за преступление — одно и то же, как по-твоему?

Пол. По-моему, да.

Сократ. Будешь ли ты теперь отрицать, что справед- **b** ливое всегда прекрасно, поскольку оно справедливо? Подумай как следует, прежде чем отвечать.

Пол. Нет, Сократ, мне представляется, так оно и есть.

Сократ. Теперь разбери вот что. Если кто совершает какое-нибудь действие, обязательно ли должен существовать предмет, который на себе это действие испытывает?

Пол. Мне кажется, да.

Сократ. Испытывать же он будет то, что делает действующий, и такое именно действие, какое тот совершает? Я приведу тебе пример. Если кто наносит удары, они обязательно на что-нибудь падают?

Пол. Обязательно.

Сократ. И если он наносит удары сильно или часто, **c** так же точно воспринимает их и предмет, на который они падают?

Пол. Да.

Сократ. Стало быть, то, что испытывает предмет, на

который падают удары, полностью соответствует действиям того, кто их наносит?

П о л. Совершенно верно.

С о к р а т. Значит, и если кто делает прижигание, обязательно существует тело, которое прижигают?

П о л. Как же иначе!

С о к р а т. И если прижигание сильное или болезненное, тело так и прижигается — сильно или болезненно?

П о л. Совершенно верно.

С о к р а т. Значит, и если кто делает разрез, — то же самое? Должно ведь существовать тело, которое режут.

П о л. Да.

С о к р а т. И если разрез длинный, или глубокий, или бо- **d**
лезненный, тело получает такой именно разрез, какой наносит режущий?

П о л. Видимо, так.

С о к р а т. Теперь смотри, согласен ли ты с тем, о чем я сейчас говорил, в целом: всегда, какое действие совершается, такое же в точности и испытывается?

П о л. Согласен.

С о к р а т. Раз в этом мы с тобою согласились, скажи: нести кару — значит что-то испытывать или же действовать?

П о л. Непременно испытывать, Сократ.

С о к р а т. Но испытывать под чьим-то воздействием?

П о л. А как же иначе? Под воздействием того, кто карает.

С о к р а т. А кто карает по заслугам, карает справедли- **e**
во?

П о л. Да.

С о к р а т. Справедливость он творит или несправедливость?

П о л. Справедливость.

С о к р а т. Значит, тот, кого карают, страдает по справедливости, неся свое наказание?

П о л. Видимо, так.

Сократ. Но мы, кажется, согласились с тобою, что все справедливое — прекрасно?

Пол. Да, конечно.

Сократ. Стало быть, один из них совершает прекрасное действие, а другой испытывает на себе — тот, кого наказывают.

Пол. Да. **477**

Сократ. А раз прекрасное — значит, и благое? Ведь прекрасное либо приятно, либо полезно.

Пол. Непременно.

Сократ. Стало быть, наказание — благо для того, кто его несет?

Пол. Похоже, что так.

Сократ. И оно ему на пользу?

Пол. Да.

Сократ. Но одинаково ли мы понимаем эту пользу? Я имею в виду, что человек становится лучше душою, если его наказывают по справедливости.

Пол. Естественно!

Сократ. Значит, неся наказание, он избавляется от испорченности, омрачающей души?

Пол. Да.

Сократ. Так не от величайшего ли из зол он избавля- **b**
ется? Рассуди сам. В делах имущественных усматриваешь ли ты для человека какое-нибудь иное зло, кроме бедности?

Пол. Нет, одну только бедность.

Сократ. А в том, что касается тела? Ты, вероятно, назовешь злом слабость, болезнь, безобразие и прочее тому подобное?

Пол. Разумеется.

Сократ. А ты допускаешь, что и в душе может быть испорченность?

Пол. Конечно, допускаю!

Сократ. И зовешь ее несправедливостью, невежеством, трусостью[30] и прочими подобными именами?

Пол. Совершенно верно.

Сократ. Стало быть, для трех этих вещей — имуще- **c**

ства, тела и души — ты признал три вида испорченности: бедность, болезнь, несправедливость?

Пол. Да.

Сократ. Какая же из них самая безобразная? Верно, несправедливость и вообще испорченность души?

Пол. Так оно и есть.

Сократ. А раз самая безобразная, то и самая плохая?

Пол. Как это, Сократ? Не понимаю.

Сократ. А вот как. Самое безобразное всегда причиняет либо самое большое страдание, либо самый большой вред, либо, наконец, то и другое сразу, потому-то оно и есть самое безобразное, как мы с тобою уже согласились раньше.

Пол. Совершенно верно.

Сократ. А не согласились ли мы сейчас только, что безобразнее всего несправедливость и вообще испорченность души?

Пол. Согласились. **d**

Сократ. Стало быть, она либо мучительнее всего, и тогда потому самая безобразная, что превосходит [прочие виды испорченности] мукою, либо превосходит вредом, либо тем и другим вместе?

Пол. Непременно.

Сократ. А быть несправедливым, невоздержным, трусливым, невежественным — больнее, чем страдать от бедности или недуга?

Пол. Мне кажется, нет, Сократ. По крайней мере из нашего рассуждения это не следует.

Сократ. Стало быть, если среди всех испорченностей самая безобразная — это испорченность души, она безмерно, чудовищно превосходит остальные вредом и злом: ведь **e** не болью же — боль ты исключил.

Пол. Видимо, так.

Сократ. Но то, что приносит самый большой вред, должно быть самым большим на свете злом.

Пол. Да.

Сократ. Стало быть, несправедливость, невоздержность и вообще всякая испорченность души — величайшее на свете зло?

Пол. Видимо, так.

Сократ. Теперь скажи, какое искусство избавляет от бедности? Не искусство ли наживы?

Пол. Да.

Сократ. А от болезни? Не врачебное ли искусство?

Пол. Непременно.

Сократ. Какое же — от испорченности и несправедли- **478**
вости? Если вопрос тебя затрудняет, поставим его так: куда и к кому приводим мы больных телом?

Пол. К врачам, Сократ.

Сократ. А несправедливых и невоздержных — куда?

Пол. Ты хочешь сказать: к судьям?

Сократ. Не для того ли, чтобы они понесли справедливое наказание?

Пол. Да, для этого.

Сократ. А те, кто их карает, не обращаются ли за советом к правосудию, если карают по заслугам?

Пол. А как же иначе!

Сократ. Значит, искусство наживы избавляет от бед- **b**
ности, врачебное искусство — от болезни, а правый суд — от невоздержности и несправедливости.

Пол. Видимо, так.

Сократ. Какая же среди этих вещей самая прекрасная?

Пол. О чем ты говоришь?

Сократ. Об искусстве наживы, врачевании и правосудии.

Пол. Правосудие намного выше всего остального, Сократ.

Сократ. Значит, опять-таки, если оно всего прекраснее, то либо доставляет наибольшее удовольствие, либо наибольшую пользу, либо то и другое вместе?

Пол. Да.

Сократ. А лечиться — приятно, лечение приносит удовольствие?

Пол. Мне кажется, нет.

Сократ. Но уж во всяком случае оно полезно. Как по-твоему?

Пол. Да.

Сократ. Ведь оно избавляет от большого зла — чтобы **c** вернуть здоровье, стоит вытерпеть боль.

Пол. Еще бы!

Сократ. Но тогда ли человек счастливее всего телом, когда лечится, или когда вовсе не болеет?

Пол. Ясно, что когда не болеет.

Сократ. Да, счастье, видимо, не в том, чтобы избавиться от зла, а в том, чтобы вообще его не знать.

Пол. Это верно. **d**

Сократ. Пойдем дальше. Если есть двое больных — телом или душою, все равно, — который из них несчастнее: тот, что лечится и избавляется от зла, или другой, который не лечится и все оставляет как было?

Пол. По моему мнению, тот, что не лечится.

Сократ. Не ясно ли нам, что наказание освобождает от величайшего зла — от испорченности?

Пол. Ясно.

Сократ. Возмездие вразумляет и делает более справедливым, оно владеет целебною силой против испорченности.

Пол. Да.

Сократ. Стало быть, самый счастливый тот, у кого **e** душа вообще не затронута злом, раз уже выяснилось, что именно в этом самое большое зло.

Пол. Бесспорно.

Сократ. Вторым же, верно, будет тот, кто избавляется от зла.

Пол. Похоже, что так.

Сократ. А это такой человек, который выслушивает внушения, терпит брань и несет наказание.

Пол. Да.

Сократ. И стало быть, хуже всех живет тот, кто остается несправедливым и не избавляется [от этого зла].

Пол. Видимо, так.

Сократ. А это как раз тот человек, что творит величайшие преступления и величайшую несправедливость и, однако ж, успешно избегает и внушений, и возмездия, и заслуженной кары, как, по твоим словам, удается Архелаю, да и остальным тиранам тоже, и ораторам, и властителям. Так? **479**

Пол. Похоже, что да.

Сократ. Но они, мой милейший, достигают примерно того же, чего достиг бы больной, если он одержим самыми злыми болезнями, но ответа за свои телесные изъяны перед врачами не держит — не лечится, страшась, словно малый ребенок, боли, которую причиняют огонь и нож. Или ты думаешь по-другому? **b**

Пол. Нет, я тоже так думаю.

Сократ. Он, видимо, просто не знает, что такое здоровье и крепость тела. Но если не забывать, в чем мы с тобою нынче пришли к согласию, Пол, тогда, пожалуй, и с теми, кто уклоняется от наказания, дело обстоит примерно так же: боль, причиняемую наказанием, они видят, а к пользе слепы и даже не догадываются, насколько более жалкая доля — постоянная связь с недужной душою, испорченной, несправедливой, нечестивой, чем с недужным телом, а потому и делают все, чтобы не держать ответа и не избавляться от самого страшного из зол: копят богатства, приобретают друзей, учатся говорить как можно убедительнее. И если то, в чем мы с тобою согласились, верно, Пол, ты понимаешь, что следует из нашего рассуждения? Или лучше сделаем вывод вместе? **c**

Пол. Что ж, раз ты уже все равно так решил.

Сократ. Можно ли сделать вывод, что самое страшное зло — это быть несправедливым и поступать несправедливо?

Пол. По-видимому, да.

Сократ. Избавление же от этого зла, как выяснилось, **d**

состоит в том, чтобы понести наказание?

Пол. Пожалуй.

Сократ. А безнаказанность укореняет зло?

Пол. Да.

Сократ. Значит, поступать несправедливо — второе по размеру зло, а совершить несправедливость и остаться безнаказанным — из всех зол самое великое и самое первое.

Пол. Похоже, что так.

Сократ. На чем же, друг мой, мы с тобою разошлись? Ты утверждал, что Архелай счастлив, хотя и совершает **e** величайшие несправедливости, оставаясь при этом совершенно безнаказанным, я же говорил, что, наоборот, будь то Архелай или любой другой из людей, если он совершит несправедливость, а наказания не понесет, он самый несчастный человек на свете и что во всех случаях, кто чинит несправедливость, несчастнее того, кто ее терпит, и кто остается безнаказанным — несчастнее несущего свое наказание. Так я говорил?

Пол. Да.

Сократ. И теперь уж доказано, что говорил правильно?

Пол. По-видимому.

Сократ. Вот и хорошо. Но раз это правильно, Пол, **480** есть ли тогда большая польза от красноречия? Судя по тому, на чем мы нынче согласились, нужно, чтобы каждый всего больше остерегался, как бы самому не совершить какую-нибудь несправедливость, зная, что это причинит ему достаточно много зла. Не так ли?

Пол. Да, так.

Сократ. А если все же совершит — он ли сам или кто-нибудь из тех, кто ему дорог, — нужно по доброй воле идти скорее туда, где нас ждет наказание, — к судье, все равно **b** как к врачу, нужно спешить, чтобы болезнь несправедливости, застарев, не растлила душу окончательно и безнадежно. Можем ли мы решить по-иному, Пол, если прежние наши слова сохраняют силу? Не единственный ли этот вывод, который будет звучать с ними в лад?

П о л. Так как же мы решим, Сократ?

С о к р а т. Стало быть, для того, чтобы оправдывать собственную несправедливость или несправедливость родителей, друзей, детей, отечества, красноречие нам совершенно ни к чему, Пол. Вот разве что кто-нибудь обратится **c**
к нему с противоположными намерениями, — чтобы обвинить прежде всего самого себя, а затем и любого из родичей и друзей, кто бы ни совершил несправедливость, и не скрывать [проступка], а выставлять на свет, — пусть провинившийся понесет наказание и выздоровеет; чтобы упорно убеждать и себя самого, и остальных не страшиться, но, крепко зажмурившись,, сохранять мужество, — как в те мгновения, когда ложишься под нож или раскаленное железо врача, — и устремляться к благому и прекрасному, о боли же не думать вовсе; и если проступок твой заслужи- **d**
вает плетей, пусть тебя бичуют, если оков — пусть заковывают, если денежной пени — плати, если изгнания — уходи в изгнание, если смерти — умирай, и сам будь первым своим обвинителем, и своим, и своих близких, и на это употребляй красноречие, чтобы преступления были до конца изобличены, а [виновные] избавились от величайшего зла — от несправедливости. Так мы рассудим, Пол, или не так?

П о л. Мне, Сократ, это кажется нелепым, но с тем, что **e**
говорилось раньше, у тебя, по-видимому, все согласуется.

С о к р а т. Стало быть, либо и от прежнего необходимо отказаться, либо и это признать?

П о л. Да, стало быть, так.

С о к р а т. А с другой стороны, если надо поступить наоборот, — причинить кому-то зло, врагу или кому-нибудь еще, — главное, чтобы не в ответ на обиду, которую сам потерпел от врага (ведь этого следует остерегаться), но если твой враг несправедливо обидел другого человека, — нужно всеми средствами, и словом, и делом, добиваться, чтобы
он остался безнаказанным и к судье не попал. Если же все- **481**
таки попадет, надо подстроить так, чтобы враг твой благополучно избегнул наказания, и если награбил много золота, ничего бы не возвратил, а несправедливо, нечестиво рас-

тратил на себя и на своих, а если совершил преступление, заслуживающее смертной казни, то чтобы не умер, лучше всего — никогда (пусть живет вечно, оставаясь негодяем!) или во всяком случае прожил как можно дольше, ни в чем не изменившись.

Вот для таких целей, Пол, красноречие, на мой взгляд, **b** полезно, хотя для того, кто не собирается поступать несправедливо, польза от него, мне кажется, невелика, если, разумеется, вообще от него может быть какая-то польза: по крайней мере до сих пор наша беседа ее не обнаружила.

К а л л и к л. Скажи мне, пожалуйста, Херефонт, это Сократ всерьез говорит или шутит?

Х е р е ф о н т. На мой взгляд, Калликл, очень даже всерьез. Но можно спросить его самого.

К а л л и к л. Да, клянусь богами, это я и хочу сделать! Скажи мне, Сократ, как нам считать — всерьез ты теперь **c** говоришь или шутишь? Ведь если ты серьезен и все это правда, разве не оказалось бы, что человеческая наша жизнь перевернута вверх дном и что мы во всем поступаем не как надо, а наоборот?

С о к р а т. Калликл, если б одно и то же состояние разные люди испытывали по-разному — те так, другие этак, а иной и вовсе ни с кем не схоже, — было бы нелегко объяс- **d** нить другому собственное ощущение. Я говорю это, приняв в расчет, что мы с тобою в нынешнее время находимся в одинаковом состоянии — мы оба влюблены, и каждый — в двоих сразу: я — в Алкивиада, сына Клиния, и в философию, ты — в афинский демос и в [Демоса], сына Пириламла[31].

И вот я вижу, хотя ты и замечательный человек, а всякий раз, что бы ни сказали твои любимцы, какое бы мнение ни выразили, ты не в силах им возражать, но бросаешься из одной крайности в другую. В Собрании, если ты что **e** предложишь, а народ афинский окажется другого мнения, ты мигом повертываешься вслед и предлагаешь, что желательно афинянам, и так же точно выходит у тебя с этим красивым юношей, сыном Пириламла. Да, ты не можешь

противиться ни замыслам, ни словам своих любимцев, и если бы кто стал удивляться твоим речам, которые ты всякий раз произносишь им в угоду, и сказал бы, что это странно, ты, вероятно, возразил бы ему — когда бы захотел открыть правду, — что если никто не помешает твоим любимцам и впредь вести такие речи, какие они ведут, то и ты никогда не изменишь своей привычке.

Вот и от меня тебе приходится слышать нечто подоб- **482**
ное, пойми это, и, чем дивиться моим речам, заставь лучше умолкнуть мою любовь — философию[32]. Да, потому что без умолку, дорогой друг, твердит она то, что ты теперь слышишь из моих уст, и она далеко не так ветрена, как моя другая любовь: сын Клиния сегодня говорит одно, завтра другое, а философия всегда одно и то же — то, чему ты теперь дивишься, хотя и слушаешь с самого начала.

А стало быть, повторяю еще раз, либо опровергни ее и **b**
докажи, что творить несправедливость, и вдобавок безнаказанно, не величайшее на свете зло, либо если ты оставишь это неопровергнутым, клянусь собакой, египетским богом, Калликл не согласится с Калликлом и всю жизнь будет петь не в лад с самим собою. А между тем, как мне представляется, милейший ты мой, пусть лучше лира у меня скверно настроена и звучит не в лад, пусть нестройно поет хор, который я снаряжу, пусть большинство людей со мной не соглашается и спорит, лишь бы только не вступить **c**
в разногласие и в спор с одним человеком — с собою самим.

К а л л и к л. Сократ, мне кажется, ты озорничаешь в речах, совсем как завзятый оратор. Вот и теперь ты так ораторствовал, и с Полом произошло то же самое, что, как он говорил, по твоей милости случилось с Горгием: когда ты спрашивал Горгия, что будет, если к нему придет человек, который хочет изучить красноречие, но что такое справедливость, не знает, — объяснит ли ему это Горгий, — **d**
тот застыдился и, подчинившись людскому обычаю, отвечал, что да, потому что люди возмутились бы, если бы кто отвечал иначе; а, признав это, он потом оказался вынужден противоречить самому себе, а ты и радовался. Так что,

мне кажется, Пол был прав, когда насмехался над тобою.

А теперь он на себе испытал то же самое, и за что я порицаю Пола, так это за то, что он согласился с тобою, будто чинить несправедливость постыднее, чем терпеть. Уступив **e** в этом, он в свою очередь оказался стреножен и взнуздан и умолк, застыдившись открыть то, что у него на уме. И ведь верно, Сократ, под предлогом поисков истины ты на самом деле утомляешь нам слух трескучими и давно избитыми словами о том, что прекрасно совсем не по природе, но только по установившемуся обычаю.

Критика теории естественного права как основы софистической риторики

Большею частью они противоречат друг другу, природа и обычай[33], и потому, если кто стыдится и не решается говорить, что́ думает, тот неизбежно впадает в противоречие. Ты это **483** приметил и используешь, коварно играя словами: если с тобою говорят, имея в виду обычай, ты ставишь вопросы в согласии с природой, если собеседник рассуждает в согласии с природой, ты спрашиваешь, исходя из обычая. Так было и только что, когда вы говорили о несправедливости, которую причиняют и терпят, и Пол толковал о том, что более постыдно по обычаю, ты же упорно переносил его доводы с обычая на природу. По природе все, что хуже, то и постыднее, безобразнее, например — терпеть несправедли- **b** вость, но по установившемуся обычаю безобразнее поступать несправедливо. Ежели ты доподлинно муж, то не станешь терпеть страдание, переносить несправедливость — это дело раба[34], которому лучше умереть, чем жить, который терпит несправедливости и поношения потому, что не в силах защитить ни себя самого, ни того, кто ему дорог. Но по-моему, законы как раз и устанавливают слабосильные[35], а их большинство. Ради себя и собственной выгоды устанавливают они законы, расточая и похвалы, и порицания. Стараясь запугать более сильных, тех, кто способен над **c** ними возвыситься, страшась этого возвышения, они утверждают, что быть выше остальных постыдно и несправедливо, что в этом как раз и состоит несправедливость — в

стремлении подняться выше прочих. Сами же они по своей ничтожности охотно, я думаю, довольствовались бы долею, равною для всех.

Вот почему обычай объявляет несправедливым и постыдным стремление подняться над толпою, и это зовется у людей несправедливостью. Но сама природа, я думаю, **d** провозглашает, что это справедливо — когда лучший выше худшего и сильный выше слабого. Что это так, видно во всем и повсюду и у животных, и у людей, — если взглянуть на города и народы в целом, — видно, что признак справедливости таков: сильный повелевает слабым и стоит выше слабого. По какому праву Ксеркс двинулся походом на **e** Грецию, а его отец — на скифов[36]? (Таких примеров можно привести без числа!) Подобные люди, думаю я, действуют в согласии с самою природою права и — клянусь Зевсом! — в согласии с законом самой природы, хотя он может и не совпадать с тем законом, какой устанавливаем мы и по какому стараемся вылепить самых лучших и решительных среди нас. Мы берем их в детстве, словно львят, и приручаем заклинаньями и ворожбою, внушая, что все должны быть **484** равны и что именно это прекрасно и справедливо. Но если появится человек, достаточно одаренный природою, чтобы разбить и стряхнуть с себя все оковы, я уверен: он освободится, он втопчет в грязь наши писания, и волшебство, и чародейство, и все противные природе законы, и, воспрянув, явится перед нами владыкою, бывший наш раб, — вот тогда-то и просияет справедливость природы[37]! **b**

Мне кажется, что и Пиндар[38] высказывает те же мысли в песне, где говорит:

> Закон надо всеми владыка,
> Над смертными и бессмертными.

И дальше:

> Творит насилье рукою могучею,
> Прав он всегда.
> О том мне свидетель Геракл: некупленных... когда...

Как-то так у него говорится в этом стихотворении, — точно

я не помню, — что, дескать, Герион коров и не продавал, и не дарил, а Геракл все-таки их угнал, считая это природ- **c**
ным своим правом, потому что и коровы, и прочее добро слабейшего и худшего должно принадлежать лучшему и сильнейшему.

Такова истина, Сократ, и ты в этом убедишься, если бросишь, наконец, философию и приступишь к делам поважнее. Да, разумеется, есть своя прелесть и у философии, если заниматься ею умеренно и в молодом возрасте; но стоит задержаться на ней дольше, чем следует, и она погибель для человека! Если даже ты очень даровит, но посвящаешь философии более зрелые свои годы, ты неизбежно оста- **d**
нешься без того опыта, какой нужен, чтобы стать человеком достойным и уважаемым. Ты останешься несведущ в законах своего города, в том, как вести с людьми деловые беседы — частные ли или государственного значения, безразлично, — в радостях и желаниях, одним словом, совершенно несведущ в человеческих нравах. И к чему бы ты тогда ни приступил, чем бы ни занялся — своим ли делом, или государственным, ты будешь смешон, так же, вероятно, как будет смешон государственный муж, если вмешается в ваши философские рассуждения и беседы. **e**

Тут выходит как раз по Эврипиду: «Горд каждый тем бывает и к тому стремится,

> День щедро тратя свой, забыв о времени,
> В чем сам себя легко способен превзойти»[39].

И в чем он слаб, того избегает и то бранит, а иное хва- **485**
лит — из добрых чувств к самому себе, полагая, что таким образом хвалит и себя.

Самое правильное, по-моему, не чуждаться ни того, ни другого. Знакомство с философией прекрасно в той мере, в какой с ней знакомятся ради образования, и нет ничего постыдного, если философией занимается юноша. Но если **b**
он продолжает свои занятия и возмужав, это уже смешно, Сократ, и, глядя на таких философов, я испытываю то же чувство, что при виде взрослых людей, которые по-детски

лепечут или резвятся. Когда я смотрю на ребенка, которому еще к лицу и лепетать, и резвиться, мне бывает приятно, я нахожу это прелестным и подобающим детскому возрасту свободного человека, когда же слышу маленького мальчика, говорящего вполне внятно и отчетливо, по-моему, это отвратительно — мне это режет слух и кажется чем-то рабским. Но когда слышишь, как лепечет взрослый, и **c** видишь, как он по-детски резвится, это кажется смехотворным, недостойным мужчины и заслуживающим кнута.

Совершенно так же отношусь я и к приверженцам философии. Видя увлечение ею у безусого юноши, я очень доволен, мне это представляется уместным, я считаю это признаком благородного образа мыслей; того же, кто совсем чужд философии, считаю человеком низменным, который сам никогда не найдет себя пригодным ни на что прекрасное и благородное. Но когда я вижу человека в ле- **d** тах, который все еще углублен в философию и не думает с ней расставаться, тут уже, Сократ, по-моему, требуется кнут! Как бы ни был, повторяю я, даровит такой человек, он наверняка теряет мужественность, держась вдали от середины города, его площадей и собраний, где прославляются мужи, по слову поэта[40]; он прозябает до конца жизни в неизвестности, шепчась по углам с тремя или четырьмя мальчишками, и никогда не слетит с его губ свободное, **e** громкое и дерзновенное слово.

Что до меня, Сократ, я отношусь к тебе вполне дружески; я бы даже сказал, что испытываю к тебе то же чувство, какое было у Эврипидова Зета — я его только что вспоминал — к Амфиону. И мне хочется сказать тебе примерно так, как Зет говорил брату: «Сократ, ты невнимателен к тому, что требует внимания; одаренный таким благородством души, ты ребячеством только прославил себя, ты в судей- **486** ском совете не можешь разумного мненья подать, никогда не промолвишь ты веского слова, никогда не возвысишься дерзким замыслом над другим» [41]. А между тем, друг Сократ (не сердись на меня, я говорю это только потому, что желаю тебе добра), разве ты сам не видишь, как постыдно

положение, в котором, на мой взгляд, находишься и ты, и все остальные безудержные философы? Ведь если бы сегодня тебя схватили — тебя или кого-нибудь из таких же, как ты, — и бросили в тюрьму, обвиняя в преступлении, которого ты никогда не совершал, ты же знаешь — ты оказался бы совершенно беззащитен, голова у тебя пошла бы кругом, и ты бы так и застыл с открытым ртом, не в силах ничего **b** вымолвить, а потом предстал бы перед судом, лицом к лицу с обвинителем, отъявленным мерзавцем и негодяем, и умер бы, если бы тому вздумалось потребовать для тебя смертного приговора.

Но какая же в этом мудрость, Сократ, если, «приняв в ученье мужа даровитого, его искусство портит» [42], делает неспособным ни помочь самому себе, ни вызволить из самой страшной опасности себя или другого, мешает сопротивляться врагам, которые грабят его до нитки, и обрекает **c** на полное бесчестье в родном городе? Такого человека, прости меня за грубость, можно совершенно безнаказанно отхлестать по щекам.

Послушайся меня, дорогой мой Сократ, «прекрати свои изобличения, обратись к благозвучию дел», обратись к тому, что принесет тебе славу здравомыслия, «оставь другим уловки эти тонкие», — не знаю, как их называть, вздором или пустословием, — поверь, «они твой дом опустошат вконец» [43]. Не с тех бери пример, кто копается в мелочах, **d** опровергая друг друга, но с тех, кто владеет богатством, славою и многими иными благами.

Сократ. Будь душа у меня золотая, Калликл, обрадовался бы я или нет, как по-твоему, если б нашел один из тех камней, которыми берут пробу золота[44], — самый лучший среди таких камней, — а потом приложил бы к нему свою душу, и если бы он подтвердил, что душа ухожена хорошо, мог бы я знать это наверное и другого пробного камня уже не искать?

Каллликл. К чему ты клонишь, Сократ? **e**

Сократ. Сейчас объясню. Мне кажется, что такую именно счастливую находку я и сделал, встретившись с то-

бой.

К а л л и к л. Как это так?

С о к р а т. Я знаю наверное, что если только ты подтвердишь мнения, какие высказывает моя душа, значит, это **487** уже истинная правда. Я полагаю, чтобы надежно испытать душу в том, правильно она живет или нет, надо обладать тремя качествами — знанием, доброжелательством и прямотой, и ты обладаешь всеми тремя. Я часто встречаю людей, которые не могут меня испытывать по той причине, что не умны — в отличие от тебя. Другие умны, но не хотят говорить правду, потому что равнодушны ко мне — в отличие от тебя. А эти двое чужеземцев, Горгий и Пол, оба **b** умны, оба мои друзья, но им недостает прямоты, они стыдливы сверх меры. Разве это не ясно? Стыдливость их так велика, что сперва один, а потом другой, застыдившись, не стыдятся противоречить самим себе — и это на глазах у множества людей и в деле самом что ни на есть важном.

Ты обладаешь всем, чего недостает остальным. Ты достаточно образован, как, вероятно, подтвердило бы боль- **c** шинство афинян, и желаешь мне добра. Какие у меня доказательства? А вот какие. Я знаю, Калликл, что вы занимались философией вчетвером: ты, Тисандр из Афидны, Андрон, сын Андротиона, и Навсикид из Холарга[45]. Однажды, как я слышал, вы держали совет, до каких пределов следует продолжать занятия философией, и, сколько мне известно, верх взяло мнение, что особой глубины и обстоятельности искать не надо, наоборот — вы призывали друг **d** друга к осторожности: как бы незаметно себе не повредить чрезмерною мудростью. И когда теперь я слышу, как ты даешь мне тот же совет, что самым близким своим друзьям, для меня это достаточное доказательство твоей искренности и доброго расположения. Что же касается умения говорить прямо, ничего не стыдясь, ты об этом объявил сам, да и речь, которую ты только что произнес, свидетельствует о том же.

Итак, ясно, что дело обстоит теперь следующим обра- **e** зом: с чем в моих рассуждениях ты согласишься, то уже

будет испытано надежно нами обоими и в новой пробе нуждаться не будет. Вполне понятно: твое согласие не может быть вызвано ни недостатком мудрости, ни избытком стыдливости, и, уж конечно, ты не станешь меня обманывать — ведь ты мне друг, это твои собственные слова. Стало быть, действительно наше с тобою согласие будет вершиною истины.

Ты поставил мне в укор, Калликл, предмет моих разысканий, но допытываться, каким должен быть человек, и каким делом до́лжно ему заниматься, и до каких пределов в старости и в молодые годы, — не самое ли это прекрасное **488**
из разысканий? А если и в моем образе жизни не все верно, то, можешь не сомневаться, я заблуждаюсь не умышленно, но лишь по неведению. И раз уже ты взялся меня вразумлять, не отступайся, но как следует объясни мне, что это за занятие, которому я должен себя посвятить, и как мне им овладеть, и если нынче я с тобою соглашусь, а после ты уличишь меня в том, что я поступаю вопреки нашему с тобою согласию и уговору, считай меня полным тупицею и **b**
впредь уж никогда больше меня не вразумляй.

Но повтори мне, пожалуйста, еще раз. Как вы с Пиндаром понимаете природную справедливость? Это когда сильный грабит имущество слабого, лучший властвует над худшим и могущественный стоит выше немощного? Верно я запомнил, или же ты толкуешь справедливость как-нибудь по-иному?

К а л л и к л. Нет, именно так я говорил прежде, так говорю и теперь.

С о к р а т. Но как ты полагаешь, «лучший» и «сильный» — это одно и то же? Видишь ли, я не сумел сразу уловить, что ты имеешь в виду: зовешь ли ты сильными более могущественных и должны ли немощные повиноваться могущественному (мне кажется, ты как раз на это намекал, когда говорил, что большие города нападают на малые в согласии с природною справедливостью, ибо они сильнее и могущественнее, — точно желал сказать, что сильное, могущественное и лучшее—это одно и то же), или же возможно

быть лучшим, но слабым и немощным и, наоборот, сильным, но скверным? Или слова «лучший» и «сильный» имеют одно значение? Вот это ты мне ясно определи: одно и то же сильное, лучшее и могущественное или не одно и то же? **d**

К а л л и к л. Говорю тебе совершенно ясно: одно и то же.

С о к р а т. Так, а большинство по природе сильнее одного? То самое большинство, которое издает законы против одного, как ты только что говорил.

К а л л и к л. Да, конечно.

С о к р а т. Значит, установления большинства — это установления сильных.

К а л л и к л. Истинная правда. **e**

С о к р а т. Но стало быть, и лучших? Ведь сильные, по твоему разумению, — это лучшие, не так ли?

К а л л и к л. Да.

С о к р а т. Стало быть, их установления прекрасны по природе, раз это установления сильных?

К а л л и к л. Да.

С о к р а т. А разве большинство не держится того суждения (как ты сам недавно говорил), что справедливость — это равенство и что постыднее творить несправедливость, чем терпеть ее? Так или нет? Только будь осторожен, чтобы и тебе не попасться в силки стыдливости! Считает или не считает большинство, что справедливость — это равенство, а не превосходство и что постыднее творить несправедливость, чем ее терпеть? Прошу тебя, Калликл, не оставляй мой вопрос без ответа, потому что, если ты со мною согласишься, я впредь буду чувствовать себя уверенно, получив поддержку человека, способного распознать истину. **489**

К а л л и к л. Да, большинство считает так.

С о к р а т. Значит, не только по обычаю и закону творить несправедливость постыднее, чем терпеть, и справедливость — это соблюдение равенства, но и по природе тоже. **b** Выходит, пожалуй, что раньше ты говорил неверно и обвинял меня незаслуженно, утверждая, будто обычай противоположен природе и будто я хорошо это знаю и коварно

использую, играя словами: если собеседник рассуждает в согласии с природой, я, дескать, все свожу на обычай, а если в согласии с обычаем — то на природу.

Калликл. Никогда этому человеку не развязаться с пустословием! Скажи мне, Сократ, неужели не стыдно тебе в твои годы гоняться за словами и, если кто запутается в речи, полагать это счастливою находкой? Неужели ты действительно думаешь, что я делаю хоть какое-то различие **c** между сильными и лучшими? Разве я тебе уже давно не сказал, что лучшее для меня — то же самое, что сильное? Или ты воображаешь, что, когда соберутся рабы и всякий прочий сброд, не годный ни на что, кроме как разве напрягать мышцы, — соберутся и что-то там изрекут, — это будет законным установлением?

Сократ. Прекрасно, премудрый мой Калликл! Это твое мнение?

Калликл. Да, это, и никакое иное! **d**

Сократ. Но я, мой милый, и сам уже давно догадываюсь, что́ примерно ты понимаешь под словом «сильный», и если задаю вопрос за вопросом, так только потому, что очень хочу узнать это точно. Ведь, конечно же, ты не считаешь, что двое лучше одного или что твои рабы лучше тебя по той причине, что крепче телом. Давай начнем сначала и скажи мне, что такое лучшие, по-твоему, раз это не то же, что более крепкие? И пожалуйста, чудак ты этакий, наставляй меня помягче, а не то как бы я от тебя не сбежал. **e**

Калликл. Насмехаешься, Сократ?

Сократ. Нисколько, Калликл, клянусь Зетом, с помощью которого ты только что вдоволь насмеялся надо мною. Итак, скажи, кого все-таки ты называешь лучшими?

Калликл. Я лучшими называю самых достойных.

Сократ. Теперь ты видишь, что сам играешь словами, а толком ничего не объясняешь? Не скажешь ли, под лучшими и сильными ты понимаешь самых разумных или кого-нибудь еще?

Калликл. Да, клянусь Зевсом, разумных, совершенно верно!

Сократ. Значит, по твоему разумению, нередко один **490**
разумный сильнее многих тысяч безрассудных, и ему надлежит править, а им повиноваться, и властитель должен стоять выше своих подвластных. Вот что, мне кажется, ты имеешь в виду, — заметь, я не придираюсь к словам! —если один сильнее многих тысяч.

Калликл. Да, именно это самое! Это я и считаю спра- **b**
ведливым по природе — когда лучший и наиболее разумный властвует и возвышается над худшими.

Сократ. Здесь давай задержимся. Что, собственно, ты теперь утверждаешь? Допустим, что нас собралось в одном месте много народу, вот как сейчас, еды и питья у нас вдосталь на всех, а люди самые разные, одни крепкие, другие слабые, и один из нас оказался бы врачом, а значит, особенно разумным в таких делах, но, как и следовало бы ожидать, по сравнению с одними был бы крепче, а с другими — слабее; не очевидно ли, что как самый разумный среди всех он будет и лучшим, и самым сильным в том деле, которое нам предстоит?

Калликл. Вполне очевидно. **c**

Сократ. А должен ли он, по праву лучшего, получить из этой еды больше нашего, или же, по долгу властителя, пусть все поделит он, но в расходовании и употреблении пищи на собственные нужды пусть никакими преимуществами не пользуется, если только не хочет за это поплатиться? По сравнению с одними пусть получит больше, с другими — меньше, но если случайно окажется слабее всех, ему меньше всех и достанется, хотя он и самый лучший. Не так ли, мой дорогой?

Калликл. Ты все про кушанья, про напитки, про врачей, про всякий вздор! А я не про это говорю.

Сократ. Разве ты не говоришь, что самый разумный **d**
это и есть лучший? Так или нет?

Калликл. Так.

Сократ. А лучший разве не должен пользоваться преимуществами?

Калликл. Да, но не в еде и питье!

Сократ. Понимаю, тогда, видимо, в платье: и самый лучший ткач пусть носит самый просторный плащ, и разгуливает одетый богаче и красивее всех остальных?

Калликл. При чем тут платье!

Сократ. Ну, а что касается обуви, ясно, что и здесь преимуществом должен пользоваться самый разумный и самый лучший, и, стало быть, сапожник пусть расхаживает в самых громадных башмаках, и пусть их у него будет больше, чем у всех остальных.

Калликл. Какие еще башмаки?! Ты все пустословишь! **e**

Сократ. Ну, если ты не это имеешь в виду, тогда, может быть, вот что: возьмем, к примеру, земледельца, разумного, дельного и честного хозяина земли, — видимо, он должен пользоваться преимуществом в семенах и засевать свое поле особенно густо?

Калликл. Вечно ты твердишь одно и то же, Сократ!

Сократ. Только добавь, Калликл: по одному и тому же поводу.

Калликл. Клянусь богами, без умолку, без передышки **491**
ты толкуешь о поварах и лекарях, о башмачниках и сукновалах — как будто про них идет у нас беседа!

Сократ. Тогда сам скажи, про кого. Каким преимуществом должен по справедливости обладать наиболее сильный и разумный? Или же ты и мне не дашь высказаться, и сам ничего не скажешь?

Калликл. Да я только и делаю, что говорю! И прежде
всего, когда я говорю о сильных, я имею в виду не сапож- **b**
ников и не поваров, а тех, кто разумен в государственных делах — знает, как управлять государством, — и не только разумен, но и мужествен: что задумает, способен исполнить и не останавливается на полпути из-за душевной расслабленности.

Сократ. Вот видишь, дорогой Калликл, как несхожи наши с тобою взаимные обвинения? Ты коришь меня, что я постоянно твержу одно и то же, а я тебя — наоборот, что ты никогда не говоришь об одном и том же одинаково, но **c**
сперва определяешь лучших и сильных как самых креп-

ких, после — как самых разумных, а теперь предлагаешь еще третье определение: оказывается, что сильные и лучшие — это какие-то самые мужественные. Но, милый мой, давай покончим с этим, скажи твердо, кого ты называешь лучшими и сильными и в чем они лучше и сильнее остальных?

К а л л и к л. Но я уже сказал — разумных в делах государства и мужественных. Им-то и должна принадлежать **d** власть в городе, и справедливость требует, чтобы они возвышались над остальными — властители над подвластными.

С о к р а т. А сами над собою, друг, будут они властителями или подвластными?

К а л л и к л. О чем ты говоришь?

С о к р а т. О том, насколько каждый из них будет властвовать над самим собою. Или же этого не нужно вовсе — властвовать над собою, нужно только над другими?

К а л л и к л. Как же ты ее понимаешь, власть над собой?

С о к р а т. Очень просто, как все: это воздержность, умение владеть собою, быть хозяином своих наслаждений **e** и желаний.

К а л л и к л. Ах, ты, простак! Да ведь ты зовешь воздержными глупцов!

С о к р а т. Как это? Всякий признает, что глупцы тут ни при чем.

К а л л и к л. Еще как при чем, Сократ! Может ли в самом деле быть счастлив человек, если он раб и кому-то повинуется? Нет! Что такое прекрасное и справедливое по природе, я скажу тебе сейчас со всей откровенностью: кто хочет прожить жизнь правильно, должен давать полнейшую волю своим желаниям, а не подавлять их, и как бы ни были они необузданны, должен найти в себе способность им служить (вот на что ему и мужество, и разум!), должен исполнять любое свое желание. **492**

Но конечно, большинству это недоступно, и потому толпа поносит таких людей, стыдясь, скрывая свою немощь, и объявляет своеволие позором и, как я уже говорил рань-

ше, старается поработить лучших по природе; бессильная утолить собственную жажду наслаждений, она восхваля- **b**
ет воздержность и справедливость — потому, что не знает мужества. Но если кому выпало родиться сыном царя или с самого начала получить от природы достаточно силы, чтобы достигнуть власти — тирании или другого какого-нибудь вида господства, что поистине может быть для такого человека постыднее и хуже, чем воздержность? Он может невозбранно и беспрепятственно наслаждаться всеми благами, а между тем сам ставит над собою владыку — законы, решения и поношения толпы! И как не сделаться ему несчастным по милости этого «блага» — справедливо- **c**
сти и воздержности, если он, властвуя в своем городе, не может оделять друзей щедрее, чем врагов?

Ты уверяешь, Сократ, что ищешь истину, — так вот тебе истина: роскошь, своеволие, свобода — в них и добродетель, и счастье (разумеется, если обстоятельства благоприятствуют), а все прочее, все ваши звонкие слова и противные природе условности, — вздор, ничтожный и никчемный!

Сократ. Да, Калликл, ты нападаешь и отважно, и от- **d**
кровенно. То, что ты теперь высказываешь напрямик, думают и другие, но только держат про себя. И я прошу тебя — ни в коем случае не отступайся, чтобы действительно, по-настоящему выяснилось, как нужно жить. Скажи мне: ты утверждаешь, что желания нельзя подавлять, если человек хочет быть таким, каким должен быть, что надо давать им полную волю и всячески, всеми средствами им угождать и что это как раз и есть добродетель?

Калликл. Да, утверждаю.

Сократ. Значит, тех, кто ни в чем не испытывает нуж- **e**
ды, неправильно называют счастливыми?

Калликл. В таком случае самыми счастливыми были бы камни и мертвецы.

Сократ. Да, но и та жизнь, о которой ты говоришь, совсем не хороша. Я бы не изумился, если бы Эврипид оказался прав, говоря:

Кто скажет, кто решит, не смерть ли наша жизнь,
Не жизнь ли — смерть[46]?

Может быть, на самом деле мы мертвые? И правда, как- **493**
то раз я слышал от одного мудрого человека, что теперь
мы мертвы, и что тело — наша могила[46a], и что та часть
души, где заключены желания, легковерна и переменчива,
и что некий хитроумный слагатель притч, вероятно сици-
лиец или италик, эту часть души, в своей доверчивости
очень уж неразборчивую, играя созвучиями, назвал боч-
кой, а людей, не просвещенных разумом, — непосвященны- **b**
ми, а про ту часть души этих непосвященных, в которой
живут желания, сказал, что она — дырявая бочка, намекая
на ее разнузданность и ненадежность, а стало быть, и нена-
сытную алчность. В противоположность тебе, Калликл, он
доказывает, что меж обитателями Аида — он имеет в виду
незримый мир — самые несчастные они, непосвященные, и
что они таскают в дырявую бочку воду другим дырявым **c**
сосудом — решетом. Под решетом он понимает душу (так
объяснял мне тот мудрец); душу тех, кто не просвещен ра-
зумом, он сравнил с решетом потому, что она дырява — не
способна ничего удержать по неверности своей и забывчи-
вости.

Вообще говоря, все это звучит несколько странно, но да-
ет понять, о чем я толкую, надеясь по мере моих сил пере-
убедить тебя, чтобы жизни ненасытной и невоздержной ты
предпочел скромную, всегда довольствующуюся тем, что
есть, и ничего не требующую.

Ну, как, убедил я тебя хоть немного, склоняешься ты
к мысли, что скромные счастливее разнузданных? Или же **d**
тебя и тысячею таких притч нисколько не поколеблешь?

К а л л и к л. Вот это вернее, Сократ.

С о к р а т. Тогда приведу тебе другое сравнение, хотя и
того же толка. Погляди, не сходны ли, на твой взгляд, два
эти образа жизни, воздержный и разнузданный, с двумя
людьми, у каждого из которых помногу сосудов, и у одно-
го сосуды были бы крепкие и полные — какой вином, какой **e**

медом, какой молоком и так дальше, а сами бы жидкости были редкие, дорогие и раздобыть их стоило бы многих и тяжелых трудов. Допустим, однако, что этот человек уже наполнил свои сосуды, — теперь ему незачем ни доливать их, ни вообще как-то об них тревожиться: никаких беспокойств они впредь не доставят. Другой, как и первый, тоже может раздобыть эти жидкости, хотя и с трудом, но сосуды у него дырявые и гнилые, так что он вынужден беспрерывно, днем и ночью, их наполнять, а если **494** перестает, то терпит самые жестокие муки. Вот они каковы, два эти образа жизни. Будешь ли ты и дальше утверждать, что жизнь невоздержного человека счастливее жизни скромного? Убеждает тебя сколько-нибудь мое сравнение, что скромная жизнь лучше невоздержной, или не убеждает?

К а л л и к л. Не убеждает, Сократ. Тому, кто уже наполнил свои сосуды, не остается на свете никакой радости, это как раз тот случай, о котором я недавно говорил, — каменная получается жизнь, раз сосуды полны, и уж ничему не радуешься и ничем не мучишься. Нет, в том лишь и состоит **b** радость жизни, чтобы подливать еще и еще!

С о к р а т. Но чтобы все время подливать, надо, чтоб и утекало без перерыва, и, стало быть, дыры нужны побольше?

К а л л и к л. Конечно.

С о к р а т. Стало быть, то, о чем ты говоришь, — это жизнь не трупа и не камня, а птички-ржанки[47]. Но объясни мне, что примерно ты имеешь в виду: скажем, голод и утоление голода пищей?

К а л л и к л. Да.

С о к р а т. Или жажду и утоленье жажды питьем? **c**

К а л л и к л. Да, и все прочие желания, которые испытывает человек; если он может их исполнить и радуется этому, то он живет счастливо.

С о к р а т. Прекрасно, мой любезнейший! Продолжай, как начал, да смотри не смущайся. Впрочем, похоже, что и мне нельзя смущаться. Так вот, прежде всего скажи мне,

если кто страдает чесоткой и испытывает зуд, а чесаться может сколько угодно и на самом деле только и делает, что чешется, он живет счастливо?

К а л л и к л. Что за нелепость, Сократ! Можно поду- **d**
мать, что ты ораторствуешь перед толпою!

С о к р а т. Как раз так, Калликл, я сбил с толку и привел в смущение Пола и Горгия, но ты, конечно, не собьешься и не смутишься — ты ведь человек мужественный. Отвечай же.

К а л л и к л. Хорошо. Я утверждаю, что и тот, кто чешется, ведет приятную жизнь.

С о к р а т. А раз приятную, значит, и счастливую?

К а л л и к л. Совершенно верно.

С о к р а т. Тогда ли только, если зудит в голове или... **e**
или можно дальше не спрашивать? Подумай, Калликл, что бы ты отвечал, если бы тебя стали спрашивать и про остальное, про все подряд? И в конце концов — про жизнь распутников, не чудовищна ли она, не постыдна ли, не жалка? Или ты отважишься утверждать, что и распутники счастливы, раз у них вдосталь того, что им нужно?

К а л л и к л. Неужели тебе не совестно, Сократ, сводить нашу беседу к таким низостям?

С о к р а т. Разве я ее к этому привел, мой почтенный, а
не тот, кто напрямик, без оговорок объявляет счастливцем **495**
всякого радующегося, чему бы тот ни радовался, и не делает различия меж удовольствиями, какие хороши, какие дурны? Впрочем, и теперь не поздно высказаться, считаешь ли ты приятное тем же самым, что благое, или среди приятных вещей есть иные, которые к благу не причислишь.

К а л л и к л. Я войду в противоречие с самим собой, если признаю, что они не одно и то же, стало быть — они одно и то же.

С о к р а т. Ты нарушаешь, Калликл, прежний наш уговор и больше не годишься исследовать существо дела вместе со мною, если впредь станешь говорить вопреки собственному мнению.

К а л л и к л. Но и ты тоже, Сократ. **b**

Сократ. А разве я так поступаю? Тогда я тоже виноват, одинаково с тобою. Но вдумайся внимательно, мой дорогой, может быть, не всякая радость — то же, что благо? Ведь в противном случае неизбежны, по-видимому, и все те постыдные выводы, на которые я только что намекнул, и еще многие другие.

Калликл. Это ты́ так думаешь, Сократ.

Сократ. И ты действительно на этом настаиваешь, Калликл?

Калликл. Да, настаиваю.

Сократ. Значит, мы приступим к обсуждению, исходя **c** из того, что ты нисколько не шутишь?

Калликл. Какие уж тут шутки!

Сократ. Тогда, раз ты так решил, объясни мне, будь любезен: ты признаешь, что существует знание?

Калликл. Признаю.

Сократ. А не утверждал ли ты совсем недавно, что существует и мужество — наряду со знанием?

Калликл. Да, утверждал.

Сократ. Мужество — это не то, что знание, это две разные вещи, так ты полагал?

Калликл. Да, совсем разные. **d**

Сократ. Пойдем далее. Удовольствие и знание — одно и то же или нет?

Калликл. Нет, конечно, премудрый мой.

Сократ. И мужество, разумеется, — не то же, что удовольствие?

Калликл. Еще бы!

Сократ. Давай же как следует это запомним: Калликл Ахарнянин[48] считает, что приятное и благое — одно и то же, а знание и мужество отличны и друг от друга, и каждое в отдельности от блага.

Калликл. А Сократ из Алопеки в этом с нами не согласен. Или же согласен?

Сократ. Не согласен. Я думаю, и Калликл будет не со- **e** гласен, когда хорошенько всмотрится в самого себя. Скажи

мне, люди благополучные и злополучные не противоположные ли испытывают состояния, как тебе кажется?

К а л л и к л. Противоположные.

С о к р а т. А если эти состояния противоположны друг другу, значит, с ними все должно обстоять так же, как со здоровьем и болезнью, верно? В самом деле, человек не бывает и здоров, и болен сразу, и не бывает, чтобы он одновременно расставался и со здоровьем, и с болезнью.

К а л л и к л. Как это? Не понимаю. **496**

С о к р а т. Возьми для примера любую часть тела, какую вздумаешь. Допустим, у человека болят глаза, случилось воспаление.

К а л л и к л. Допустим.

С о к р а т. Разумеется, в это время глаза у него не здоровы?

К а л л и к л. Разумеется, нет!

С о к р а т. А когда он расстанется с воспалением, тогда что? Расстанется одновременно и со здоровьем своих глаз и в конце концов будет и без того, и без другого вместе?

К а л л и к л. Ничего похожего!

С о к р а т. Да, удивительный, по-моему, и нелепый получается вывод. Не правда ли?

К а л л и к л. Истинная правда. **b**

С о к р а т. На самом деле, мне кажется, человек поочередно приобретает и теряет то одно, то другое.

К а л л и к л. Согласен.

С о к р а т. Не в таком ли точно отношении находятся сила и слабость?

К а л л и к л. Да.

С о к р а т. Быстрота и медлительность?

К а л л и к л. Верно.

С о к р а т. А также благо и счастье и противоположные им зло и несчастье — каждое приходит в свой черед и в свой черед уходит?

К а л л и к л. Вне всякого сомнения.

С о к р а т. Значит, если мы отыщем такие вещи, которые **c** человек и теряет, и удерживает в одно и то же время, ясно,

что ни благом, ни злом они не будут. Согласимся мы на этом? Подумай получше, прежде чем ответить.

К а л л и к л. Я согласен с тобою целиком и полностью.

С о к р а т. Теперь вернемся к тому, на чем мы сошлись раньше. Как ты понимаешь голод — он приятен или мучителен? Я имею в виду только голод, ничего больше.

К а л л и к л. Мучителен, по-моему. Но есть, когда ты голоден, приятно.

С о к р а т. Я тоже так думаю и понимаю тебя. Но сам по **d** себе голод мучителен, верно?

К а л л и к л. Да.

С о к р а т. И жажда, значит, тоже?

К а л л и к л. Совершенно верно.

С о к р а т. Спрашивать дальше или ты и так согласишься, что мучительна всякая нужда и всякое желание?

К а л л и к л. Соглашусь. Можешь не спрашивать.

С о к р а т. Хорошо. Значит, пить, когда испытываешь жажду, по-твоему, приятно, не правда ли?

К а л л и к л. По-моему, да.

С о к р а т. Стало быть, в случае, о котором ты говоришь, «испытывать жажду» значит «страдать»?

К а л л и к л. Да. **e**

С о к р а т. А «пить» равнозначно избавлению от нужды и удовольствию?

К а л л и к л. Да.

С о к р а т. Значит, когда человек пьет, он чувствует радость, — так ты понимаешь?

К а л л и к л. Именно так.

С о к р а т. Хоть и испытывает жажду?

К а л л и к л. Да.

С о к р а т. И стало быть, страдает?

К а л л и к л. Верно.

С о к р а т. Видишь, что получается? Когда ты говоришь: «жаждущий пьет», ты утверждаешь, что страдающий радуется. Или же это происходит не вместе, то есть не в одно и то же время и не в одной и той же части души (либо тела,

как тебе угодно: на мой взгляд, это безразлично)? Так или нет?

К а л л и к л. Так.

С о к р а т. Но ведь ты говоришь, что человек благополучный не может быть в то же самое время и злополучным.

К а л л и к л. Говорю.

С о к р а т. А что страдающий может радоваться, это ты **497**
признаешь.

К а л л и к л. Как будто бы да.

С о к р а т. Стало быть, радоваться — не то же, что быть счастливым, а огорчаться — не то же, что несчастным, и, значит, удовольствие и благо — вещи разные.

К а л л и к л. Не понимаю я, что ты там мудришь, Сократ.

С о к р а т. Понимаешь, Калликл, да только прикидываешься. Пойдем же далее.

К а л л и к л. К чему весь этот вздор?

С о к р а т. К тому, чтобы ты убедился, как мудро ты ме- **b**
ня поучаешь. Не одновременно ли с жаждою исчезает у каждого из нас и удовольствие от питья?

К а л л и к л. Я не понимаю, о чем ты говоришь.

Г о р г и й. Пожалуйста, Калликл, не надо так! Отвечай ради всех нас, чтобы довести беседу до конца.

К а л л и к л. Но Сократ себе верен, Горгий! Всегда одно и то же — спрашивает и разбирает всякие мелочи, пустяки[49]!

Г о р г и й. А тебе что за разница? Совсем не твоя забота их оценивать. Пусть себе разбирает, что хочет.

К а л л и к л. Ладно, Сократ, задавай свои мелочные, пу- **c**
стячные вопросы, раз Горгий не против.

С о к р а т. Счастливец ты, Калликл, что посвящен в Великие таинства прежде Малых[50]: я-то думал, это недозволено. Начнем с того, на чем ты остановился: не одновременно ли пропадает у каждого из нас жажда и удовольствие?

К а л л и к л. Одновременно.

С о к р а т. А голод и остальные желания — тоже одновременно с удовольствием?

К а л л и к л. Да.

Сократ. Стало быть, страдание и удовольствие исчезают одновременно?

Калликл. Да. **d**

Сократ. Но благо и зло не исчезают одновременно, как ты признаешь. Или теперь ты этого уже не признаешь?

Калликл. Нет, признаю. Но что с того?

Сократ. А то, друг, что благо, оказывается, не совпадает с удовольствием, ни зло — со страданием. В самом деле, эти два прекращаются одновременно, а те нет, потому что они разной природы. Как же может удовольствие совпадать с благом или страдание — со злом?

А если хочешь, взгляни еще вот с какой стороны — я думаю, что и тут у тебя не будет согласия с самим собою. **e** Суди сам: хороших ты зовешь хорошими не оттого ли, что в них есть что-то от блага, так же как красивыми тех, в ком есть красота?

Калликл. Несомненно.

Сократ. Что же, хорошими ты называешь неразумных и трусливых? Нет, до сих пор по крайней мере ты считал хорошими мужественных и разумных. Или это не верно?

Калликл. Совершенно верно!

Сократ. Пойдем далее. Тебе случалось видеть, как неразумное дитя радуется?

Калликл. Конечно.

Сократ. А взрослого человека, неразумного, но радующегося никогда еще не случалось видеть?

Калликл. Я думаю, случалось. Но что это значит?

Сократ. Ничего. Ты делай свое — отвечай.

Калликл. Видел и взрослого. **498**

Сократ. Что же, а разумного, который бы огорчался и радовался?

Калликл. Тоже.

Сократ. А кто больше радуется и огорчается — разумные или неразумные?

Калликл. Я думаю, разница невелика.

Сократ. Достаточно и этого. Случалось тебе видеть труса на войне?

К а л л и к л. Как же иначе!

С о к р а т. И что же? Кто, по-твоему, больше радуется, когда враг отступает, трусы или храбрые?

К а л л и к л. Мне кажется, и те и другие, но первые, может быть, больше. Или примерно одинаково.

С о к р а т. Это все равно. Значит, трусы тоже радуются? **b**

К а л л и к л. Еще как!

С о к р а т. И неразумные, по-видимому, тоже?

К а л л и к л. Да.

С о к р а т. А когда враг наступает, одни трусы огорчаются или храбрые тоже?

К а л л и к л. И те, и другие.

С о к р а т. Одинаково?

К а л л и к л. Пожалуй, трусы больше.

С о к р а т. А когда враг отступает — они больше радуются?

К а л л и к л. Пожалуй.

С о к р а т. Значит, огорчаются и радуются неразумные и разумные, трусливые и мужественные примерно одинаково, по твоим словам, и трусливые — даже больше, чем мужественные?

К а л л и к л. Согласен. **c**

С о к р а т. Но при этом разумные и мужественные хороши, а трусливые и неразумные — плохи?

К а л л и к л. Да.

С о к р а т. Стало быть, и хорошие, и плохие радуются и огорчаются примерно одинаково?

К а л л и к л. Согласен.

С о к р а т. Тогда не одинаково ли примерно хороши и плохи хорошие и плохие? Или даже плохие более хороши?

К а л л и к л. Клянусь Зевсом, я тебя не понимаю. **d**

С о к р а т. Не понимаешь, что хорошие, по твоим же словам, зовутся хорошими в силу присущего им блага, а плохие — плохими в силу присущего им зла и что удовольствия — это благо, а страдания — зло?

К а л л и к л. Нет, это я понимаю.

Сократ. Значит, в тех, кто радуется, есть благо — удовольствие, — если они на самом деле радуются?

Калликл. Как же иначе!

Сократ. И значит, раз в них есть благо, они хороши, те, кто радуется?

Калликл. Да.

Сократ. Пойдем далее. В тех, кто огорчается, нет ли зла — страданий?

Калликл. Есть. **e**

Сократ. Ты утверждаешь, что плохие плохи оттого, что им присуще зло. Или ты уже этого не утверждаешь?

Калликл. Нет, утверждаю.

Сократ. Значит, хорошие — это те, кто радуется, а плохие — кто огорчается?

Калликл. Совершенно верно.

Сократ. И кто больше — те более [хороши], кто меньше — менее, а кто одинаково — одинаково?

Калликл. Да.

Сократ. Ты, значит, утверждаешь, что разумные и неразумные, трусливые и мужественные радуются и огорчаются примерно одинаково или даже трусливые больше?

Калликл. Да, верно.

Сократ. Теперь сообрази вместе со мною, что следует из того, на чем мы согласились: ведь, как говорится, и **499**
дважды, и трижды прекрасно повторить прекрасное[51]. Мы утверждаем, что хороший — это разумный и мужественный. Так?

Калликл. Так.

Сократ. А что плохой — это неразумный и трусливый?

Калликл. Вот именно.

Сократ. А с другой стороны, хороший — это тот, кто радуется?

Калликл. Да.

Сократ. А плохой — кто огорчается?

Калликл. Непременно.

Сократ. И огорчаются, и радуются хороший и плохой одинаково, а может быть, плохой даже больше?

К а л л и к л. Да.

С о к р а т. Стало быть, плохой с хорошим оказываются одинаково плохи и одинаково хороши или плохой даже **b** лучше? Не такое ли получается следствие (вместе со всеми прежними, конечно), если утверждать, что удовольствия и благо — одно и то же? Неизбежно получается, Калликл, как по-твоему?

К а л л и к л. Я уже давно слушаю тебя, Сократ, и все поддакиваю, а сам думаю вот про что: если кто уступает тебе в чем-нибудь хотя бы только шутя, ты все равно радуешься, как мальчишка. Будто ты не знаешь, что и я, и любой другой прекрасно отличаем лучшие удовольствия от худших!

С о к р а т. Ай-ай-ай, Калликл, какой же ты коварный! **c** Водишь меня за нос, как мальчика: то говоришь одно, то совсем другое. Вот уж не думал сначала. что ты нарочно станешь меня обманывать, раз ты мне друг! Но я вижу, что ошибся, придется, верно, по старинной пословице, сделать веселое лицо и брать, что дают[52]. Сколько я понимаю, ты теперь утверждаешь, что бывают удовольствия хорошие, а бывают и плохие. Так?

К а л л и к л. Да. **d**

С о к р а т. Хорошие — это, наверное, полезные, а плохие — вредные?

К а л л и к л. Именно.

С о к р а т. А полезные — это те, что приносят какое-нибудь благо, плохие — те, что приносят зло?

К а л л и к л. Да.

С о к р а т. Ты имеешь в виду примерно те же удовольствия, какие мы недавно называли, говоря о телесных [радостях] от еды и питья, — что одни из них приносят телу здоровье, или силу, или иное доброе свойство и что эти удовольствия хороши, а противоположные им плохи?

К а л л и к л. Совершенно верно.

С о к р а т. Значит, и страдания точно так же — одни хо- **e** роши, другие скверны?

К а л л и к л. Как же иначе!

Сократ. И значит, полезные удовольствия и страдания нужно отыскивать, ловить?

Калликл. Конечно.

Сократ. А скверные не нужно?

Калликл. Ясно, что нет.

Сократ. Верно, потому что все должно делаться ради блага, как мы рассудили, если ты помнишь, — я и Пол. Не присоединишься ли и ты к нашему суждению, что у всех действий цель одна — благо и что все прочее должно делаться ради блага, но не благо — ради чего-то иного? По- **500**
даешь ли и ты свой голос вместе с нашими двумя?

Калликл. Подаю.

Сократ. Стало быть, благу следует подчинить все остальное, в том числе и удовольствия, но никак не благо — удовольствиям.

Калликл. Конечно.

Сократ. А всякому ли человеку по силам выбрать, какие из удовольствий хороши и какие плохи, или тут потребен в каждом случае сведущий человек?

Калликл. Без этого не обойтись.

Сократ. Давай еще припомним кое-что из того, что я говорил Полу и Горгию. А говорил я, если ты не забыл, **b**
что бывают занятия, которые обращены только на удовольствия, и ни на что иное, и лучшего от худшего не различают, и другие занятия, ведающие, что такое благо и что зло. Среди тех, что направлены на удовольствия, я поместил поварское дело — простую сноровку, а не искусство, а среди тех, что на благо — искусство врачевания.

Заклинаю тебя богом дружбы[53], Калликл, не думай, что ты непременно должен надо мною подшучивать, не отвечай что придется вопреки собственному убеждению и мои сло- **c**
ва, пожалуйста, не принимай в шутку. Ведь ты видишь, беседа у нас идет о том, над чем и недалекий человек серьезно бы призадумался: 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?

И пожалуй, всего лучше начать так же, как раньше, — **d**
с различия между ними, а установив различие и придя к согласию, что это действительно два разных образа жизни, рассмотреть, в чем именно они отличаются один от другого и какой из двух следует предпочесть. Но пожалуй, ты еще не совсем меня понимаешь.

Калликл. Совсем не понимаю!

Сократ. Сейчас скажу яснее. Как мы с тобою согласились, существует благо и существует удовольствие, и благо — не то, что удовольствие, и приобретается каждое из двух особыми заботами и трудами, и гнаться за удовольствием — одно занятие, а за благом — другое... но сперва подтверди, согласились мы с тобой или нет. Подтверждаешь? **e**

Калликл. Да.

Сократ. А то, что я говорил им обоим, — признайся, прав я был тогда, как тебе показалось? Говорил же я примерно так, что приготовление пищи считаю не искусством, **501**
а сноровкой в отличие от врачевания, ибо врачевание постигло и природу того, что оно лечит, и причину собственных действий и может дать отчет в каждом своем шаге. А приготовление пищи, которое целиком направлено на удовольствие и ему одному служит, устремляется к своей цели вообще безо всякого искусства, безрассудно и безотчетно, не изучив ни природы удовольствия, ни причины, не делая, можно сказать, никаких различий, но просто-напросто благодаря долгому опыту храня память о том, что случается обычно, — так только и доставляет оно удовольствия.

Прежде всего подумай, достаточно ли это убедительно, **b**
на твой взгляд, и не кажется ли тебе, что подобные занятия могут быть направлены и на душу и что одни из них — искусства и пекутся о высшем для души благе, а другие этим благом пренебрегают и, как и там, целиком обращены на услаждение души, вопросом же, какие из удоволь-

ствий лучше, какие хуже, не задаются, и нет у них иной цели, кроме как доставлять радость, лучшими ли средствами или худшими — все равно. Мне, Калликл, кажется, что такие занятия существуют, и я зову их угодничеством перед телом или перед душою, или перед чем-то еще, раз человек служит одному удовольствию, совсем не различая меж лучшим и худшим. Присоединишься ли ты к нашему мнению или будешь возражать? **c**

К а л л и к л. Нет, не буду, и соглашаюсь, чтобы твое рассуждение подвинулось вперед и чтобы угодить нашему Горгию.

С о к р а т. Это верно лишь для одной души, а для двух и для многих — нет? **d**

К а л л и к л. Нет, и для двух, и для многих — тоже.

С о к р а т. Значит, возможно угождать и многим душам сразу, не заботясь о том, что для них всего лучше?

К а л л и к л. Думаю, что да.

С о к р а т. Так можешь ли ты назвать занятия, которые на это обращены? Или, если хочешь, я буду спрашивать, а ты, когда решишь, что я называю верно, подтвердишь, когда неверно — ответишь «нет». Сперва давай рассмотрим игру на флейте[54]. Не кажется ли тебе, Калликл, что она как раз из числа таких занятий: ищет только нашего удовольствия, а больше ни о чем не заботится? **e**

К а л л и к л. Да, кажется.

С о к р а т. Стало быть, и все прочие занятия в том же роде — например, игра на кифаре во время состязаний?

К а л л и к л. Да.

С о к р а т. А что скажешь про обучение хоров и сочинение дифирамбов? Ты не находишь, что и здесь то же самое? Может быть, по-твоему, Кинесий, сын Мелета[55], старается **502** сочинить что-нибудь такое, от чего слушатели стали бы лучше, или он думает только о том, что понравится толпе, собравшейся в театре?

К а л л и к л. Ясное дело, Сократ, что так оно и есть, по крайней мере — с Кинесием.

Сократ. А отец его, Мелет? Разве тебе казалось, что он поет под кифару ради высшего блага? Впрочем, сказать по правде, — и не ради высшего удовольствия тоже: его пение только терзало слух зрителям. Взгляни, однако, не кажется ли тебе, что вообще пение под кифару и сочинение дифирамбов придуманы ради удовольствия?

Калликл. Да, верно. **b**

Сократ. А это почтенное и дивное занятие, сочинение трагедий, — оно о чем старается? К тому ли направлены все его старания и усилия, чтобы угождать зрителям, — как тебе кажется? — или же еще и к тому, чтобы с ними спорить, и если что зрителям и приятно, и угодно, но вредно, — этого не говорить, а если что тягостно, но полезно, — это и возглашать, и воспевать, не глядя, рады они или нет? Какое же из двух свойств обнаруживает, по-твоему, занятие трагического поэта?

Калликл. Ясное дело, Сократ, что больше оно гонится **c** за удовольствием — за благоволением зрителей.

Сократ. Но как раз подобные занятия, Калликл, мы только что назвали угодничеством.

Калликл. Совершенно верно.

Сократ. Теперь скажи, если отнять у поэзии в целом напев, ритм и размер, останется ли что, кроме слов?

Калликл. Ровно ничего.

Сократ. И слова эти, очевидно, обращены к большой толпе, к народу?

Калликл. Да.

Сократ. Выходит, что поэзия — своего рода ораторство?

Калликл. Выходит, что так. **d**

Сократ. И к тому ж красноречивое ораторство. Или, по-твоему, поэты в театрах не блещут красноречием?

Калликл. Ты прав.

Сократ. Ну вот, стало быть, мы обнаружили особый вид красноречия — для народа, который состоит из людей всякого разбора: из детей [и взрослых], женщин и мужчин,

рабов и свободных[56]. Особенно восхищаться мы этим красноречием не можем, потому что сами называем его льстивым угодничеством.

Калликл. Совершенно верно.

Сократ. Хорошо. А красноречие для народа — в Афинах и в других городах, — который состоит из свободных мужчин, — как о нем будем судить? Кажется ли тебе, что ораторы постоянно держат в уме высшее благо и стремятся, чтобы граждане, внимая их речам, сделались как можно лучше, или же и они гонятся за благоволением сограждан, и ради собственной выгоды пренебрегают общей, обращаясь с народом как с ребенком — только бы ему угодить! — и вовсе не задумываясь, станет ли он из-за этого лучше или хуже? **e**

Калликл. Это вопрос не простой, не такой, как прежние. Есть ораторы, речи которых полны заботы о народе, а есть и такие, как ты говоришь. **503**

Сократ. Достаточно и того! Если и красноречие двойственно, то одна его часть должна быть самою угодливостью, постыдным заискиванием перед народом, а другая — прекрасным попечением о душах сограждан, — чтобы они стали как можно лучше, — бесстрашной защитой самого лучшего, нравится это слушателям или не нравится. Но ведь такого красноречия ты никогда и не видел! Если же, напротив, ты можешь назвать подобного человека среди ораторов, скорее говори, чтобы и мне знать, кто это такой. **b**

Калликл. Но, клянусь Зевсом, среди нынешних ораторов я не могу назвать никого.

Сократ. Ну, что ж, а среди старинных можешь? Такого, чьи речи заставили афинян сделаться лучше, чем в прежние времена, когда этот оратор еще не выступал перед ними? Я, например, не знаю, о ком ты говоришь.

Калликл. Не знаешь? Ты не слыхал ни про Фемистокла, что он был замечательный человек, ни про Кимона, ни про Мильтиада, ни даже про Перикла[57], хотя уж он-то умер совсем недавно и ты слышал его собственными **c**

ушами?

Сократ. Верно, Калликл, но только тогда, ежели верны прежние твои утверждения об истинной добродетели, что она состоит в исполнении желаний, собственных и чужих. А если неверны, если, как мы вынуждены были согласиться после, потворствовать надо лишь тем из желаний, которые, исполнившись, делают человека лучше, а которые хуже, тем не надо, и это — особое искусство, я не нахожу, можно ли утверждать, что хоть один из четверых отвечает нашим условиям. **d**

Калликл. Поищи хорошенько — найдешь.

Сократ. Давай вот так же, не торопясь, разберем, соответствовал ли кто из них этим условиям. Речи достойного человека всегда направлены к высшему благу, он никогда не станет говорить наобум, но всегда держит в уме какой-то образец[58], как и все остальные мастера: стремясь выполнить свое дело, каждый из них выбирает нужные снасти не кое-как, но чтобы вещь, над которою они трудятся, приобрела определенный вид. Взгляни, если хочешь, на живописцев, на строителей, на корабельных мастеров, на любого из прочих мастеров, кого ни выберешь: в каком порядке располагает каждый все части своей работы, подгоняя **504** и прилаживая одну к другой, пока не возникнет целое — стройное и слаженное! Подобно остальным мастерам и те, о которых мы говорили недавно, те, что заботятся о человеческом теле, — учители гимнастики и врачи — как бы налаживают тело и приводят его в порядок. Признаем мы, что это так или нет? **e**

Калликл. Пусть будет так.

Сократ. Стало быть, слаженность и порядок делают дом пригодным, а неслаженность — непригодным?

Калликл. Да.

Сократ. И судно — тоже?

Калликл. Да. **b**

Сократ. И то же самое мы скажем про наше тело?

Калликл. Конечно.

Сократ. А про душу? Неслаженность делает ее пригодной и здравой или же некая слаженность и порядок?

Калликл. После всего, в чем мы согласились раньше, необходимо согласиться и в этом.

Сократ. Как же они зовутся, эти телесные свойства, которые возникают из порядка и слаженности?

Калликл. Вероятно, ты имеешь в виду здоровье и силу?

Сократ. Верно. А то, что в душе возникает из порядка **c** и слаженности? Постарайся догадаться и дать этому название.

Калликл. А почему ты сам не скажешь, Сократ?

Сократ. Что ж, если тебе больше так нравится, буду говорить я. Ты же подтверждай мои слова, если сочтешь их правильными, а если нет — опровергай и стой твердо. Мне кажется, что имя телесному порядку «здравость» и что из него возникает в теле здоровье и все прочие добрые качества. Так или нет?

Калликл. Так.

Сократ. А порядок и слаженность в душе надо на- **d** зывать «законностью» и «законом», через них становятся люди почтительны к законам и порядочны, а это и есть справедливость и воздержность. Верно или нет?

Калликл. Верно.

Сократ. Стало быть, вот что будет стоять перед глазами у того оратора, искусного и честного: какие бы речи он ни произносил, воздействуя на души, какие бы поступки ни совершал и что бы он ни дарил, что бы ни отнимал — и даря, и отнимая, он постоянно будет озабочен тем, как **e** поселить в душах сограждан справедливость и прогнать несправедливость, поселить воздержность, изгнать распущенность и вообще поселить все достоинства, а все пороки удалить. Согласен пли нет?

Калликл. Согласен.

Сократ. И что пользы, Калликл, для больного и негодного тела в обильной и вкусной пище, в питье и прочем тому подобном, если лучше ему от этого не станет нисколь-

ко, а скорее, по справедливому рассуждению, станет хуже? Так?

Калликл. Пусть будет так. **505**

Сократ. В самом деле, я не думаю, чтобы такому человеку стоило жить: раз тело его негодно для жизни, значит, и сама жизнь неизбежно будет негодной. Или, может, не так?

Калликл. Так.

Сократ. Вот и утолять свои желания врачи разрешают, как правило, только здоровому: есть вволю, когда проголодаешься, или пить, когда почувствуешь жажду, а больному, как говорится, на всякое желание — запрет. Согласен ты со мной?

Калликл. Да.

Сократ. А для души, мой любезнейший, не то же ли **b** самое правило? Пока она испорчена — неразумна, необузданна, несправедлива, нечестива, — нужно удерживать ее от желаний и не разрешать ничего, кроме того, что сделает ее лучше. Да или нет?

Калликл. Да.

Сократ. Потому что так будет лучше для нее самой?

Калликл. Конечно.

Сократ. А удерживать от того, что она желает, не значит ли обуздывать ее и карать?

Калликл. Да, значит.

Сократ. Стало быть, обуздание для души лучше необузданности — вопреки тому, что ты недавно утверждал?

Калликл. Я тебя не понимаю, Сократ. Спроси кого- **c** нибудь другого.

Сократ. Что это за человек: не терпит помощи и услуг и не согласен подчиняться тому, о чем идет у нас разговор, — обузданию и каре!

Калликл. Что бы ты ни говорил, мне это совершенно безразлично, я отвечал тебе только в угоду Горгию.

Сократ. Будь по-твоему. Но что же будем делать? Так и оборвем беседу на середине?

К а л л и к л. Решай сам. **d**

С о к р а т. Даже сказки и те, говорят, нельзя бросать посредине: надо обязательно посадить им голову на плечи, чтоб они не скитались безголовыми. Отвечай, стало быть, до конца, чтобы и наше рассуждение не осталось без головы.

К а л л и к л. Никак от тебя не отвяжешься, Сократ! Послушай-ка меня — оставим этот разговор или толкуй еще с кем-нибудь.

С о к р а т. Ну, что ж, кто еще желает — только чтобы нам не бросать беседу незаконченной?

К а л л и к л. А сам ты не мог бы ее продолжить, либо ведя речь один, либо отвечая на свои же вопросы?

С о к р а т. Чтобы со мною вышло, как у Эпихарма[59]: **e** раньше двое говорили, — я и один справлюсь? Но кажется, иного выхода нет. Так и поступим. И думаю, все мы наперебой должны стараться понять, что в наших рассуждениях правда и что ложь: выяснить это будет благом для всех.

Сейчас я расскажу, как, на мой взгляд, обстоит дело, и **506** если кто из вас решит, что я соглашаюсь сам с собою вопреки истине, пусть остановит меня и возражает. Ведь в точности я и сам еще не знаю того, о чем говорю, я только ищу вместе с вами, и если кто, споря со мною, найдет верный довод, я первый с ним соглашусь. Но говорить я буду лишь в том случае, если вы считаете нужным довести наше рассуждение до конца. Если же не хотите, давайте оставим его и разойдемся. **b**

Г о р г и й. Нет, Сократ, я думаю, что расходиться нам еще никак нельзя, пока ты не завершил рассуждение. Мне кажется, что и остальные того же мнения. Что до меня, так я очень хочу услышать, как ты сам закончишь начатое.

С о к р а т. У меня, Горгий, тоже есть одно желание: я бы очень охотно продолжил наш разговор с Калликлом до тех пор, пока не вложил бы ему в уста слова Амфиона вместо речей Зета [60]. Но раз ты, Калликл, не склонен довести рассуждение до конца вместе со мною, так хотя бы слу-

шай внимательно и возражай в том случае, если решишь, что я говорю неправильно. И если ты меня опровергнешь, **c** я не стану на тебя сердиться, как ты на меня, наоборот — запишу тебя первым своим благодетелем[61].

Калликл. Нет, говори сам, мой любезный, и сам заканчивай.

Общефилософские выводы

Сократ. Тогда слушай, я повторю с начала. Удовольствие и благо — одно и то же? — Нет, не одно и то же, как мы согласились с Калликлом. — Надо ли стремиться к удовольствию ради блага или к благу ради удовольствия? — К удовольствию ради блага. — Удовольствие — это то, что, **d** появляясь, дает нам радость, а благо — то, что своим присутствием делает нас хорошими?— Совершенно верно.— Но хорошими становимся и мы, и все прочее, что бывает хорошим, через появление некоего достоинства? — По-моему, это непременное условие, Калликл. — Но достоинство каждой вещи, будь то утварь, тело, душа или любое живое существо, возникает во всей своей красе не случайно, но через слаженность, через правила того искусства, которое ей при- **e** суще. Не так ли? — По-моему, так. — Значит, достоинство каждой вещи — это слаженность и упорядоченность? — Я бы сказал, что да. — Значит, это какой-то порядок, присущий каждой вещи и для каждой вещи особый, делает каждую вещь хорошей? — Думаю, что так. — Значит, и душа, в которой есть порядок, лучше беспорядочной? — Непременно. — Но душа, в которой есть порядок, — это умеренная душа? — Иначе быть не может. — А умеренная — это воздержная? — Несомненно. — Значит, воздержную душу надо счи- **507** тать хорошей. Я ничего иного прибавить не могу, друг Калликл. Ты же, если можешь, прибавь.

Каллик л. Говори дальше, мой любезный.

Сократ. Вот я и говорю, что если воздержная душа — это хорошая, тогда та, что наделена противоположным свойством, будет дурной. Я говорю о душе неразумной и невоздержной. — Совершенно верно. — А воздержный **b** человек будет обходиться, как до́лжно, и с богами, и с

людьми: ведь поступая не так, как до́лжно, он окажется уже невоздержным. — Да, непременно так. —- Но, конечно, обходиться, как до́лжно, с людьми — значит соблюдать справедливость, а с богами — благочестие. А кто соблюдает справедливость и благочестие, тот непременно справедлив и благочестив. — Да. — И непременно мужествен вдобавок. Воздержный человек не станет ни гнаться за тем, что не до́лжно, ни уклоняться от того, что до́лжно, наоборот, и что-то преследуя, и от чего-то уклоняясь, он исполнит свой долг, коснется ли дело людей или вещей, удовольствий или огорчений, а если долг велит терпеть, будет стойко терпеть. Стало быть, Калликл, воздержный человек — справедливый, мужественный и благочестивый, как мы с тобою выяснили, — непременно будет безупречно хорошим, а хороший всегда поступает хорошо и достойно, и, поступая так, он блажен и счастлив, меж тем как дурной, поступая скверно, несчастлив. Он-то и составит противоположность воздержному, — тот самый разнузданный, которого ты восхвалял. **c**

Вот как я полагаю, и, по-моему, это верно. А если верно, тогда тот, кто желает быть счастливым, пусть приучает себя к воздержности, пусть стремится к ней, а от разнузданности каждому из нас надо бежать со всех ног, и больше всего надо стараться, чтобы вообще не было надобности терпеть наказания, если же все-таки надобно — нам ли самим или кому из наших близких, будь то частное лицо или целый город, — следует принять возмездие и кару: иначе виновному не бывать счастливым. **d**

Такою мне представляется цель, которую надо видеть перед собой в течение всей жизни, и ради нее не щадить сил — ни своих, ни своего города, — чтобы справедливость и воздержность стали спутницами каждого, кто ищет счастья; да, так надо поступать, а не давать волю необузданным желаниям, не торопиться их утолять, потому что это нескончаемое зло, это значит вести жизнь разбойника. Подобный человек не может быть мил ни другим людям, ни богу, потому что он не способен к общению, а если нет обще- **e**

ния, нет и дружбы. Мудрецы[62] учат, Калликл, что небо и **508**
землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержность, справедливость, по этой причине они и зовут нашу Вселенную «порядком» [«космосом»], а не «беспорядком», друг мой, и не «бесчинством». Ты же, мне кажется, этого в расчет нисколько не принимаешь, несмотря на всю свою мудрость, ты не замечаешь, как много значит и меж богов, и меж людей равенство, — я имею в виду геометрическое равенство [63], — и думаешь, будто надо стремиться к превосходству над остальными. Это оттого, что ты пренебрегаешь геометрией.

Как бы там ни было, нужно либо опровергнуть этот **b**
наш довод, показав, что не справедливостью и не воздержностью счастлив счастливый и не своей испорченностью несчастлив несчастный, либо, если наш довод верен, рассмотреть, каковы его следствия. Следует же из него, Калликл, все прежнее, о чем ты спрашивал, не шутки ли я шучу, когда утверждаю, что надо выступать с обвинением и против самого себя, и против сына, и против друга, если совершена несправедливость, и что в этом случае полезно обращаться за помощью к красноречию. Истиной оказывается и то, в чем Пол, по твоему мнению, согласился со мною из ложного стыда, — что чинить несправедливость хуже, чем терпеть, и насколько хуже, настолько же безобразнее [постыднее]. И если кто решил овладеть красноречием по- **c**
настоящему, он должен быть человеком справедливым и сведущим в делах справедливости, — в этом со мною согласился Горгий, и, как считает Пол, тоже из ложного стыда.

Раз это так, давай поглядим, чем, собственно, ты меня коришь — правильно или нет, будто я не могу помочь ни себе самому, ни кому бы то ни было из друзей или близких, не могу спасти никого даже в случае самой крайней опасности, но, словно лишенный прав, отдан на произвол **d**
любому встречному — пожелает ли он отхлестать меня, если вспомнить крепкое твое выражение, по щекам, пожелает ли отнять имущество, или изгнать из города, или, наконец, даже убить. Нет ничего позорнее такого положения — вот

твое слово. А какое мое, слыхали уже не раз, но я повторю снова — это нисколько не помешает.

Я не согласен, Калликл, что самое позорное на свете — **e**
несправедливо терпеть пощечины, или попасть в руки мучителей, или оказаться обворованным; нет, бить и мучить меня вопреки справедливости или красть мое имущество — вот что и позорнее, и хуже; грабить, продавать в рабство, вламываться в мой дом, словом, чинить любую несправедливость против меня или моего имущества — и позорнее, и хуже для того, кто ее чинит, чем для меня, потерпевшего.

Что дело обстоит именно так, как я утверждаю, уже выяснилось в ходе нашей беседы и скреплено — хотя это **509**
и прозвучит, пожалуй, чересчур резко, — железными, несокрушимыми доводами. Во всяком случае до сих пор они казались вполне надежными, и пока ты их не опровергнул — ты или кто другой, еще более пылкий, — любой, кто выскажет суждение, отличное от моего, не может быть прав. Что до меня, я все время твержу одно: как обстоит дело в точности, мне неизвестно, но до сих пор, как вот и нынче, я ни разу не встретил человека, который был бы в состоянии высказаться по-иному, не попав при этом впросак.

Вот почему я полагаю, что я прав. Но если несправед- **b**
ливость — величайшее зло для того, кто ее чинит, и если существует зло еще большее — остаться безнаказанным, совершивши несправедливость, — в чем же тогда состоит помощь, которую должен оказать себе человек, чтобы на самом деле не попасть впросак? Не в том ли, чтобы отвратить от себя самую страшную беду? И если ты не в силах оказать такую помощь ни себе, ни своим друзьям и близким, это, вне всякого сомнения, величайший позор; следом за ним идет бессилье против второго по размерам зла, потом — **c**
против третьего и так дальше. Каковы размеры зла, такова и слава, если можешь от него оборониться, таково и бесславие, если не можешь. Разве не так, Калликл?

К а л л и к л. Так.

С о к р а т. Стало быть, из двух [зол] большее, по нашему суждению, чинить несправедливость, а меньшее — терпеть. **d**

Что же нужно человеку для надежной защиты против обоих, так чтобы и не чинить несправедливость, и не терпеть ее? Сила ему нужна или добрая воля? Я спрашиваю: если человек не желает подвергаться несправедливости, этого достаточно, или же нужна сила, чтобы избегнуть несправедливости?

Калликл. Ясно, что нужна сила.

Сократ. А как насчет того, кто чинит несправедливость? Если человек не захочет чинить несправедливость, он и в самом деле не станет, или же и для этого потребны **e**
какая-то сила и искусство, которому надо выучиться и в нем усовершенствоваться, а иначе несправедливых поступков не минуешь? Ответь мне, пожалуйста, Калликл, верно или нет, на твой взгляд, согласились раньше мы с Полом, когда вынуждены были признать, что никто не чинит несправедливости по доброй воле, но всякий, поступающий несправедливо, несправедлив поневоле?

Калликл. Пусть будет так, Сократ, лишь бы ты довел до конца свое рассуждение.

Сократ. Значит, по-видимому, и для этого нужны ка- **510**
кая-то сила и искусство — для того чтобы воздерживаться от несправедливости.

Калликл. Да.

Сократ. Что же это за искусство, которым надо овладеть, чтобы не испытывать ее вообще или, на худой конец, в наименьшей степени? Посмотри, разделишь ли ты мое мнение. А мое мнение вот какое: нужно либо самому стоять у власти в городе или даже сделаться тираном, либо быть сторонником существующего в государстве порядка.

Калликл. Видишь, Сократ, я всегда готов одобрить твои слова, если только ты говоришь дело! То, что ты сей- **b**
час сказал, по-моему, совершенно правильно.

Сократ. Тогда смотри, не одобришь ли и того, что я хочу сказать дальше. Мне кажется, что самая тесная дружба, как о том судят древние мудрецы, бывает у сходных меж собою людей[64]. Тебе тоже так кажется?

Калликл. Да.

Сократ. Теперь допустим, что власть находится в руках тирана, свирепого и невежественного, а в том же городе живет человек намного лучше, — тиран, конечно, станет его **c** бояться и никогда не сможет искренне с ним подружиться?

Калликл. Конечно.

Сократ. И так же точно — с человеком, который намного хуже его. Такого человека тиран будет презирать и никогда не станет искать его дружбы.

Калликл. И это правда.

Сократ. Остается лишь один друг, которым тиран будет дорожить, — одинакового с ним нрава и одинаковых вкусов, а потому и с полной охотою подчиняющийся своему властителю. Он будет большою силой в том городе, **d** его никто не обидит безнаказанно. Не так ли?

Калликл. Так.

Сократ. И если бы кто из молодых в том же городе задался мыслью: «Каким образом мне войти в силу, чтобы ни от кого не терпеть обиды?» — ему, по-видимому, надо следовать тою же дорогой: с молодых лет приучаться разделять все радости и печали государя, чтобы по возможности больше ему уподобиться. Не так ли?

Калликл. Так.

Сократ. Он-то, значит, и достигнет своего — будет **e** недосягаем для несправедливости и, как это у вас зовется, станет большою силой в городе.

Калликл. Несомненно.

Сократ. Но будет ли он свободен и от несправедливых поступков? Или об этом и думать нечего, раз он уподобится властителю, который сам несправедлив, и станет большою силою подле него? Да, все его старания — я совершенно уверен — будут направлены на то, чтобы оказаться способным причинить как можно больше несправедливости людям и, чиня несправедливость, уходить от наказания. Разве не так?

Калликл. Пожалуй.

Сократ. Значит, его постигнет величайшее зло — он **511**

развратится душою, подражая своему господину и войдя в силу.

Калликл. Не пойму я, Сократ, как это ты ухитряешься вывернуть наизнанку любой довод! Разве тебе неизвестно, что этот человек, который подражает тирану, лишит и жизни, и имущества того, кто не подражает — стоит ему только захотеть?

Сократ. Известно, дорогой мой Калликл, ведь я не **b** глухой и слышу это часто не только от тебя, но и от Пола и чуть ли не от каждого из афинян. Но и ты меня послушай: лишить-то он лишит, если захочет, однако ж негодяй останется негодяем, а его жертва — человеком достойным.

Калликл. Так разве это не возмутительно?

Сократ. Нет, по крайней мере для здравого ума, как показывает наше рассуждение. Или ты считаешь, что прежде всего надо заботиться о том, как бы прожить подольше и совершенствоваться в тех искусствах, которые всегда вызволят нас из опасности, например, как ты мне **c** советуешь, в красноречии, спасающем человека в судах?

Калликл. И, клянусь Зевсом, это правильный совет!

Сократ. Скажи, мой любезный, а умение плавать — тоже дело важное, как по-твоему?

Калликл. По-моему, нет, клянусь Зевсом!

Сократ. Но ведь и оно спасает от смерти, когда попадаешь в такие обстоятельства, где потребно это уменье. А если оно кажется тебе слишком ничтожным, я назову **d** другое, более значительное — мастерство кормчего, которое спасает от величайших опасностей не только наши души, но и наши тела, и наше имущество, совсем как красноречие. А между тем оно непритязательно и скромно, не важничает так, словно совершает что-то необычайное, но, сослуживши нам ту же самую службу, что судебное красноречие, например, доставив нас целыми и невредимыми с Эгины[65] сюда, зарабатывает на этом, если не ошибаюсь, всего два обола, а если едешь очень издалека — из Египта или из Понта, за **e** великое это благодеяние, сохранивши в целости, как я уже сказал, и хозяина, и его детей, и добро, и женщин, берет от

силы две драхмы[66], когда судно причалит в гавани; а тот, кто владеет этим мастерством и кто исполнил все дело, сходит на сушу и скромно прогуливается по берегу, подле своего корабля. Вероятно, кормчий способен рассудить, что неизвестно, кому из спутников, которым он не дал погибнуть в волнах, принес он пользу, а кому вред. Ведь он зна- **512**
ет, что высадил их на берег совершенно такими же, какими принял на борт, — ничуть не лучше ни телом ни душою, — и потому говорит себе: нет, если кто, страдая тяжелыми и неисцелимыми телесными недугами, не потонул, так это его несчастье, что он не умер, и никакой пользы я ему не принес, но если кто скрывает множество неисцелимых недугов в душе, которая драгоценнее тела, то разве стоит ему жить, разве пойдет ему на пользу спасение от морской пучины, от **b**
суда или от любой иной напасти — ведь негодяю лучше не жить, потому что жизнь его непременно будет и скверной, и несчастной.

Вот почему кормчий обычно не важничает и не бахвалится, хоть и спасает нас от смерти, и строитель военных машин — тоже, а между тем, мой почтенный, он не уступит не только кормчему, но и никому иному на свете, даже полководцу: целые города спасает он от гибели в иных случаях. Ты, конечно, не поставишь его в один ряд с судебным оратором? Если бы, однако, он захотел, по вашему примеру, Калликл, произнести похвальное слово своему занятию, то **c**
засыпал бы вас словами, призывая сделаться строителями машин, утверждая, что это необходимо и что всякое другое занятие ничего не стоит: доводов ему хватит. И тем не менее ты презираешь его и его искусство, «строитель машин» для тебя что-то вроде позорной клички, ты не захочешь отдать свою дочь за его сына и сам не возьмешь его дочь.

Но на каком же основании хвалишь ты собственное дело и по какому праву презираешь строителя машин и остальных, о ком я только что упоминал? Да, знаю, ты, верно, **d**
скажешь, что ты лучше их и произошел от лучших родителей. Но если «лучшее» — не то, что понимаю под ним я, если добродетель — в том, чтобы спасать себя и свое иму-

щество, каков бы ты ни был сам, тогда смешно хулить и строителя машин, и врача, и все прочие искусства, созданные для спасения нашей жизни и нашего добра.

Но посмотри внимательно, мой милый, может быть, благородство и добро все же не в том, чтобы спасать и **e**
спасаться? Человеку истинно мужественному такие заботы не к лицу, не надо ему думать, как бы прожить подольше, не надо цепляться за жизнь, но, положившись в этом на божество и поверив женщинам, что от своей судьбы никому не уйти[67], надо искать способ провести дни и годы, которые ему предстоят, самым достойным образом; пусть решит, следует ли приноровляться к государственному строю своего города, и если да, то ты, Калликл, должен **513**
сделаться очень похож на афинский народ, чтобы приобрести его благосклонность и большую силу в городе. Только разочти, любезный, будет ли нам от этого прок, и тебе и мне, и не случится ли с нами того же, что бывает, как говорят, с фессалийскими ведьмами[68], когда они сводят луну с неба: захват этой власти в городе может стоить нам самого дорогого на свете.

Если же ты полагаешь, что хоть кто-нибудь в целом мире может выучить тебя искусству, которое даст тебе боль- **b**
шую силу в городе, меж тем как ты отличен от всего общества, его правил и порядков, — в лучшую ли сторону или в худшую, все равно, — ты, по-моему, заблуждаешься, Калликл. Да, потому что не подражать надо, а уродиться таким же, как они, если хочешь достигнуть подлинной дружбы с афинянами, — впрочем и с сыном Пирилампа[69] тоже, клянусь Зевсом. Вот если кто сделает тебя точь-в-точь таким же, как они, тот и исполнит твое желание — выведет тебя в государственные мужи и в ораторы. Ведь каждый **c**
радуется, когда слышит речи себе по нраву, а когда не по нраву — сердится. Или, может быть, ты хотел бы возразить, приятель? Что же именно, Калликл?

К а л л и к л. Не знаю, чем это объяснить, Сократ, но мне кажется, что ты прав. Впрочем, я — как все люди: до конца ты меня не убедил.

Сократ. Это любовь к демосу, Калликл, засела у тебя в душе и борется со мною, но если мы разберем то же самое еще несколько раз и вдобавок более основательно, ты убе- d
дишься до конца. А пока вспомни, что мы различали два вида занятий, обращенных как на тело, так и на душу: одни служат удовольствию, другие — высшему благу, которое отнюдь не уступчиво, напротив — упорно отстаивает свое. Так мы как будто определяли?

Калликл. Да, так.

Сократ. И те, которые служат удовольствию, не что иное, как низкое угодничество. Верно?

Калликл. Пусть будет так, если хочешь. e

Сократ. А другие направлены на то, чтобы предмет их заботы, будь то тело или душа, сделался как можно лучше?

Калликл. Да.

Сократ. А если мы проявляем заботу о своем городе и согражданах, не должны ли мы стремиться к тому же — чтобы сделать сограждан как можно лучше? Ведь без этого, как мы установили раньше, любая иная услуга окажется не впрок, если образ мыслей тех, кому предстоит разбога- 514
теть, или встать у власти, или вообще войти в силу, не будет честным и достойным. Согласен ты со мною?

Калликл. Конечно, если это тебе приятно.

Сократ. Теперь допустим, Калликл, что мы решили принять участие в общественных, государственных делах и приглашаем друг друга заняться строительством оборонительных стен, корабельных верфей, храмов — одним словом, чего-то очень большого, — не надо ли нам испытать b
себя, выяснив прежде всего, знаем ли мы строительное искусство, и если знаем, то от кого выучились? Надо или нет?

Калликл. Разумеется.

Сократ. А во-вторых, случалось ли нам когда-нибудь строить частным образом, для кого-то из друзей или для себя, и удались нам эти постройки или не удались? И если б мы обнаружили, что учители у нас были знаменитые и c
хорошие и что мы много и удачно строили сперва вместе с ними, а потом и одни, без них, лишь тогда было бы оправ-

данным и разумным приступать к общественному делу. А если бы мы не могли ни назвать учителя, ни показать своих построек, или же, наоборот, показали бы много построек, и все никуда не годные, — было бы безумием браться за общественное дело и призывать к этому друг друга. Как мы рассудим — прав я или нет?

К а л л и к л. Совершенно прав. **d**

С о к р а т. И так же во всех прочих случаях, например, если бы мы захотели пойти на государственную службу и призывали друг друга заняться врачебным делом. Прежде чем решить, что мы для этого годны, мы, конечно, испытали бы один другого, ты — меня, а я — тебя. «Во имя богов, — спросил бы ты, — а у самого Сократа как здоровье? И случалось ли ему лечить и вылечивать других людей, рабов или свободных?» Вероятно, и я испытал бы тебя таким же самым образом. И если бы мы обнаружили, что никто **e** не сделался здоровее с нашею помощью, — никто из иноземцев и граждан, мужчин и женщин, — клянусь Зевсом, Калликл, положение оказалось бы поистине смехотворным: люди дошли бы до такого безрассудства, что, не испробовав свои силы частным образом (вначале не раз наудачу, а потом многократно с настоящим успехом), не утвердившись достаточно в своем искусстве, берясь за него подобно гончару, начинающему, как говорят, «учиться гончарному делу с бочонка» [70], — эти люди не только сами пытаются занять общественную должность, но и зовут других, таких же [невежд], как они сами! Разве это не безумие, как тебе кажется?

К а л л и к л. Мне кажется, что да. **515**

С о к р а т. А теперь, любезный мой, раз ты сам недавно принялся за государственные дела и раз стыдишь меня за то, что я к этим делам равнодушен, и зовешь последовать твоему примеру, не испытать ли нам друг друга? «Что, стал ли в прежние времена кто-нибудь из афинян лучше благодаря Калликлу? Есть ли хоть один человек, иноземец или афинский гражданин, раб или свободный, безразлично, который прежде был бы дурным — несправедливым, распу-

щенным и безрассудным, а Калликл превратил бы его в человека достойного?» Скажи мне, Калликл, если кто за- b
даст тебе такой вопрос, что ты ответишь? Кто стал лучше благодаря общению с тобою, кого ты назовешь? Отчего же ты молчишь — разве ты ничего не достиг в частной жизни, прежде чем взяться за общественное дело?

К а л л и к л. Ох, Сократ, какой же ты задиристый!

С о к р а т. Да не из задирчивости я тебя спрашиваю, а потому, что действительно хочу понять твой взгляд — каким образом, по-твоему, следует вести государственные дела у нас [в Афинах]. Была ли у тебя с самого начала какая- c
нибудь иная цель, или ты заботишься только об одном — чтобы мы, твои сограждане, стали как можно лучше? Разве мы уже не признали, и вдобавок не один раз, что именно этим должен заниматься государственный человек? Признали или нет? Отвечай! Ладно, я сам за тебя отвечу: да, признали. Но если в этом заключается служба, которою порядочный человек обязан своему городу, вспомни про тех мужей, что ты называл немного раньше, — про Перикла, Кимона, Мильтиада и Фемистокла, — и скажи, по-прежне- d
му ли ты считаешь их хорошими гражданами.

К а л л и к л. Да, по-прежнему.

С о к р а т. А раз хорошими, ясно, что каждый делал сограждан лучше, чем они были раньше. Так или нет?

К а л л и к л. Так.

С о к р а т. Стало быть, когда Перикл впервые выступал перед народом, афиняне были хуже, нежели в тот день, когда он выступал перед ними в последний раз?

К а л л и к л. Возможно.

С о к р а т. Нет, не «возможно», мой милый, а «непременно», как явствует из всего, в чем мы с тобою согласились, разумеется если он и вправду был хорошим гражданином.

К а л л и к л. Что ж с того? e

С о к р а т. Ничего. Но ответь мне, пожалуйста, еще вот на какой вопрос: как считается, афиняне благодаря Периклу стали лучше или же, наоборот, развратились по его вине? Я по крайней мере только и слышу, что Перикл,

впервые установив и введя жалованье, превратил афинян в лодырей, трусов, пустомель и корыстолюбцев [71].

Калликл. От кого ты это слышишь, Сократ? От молодцев с изуродованными ушами[72]!

Сократ. Но вот что я уже не от других слышу, а знаю точно, и ты тоже знаешь, — что сперва Перикл пользовался доброю славой и афиняне не присуждали его ни к какому позорному наказанию, пока сами были хуже, когда **516**
же заслугами Перикла сделались честны и благородны, — к концу его жизни, — то осудили его за воровство и чуть было смертного приговора не вынесли, считая его, видно, скверным гражданином.

Калликл. Ну, и что же? Признать по этой причине Перикла дурным?

Сократ. Ну, во всяком случае скотник, присматривающий за ослами, лошадьми или быками, оказался бы дурным при таких обстоятельствах, — если бы он принял животных смирными, и они не лягали бы его, и не бодались, и не кусались, а потом, под его присмотром, вдруг одичали. Или же тебе не кажется дурным скотник, — кто бы он ни был **b**
и за каким бы скотом ни ходил, — у которого смирные животные дичают? Да или нет?

Калликл. Да, да — только бы тебе угодить!

Сократ. Тогда угоди мне еще раз и скажи: человек — тоже одно из живых существ?

Калликл. Как же иначе!

Сократ. Стало быть, Перикл присматривал за людьми?

Калликл. Да.

Сократ. Что ж получается? Не следовало ли им, как мы с тобою только что установили, сделаться под его присмотром справедливее, если он действительно хорош и искусен в государственном управлении?

Калликл. Непременно. **c**

Сократ. Но справедливые смирны, как говорит Гомер[73]. А ты что скажешь? Так же, как Гомер?

Калликл. Да.

Сократ. Но у Перикла они одичали и вдобавок накинулись на него самого, чего он уже никак не ожидал.

Калликл. Ты хочешь, чтобы я согласился с тобою?

Сократ. Да, если находишь, что я прав.

Калликл. Будь по-твоему.

Сократ. А если одичали, значит, сделались несправедливее и хуже?

Калликл. Пусть будет так. **d**

Сократ. Выходит, стало быть, что Перикл не был искусен в государственном управлении.

Калликл. Да, не был, если верить тебе.

Сократ. Нет, клянусь Зевсом, и тебе тоже, раз ты не отказываешься от того, с чем раньше соглашался. А теперь поговорим о Кимоне[74]. Разве те, кого он выхаживал, не подвергли его остракизму, чтобы десять лет не слышать его голоса? И с Фемистоклом [75] поступили точно так же, приговорив его к изгнанию, верно? А Мильтиада[76], победителя при Марафоне, постановили сбросить в пропасть, и сбросили бы, если бы не вмешался притан. Будь они, однако ж, все четверо, людьми дельными и достойными, как ты утверждаешь, никогда бы с ними не случилось ничего подобного. Так не бывает, чтобы хорошие колесничии сперва не падали с колесницы, а потом, когда вы́ходят коней и сами станут опытнее, тогда бы вдруг начали падать. Не бывает так ни в управлении колесницей, ни в любом ином деле. Или ты другого мнения? **e**

Калликл. Нет.

Сократ. Значит, по-видимому, правильно мы говорили **517**
раньше, что не знаем ни одного человека в нашем городе, который оказался бы хорош и искусен в государственном управлении. А ты подтверждал, что в нынешние времена так оно и есть, но только не в минувшие, и выбрал для примера этих четверых. Выяснилось, однако ж, что они ничем не лучше нынешних и если были ораторами, то не владели ни истинным красноречием — в таком случае они не потерпели бы крушения, — ни даже льстивым.

Калликл. А все же, Сократ, нынешним до них дале- **b**

ко, никто из нынешних не способен на такие дела, какие совершил любой из тех четверых.

Сократ. Дорогой мой, если говорить о том, как они служили городу, я их тоже не хулю, напротив, мне кажется, они были расторопнее, чем нынешние служители, и лучше умели исполнить все желания нашего города. Но в том, чтобы не потакать желаниям, а давать им иное направление — когда убеждением, а когда и силой — таким образом, чтобы граждане становились лучше, — тут у прежних нет, можно сказать, ни малейшего преимущества. А в этом одном и **c** заключается долг хорошего гражданина! Что же до кораблей, оборонительных стен, судовых верфей и многого иного тому подобного, я с тобою согласен — прежние были ловчее нынешних.

Видишь ли, в течение всей нашей с тобою беседы происходит забавное недоразумение — мы все время топчемся на одном месте, оттого что не понимаем друг друга. Мне кажется, ты уже несколько раз согласился и признал, что **d** забота о душе, как и о теле, бывает двух родов. Одна — служанка, она может доставить телу пищу, если оно голодно, питье — если испытывает жажду, плащи, покрывала, обувь — если зябнет, и все остальное, какое бы желание ни возникло у нашего тела. (Я нарочно пользуюсь одними и теми же сравнениями, чтобы легче было меня понять.) А раз ты способен раздобыть эти вещи, раз ты трактирщик, **e** или купец, или ремесленник — пекарь, повар, ткач, сапожник, кожевник, — ничего удивительного, если сам ты, занимаясь своими делами, и другие, глядя на тебя, полагаете, будто ты как раз и ухаживаешь за телом. Так полагает любой, кому невдомек, что помимо всех этих занятий существуют еще гимнастическое и врачебное искусства, которые и составляют истинный уход за телом и которым принадлежит главенство над теми занятиями и право распоряжаться их плодами, потому что они одни знают, какие **518** из кушаний и напитков на пользу телу и какие во вред, а все остальные ничего в этом не смыслят. Вот почему прочие занятия мы считаем низменными, рабскими, недостойными

свободного человека, а врачебное и гимнастическое искусства по справедливости признаем владыками над ними.

Когда я говорю, что то же самое верно и для души, ты, как мне кажется, меня понимаешь и соглашаешься, словно бы убедившись, что я говорю дело, но спустя немного **b**
вдруг заявляешь, что были честные и достойные граждане в Афинах, а когда я спрашиваю, кто же они, и ты называешь людей весьма сведущих, по твоему мнению, в государственных делах, это, мне кажется, звучит так же, как если бы я спрашивал про гимнастику — кто из мастеров ухода за телом хорош или был хорош в прежние времена, — а ты бы, нисколько не шутя, отвечал: «Пекарь Теарион, Митек, тот, что написал книгу о сицилийской кухне, и трактирщик Сарамб[77], все — удивительные мастера ухаживать за телом: у одного дивный хлеб, у другого — приправы, у третьего — **c**
вино».

Пожалуй, ты рассердился бы, если бы я тебе на это сказал: «Милый мой, да ты совершенный невежда в гимнастике! Ты говоришь мне о прислужниках, которые исполняют наши желания, но понятия не имеют, какие из них прекрасны и благородны, и при случае раскормят людей до тучности и будут окружены за это похвалами, но в конце концов сгонят с костей и то мясо, что было на них сначала. А эти **d**
в свою очередь — тоже по невежеству — не тех примут за виновников своих недугов и истощения, кто их потчевал, а тех, кто случится рядом и подаст какой-нибудь совет, когда прежняя полнота, приобретенная в ущерб здоровью, долгое время спустя обернется болезнью; вот кого они будут и винить, и хулить, и даже расправятся с ними, если смогут, а тех, других, истинных виновников своих бедствий, будут прославлять».

Вот и теперь, Калликл, ты поступаешь в точности так **e**
же. Ты хвалишь людей, которые кормили афинян, доставляя им то, чего они желали. Говорят, будто они возвеличили наш город, а что из-за них он раздулся в гнойную
опухоль, этого не замечают. А между тем они, прежние, на- **519**
били город гаванями, верфями, стенами, податными взно-

сами и прочим вздором, забыв о воздержности и справедливости. И когда, наконец, приступ бессилия все-таки разразится, винить афиняне будут советчиков, которые в ту пору случатся рядом, а Фемистокла, Кимона, Перикла — виновников своих бедствий — будут хвалить. Потеряв вместе с новыми приобретениями и старое свое добро, они, может быть, напустятся на тебя, если ты не остережешься, и на моего друга Алкивиада, хоть вы и не настоящие виновники, а, самое большее, соучастники вины.

Обрати внимание, какая нелепость совершается и ныне, **b** у нас на глазах, и, говорят, бывала раньше. Я вижу, что когда город обходится с кем-нибудь из своих государственных мужей как с преступником, обвиняемые негодуют и сетуют на незаслуженную обиду. «Мы оказали городу столько благодеяний, а теперь несправедливо из-за него гибнем!» — так они говорят. Но это ложь от начала до конца! Ни один глава государства не может погибнуть незаслуженно от руки то- **c** го города, который он возглавляет. Этих мнимых государственных мужей постигает примерно та же беда, что софистов. Софисты — учители мудрости — в остальном действительно мудры, но в одном случае поступают нелепо: они называют себя наставниками добродетели, но часто жалуются на учеников, которые их обижают, отказывая в вознаграждении и других знаках благодарности за науку и доброе обхождение. Но это же верх бессмыслицы: могут **d** ли люди, которые сделались честны и справедливы, избавившись с помощью учителя от несправедливости и обретя справедливость, все же совершать несправедливые поступки посредством той несправедливости, которой в них больше нет?! Ты согласен со мною, друг, что это нелепо?

Видишь, Калликл, не желая отвечать, ты, и правда, заставил меня произнести целую речь.

К а л л и к л. А без этого, не дожидаясь моих или еще чьих-нибудь ответов, ты говорить не можешь?

С о к р а т. Похоже, что могу. Как бы там ни было, а те- **e** перь я объясняюсь так пространно потому, что ты не хочешь отвечать. Но скажи мне, во имя бога дружбы[78], мой

дорогой, тебе это не кажется бессмыслицей — утверждать, что ты сделал другого человека хорошим (он, дескать, благодаря этому воздействию и стал хорош и остается хорошим) и вместе с тем бранить его негодяем?

К а л л и к л. Да, кажется.

С о к р а т. Но не такие ли речи слышишь ты от людей, которые утверждают, будто учат добродетели?

К а л л и к л. Да, слышу. Но стоит ли вообще говорить об **520**
этих ничтожных людишках?

С о к р а т. А что скажешь о тех, кто утверждает, будто стоит во главе государства и старается сделать его как можно лучше, а потом, когда обстоятельства переменятся, обвиняет его во всех пороках? По-твоему, они сколько-нибудь отличаются от софистов? Нет, милый ты мой, между оратором и софистом разницы нет вовсе, а если и есть, то самая незаметная, как я уже говорил Полу. А ты по невéдению одно считаешь чем-то в высшей степени прекрасным — крас- **b**
норечие то есть, а другое презираешь. А на самом деле софистика прекраснее красноречия в такой же точно мере, в какой искусство законодателя прекраснее правосудия и гимнастика — искусства врачевания. Одни только ораторы и софисты, на мой взгляд, не могут бранить своих воспитанников, обвиняя их в неблагодарности, ибо тем самым они обвиняют и самих себя — в том, что не принесли пользы, которую обещали принести. Не правда ли?

К а л л и к л. Истинная правда. **c**

С о к р а т. Похоже, что и оказывать услуги безвозмездно могли бы тоже только они одни, если бы их обещания не были ложью. Если принимаешь любую иную услугу, например выучиваешься, упражняясь, быстро бегать и учитель не связывает тебя обещанием, не уговаривается о вознаграждении и не берет деньги сразу же, как только сообщит тебе легкость в беге, ты, может статься, и лишишь его своей благодарности: ведь, сколько я понимаю, причина несправедливых поступков — не медлительность, а несправедливость. Верно? **d**

К а л л и к л. Да.

Сократ. Но раз учитель истребляет эту причину — несправедливость, ему уже нечего опасаться несправедливого обращения со стороны ученика, наоборот, лишь такие услуги и можно оказывать, не уславливаясь о вознаграждении, если только ты действительно способен делать людей лучше. Не так ли?

Калликл. Так.

Сократ. Отсюда следует, по-видимому, что в остальных случаях, например если речь идет о строительстве или еще каком-нибудь мастерстве, брать деньги за свои советы нисколько не позорно.

Калликл. По-видимому, да. **e**

Сократ. А насчет того, о чем мы сейчас толкуем, — как жить самым достойным образом, как лучше всего управлять своим домом или своим городом, — насчет этого отказать в совете, если не рассчитываешь на плату, повсюду считается позорным. Верно?

Калликл. Да.

Сократ. Причина понятна: среди всех услуг одна лишь эта внушает желание ответить добром на добро, и нужно считать хорошим знаком, если сделавший это доброе дело затем получает доброе воздаяние, а если не получает — наоборот. Так или нет?

Калликл. Так. **521**

Сократ. К какой же заботе о нашем городе ты меня призываешь, определи точно. Чтобы я боролся с афинянами, стараясь сделать их как можно лучше и здоровее, словно врач или словно прислужник, во всем им уступая? Скажи мне правду, Калликл. Ты начал так откровенно, говори же и до конца все, что думаешь, — это будет только справедливо. Отвечай мне честно и без страха.

Калликл. Что ж, я скажу: надо прислуживать. **b**

Сократ. Выходит, мой благородный друг, ты призываешь меня льстить и угодничать?

Калликл. Да, если тебе угодно называть мисийца мисийцем[79], Сократ. А в противном случае...

Сократ. Не повторяй в который раз того же самого — что меня погубит любой, кому вздумается! Потому что я тебе снова отвечу: «Негодяй погубит достойного человека». И не говори, что у меня отнимут имущество, чтобы мне не возразить тебе снова: «Пусть отнимут, а распорядиться отобранным не смогут, потому что как несправедливо отнимут, так и распорядятся несправедливо, а если несправедливо — значит, безобразно, а если безобразно — значит, плохо». c

Калликл. Как ты твердо, по-видимому, убежден, Сократ, что ни одно из этих зол тебя не коснется, — словно бы живешь вдалеке отсюда и словно не можешь очутиться перед судом по доносу какого-нибудь прямого негодяя и мерзавца!

Сократ. Я был бы и в самом деле безумцем, Калликл, если бы сомневался, что в нашем городе каждого может постигнуть какая угодно участь. Но одно я знаю твердо: d если я когда-нибудь предстану перед судом и мне будет грозить одна из опасностей, о которых ты говоришь, обвинителем моим, и правда, будет негодяй — ведь ни один порядочный человек не привлечет невинного к суду, — и я не удивлюсь, услышав смертный приговор [80]. Объяснить тебе, почему?

Калликл. Конечно!

Сократ. Мне думается, что я, в числе немногих афинян (чтобы не сказать — единственный), подлинно занимаюсь искусством государственного управления[81]и, единственный среди нынешних граждан, применяю это искусство к жизни. И раз я никогда не веду разговоров ради того, чтобы угодить собеседнику, но всегда, о чем бы ни говорил, ради высшего блага, — не ради особого удоволь- e ствия, — раз не хочу следовать твоему совету и прибегать к хитрым уловкам, мне невозможно будет защищаться в суде. Снова приходят мне на ум слова, которые я сказал Полу: судить меня будут так, как дети судили бы врача, которого обвинил перед ними повар. Подумай сам, как защищаться такому человеку перед таким судом, если обви-

нитель заявит: «Дети, этот человек и вам самим причинил много зла, и портит самых младших, пуская в дело нож и раскаленное железо, изнуряет их, душит и лишает дара **522**
речи, назначая горькие-прегорькие лекарства, морит голодом и томит жаждой — не то, что я, который закармливает вас всевозможными лакомствами!» Что, по-твоему, мог бы ответить врач, застигнутый такою бедой? Ведь если бы он ответил правду: «Все это делалось ради вашего здоровья, дети», — представляешь себе, какой крик подняли бы эти судьи? Оглушительный!

К а л л и к л. Пожалуй.

С о к р а т. Да, надо думать. Значит, и по-твоему, ему было бы до крайности трудно собраться с мыслями и отвечать?

К а л л и к л. Разумеется. **b**

С о к р а т. В таком же самом положении, нисколько не сомневаюсь, очутился бы и я, если бы попал под суд. Я не смогу назвать ни одного удовольствия, которое бы я им доставил, а ведь именно в этом, на их взгляд, заключаются услуги и благодеяния, тогда как я не хвалю тех, кто их оказывает, и не завидую тем, кто их принимает. И если кто скажет про меня, что я порчу молодых, лишая их дара речи, или оскорбляю злословием старых в частных ли беседах или в собраниях, я не смогу ответить ни по правде, — что, дескать, все слова мои и поступки согласны со справедливостью и вашим желанием, граждане судьи, — ни каким-либо иным образом. Да уж, видимо, какая бы участь ни выпала, а придется терпеть.

К а л л и к л. И по-твоему, это прекрасно, Сократ, когда **c**
человек так беззащитен в своем городе и не в силах себе помочь?

С о к р а т. Да, Калликл, если он располагает тем единственным средством защиты, которое ты за ним признал, и даже не один раз, — если он защитил себя тем, что никогда и ни в чем не был несправедлив, — ни перед людь- **d**
ми, ни перед богами, ни на словах, ни на деле; и мы с тобою не раз согласились, что эта помощь — самая прекрас-

ная, какую человек способен себе оказать. Вот если бы кто-нибудь меня уличил, что я не могу доставить себе и другим такой помощи, мне было бы стыдно, где бы меня ни уличили — в большом ли собрании или в малом или даже с глазу на глаз, — и если бы умирать приходилось из-за этого бессилия, я бы негодовал. Но если бы причиною моей гибели оказалась неискушенность в льстивом красноречии, можешь быть уверен, я бы встретил смерть легко и **e** спокойно. Ведь сама по себе смерть никого не страшит, — разве что человека совсем безрассудного и трусливого, — страшит несправедливость, потому что величайшее из всех зол — это когда душа приходит в Аид обремененной множеством несправедливых поступков. Если хочешь в этом убедиться, послушай, что я тебе расскажу.

Калликл. Что ж, если со всем прочим ты уже покончил, рассказывай.

Сократ. Тогда внемли, как говорится, прекрасному **523** повествованию[82], которое ты, вероятно, сочтешь сказкою, а я полагаю истиной, а потому и рассказывать буду так, как рассказывают про истинные события.

Гомер сообщает, что Зевс, Посейдон и Плутон[83] поделили власть, которую приняли в наследство от отца. А при Кроне[84] был закон, — он сохраняется у богов и до сего дня, — чтобы тот из людей, кто проживет жизнь в справед- **b** ливости и благочестии, удалялся после смерти на Острова блаженных и там обитал, неизменно счастливый, вдали от всех зол, а кто жил несправедливо и безбожно, чтобы уходил в место кары и возмездия, в темницу, которую называют Тартаром. Во времена Крона и в начале царства Зевса суд вершили живые над живыми, разбирая дело в тот самый день, когда подсудимому предстояло скончаться. Плохо выносились эти приговоры, и вот Плутон и правители с Островов блаженных пришли и пожаловались Зевсу, что и в Тартар[85], и на их Острова являются люди, которым там **c** не место. А Зевс им отвечает: «Я прекращу это навечно! Сейчас, — говорит он, — приговоры выносят плохо, но отчего? Оттого, что подсудимых судят одетыми. Оттого, что

их судят живыми. И вот многие скверны душой, но одеты в красивое тело, в благородство происхождения, в богатство, и, когда открывается суд, вокруг них толпятся многочисленные свидетели, заверяя, что они жили в согласии со справедливостью. Судей это приводит в смущение, да вдо- **d**
бавок и они одеты — душа их заслонена глазами, ушами и вообще телом от головы до пят. Все это для них помеха — и собственные одежды, и одежды тех, кого они судят. Первым делом, — продолжает Зевс, — люди не должны больше знать дня своей смерти наперед, как теперь. Это надо прекратить, и Прометею[86] уже сказано, чтобы он лишил их дара предвидения. Затем надо, чтобы их судили совершенно нагими, а для этого пусть их судят после смерти. И судья **e**
пусть будет нагой и мертвый, и пусть одною лишь душою взирает на душу — только на душу! — умершего, который разом лишился всех родичей и оставил на земле все блестящее свое убранство, — лишь тогда суд будет справедлив.

Я знал это раньше вашего и потому уже назначил судьями собственных сыновей: двоих от Азии — Миноса и Радаманта, и одного от Европы — Эака [87]. Когда они умрут, то **524**
будут вершить суд на лугу, у распутья, от которого уходят две дороги: одна — к Островам блаженных, другая — в Тартар. Умерших из Азии будет судить Радамант, из Европы — Эак, а Миносу я дам почетное право разрешать сомнения двух остальных, когда те не смогут решить сами, и приговор, каким путем следовать каждому из умерших, будет безупречно справедливым».

Вот рассказ, который я сам слышал [от других], Кал- **b**
ликл, и я верю, что это правда. И вот примерно какой следует из него вывод. Смерть, на мой взгляд, не что иное, как разделение двух вещей — души и тела, и когда они таким образом разделятся, каждая сохраняет почти то же состояние, какое было при жизни человека. Тело сохраняет и природные свойства, и все следы лечения и недугов: например, если кто при жизни был крупный — от природы **c**
ли, или от обильной пищи, или от того и другого вместе, — его тело и после смерти останется крупным, если тучный —

останется тучным и так дальше. Если кто носил длинные волосы, они будут длинными и у трупа, а если был негодяем и его драли плетьми, и тело было мечено следами ударов — рубцами от бича или от ран, их можно увидеть и на трупе, эти метки. И если человек при жизни сломал или вывернул руку или ногу, это заметно и на мертвом теле. Одним **d** словом, все или почти все признаки, какие тело приобрело при жизни, заметны некоторое время и после смерти. То же самое, как мне кажется, происходит и с душою, Калликл. Когда душа освободится от тела и обнажится, делаются заметны все природные ее свойства и все следы, которые человек положил на душу каждым из своих занятий.

И вот умершие приходят к судье, те, что на Азии, — к Радаманту, и Радамант останавливает их и рассматри- **e** вает душу каждого, не зная, кто перед ним, и часто, глядя на Великого царя, или иного какого-нибудь царя, или властителя, обнаруживает, что нет здорового места в этой душе, что вся она иссечена бичом и покрыта рубцами от ложных клятв и несправедливых поступков, — рубцами, ко- **525** торые всякий раз отпечатывало на ней поведение этого человека, — вся искривлена ложью и бахвальством, и нет в ней ничего прямого, потому что она никогда не знала истины. Он видит, что своеволие, роскошь, высокомерие и невоздержность в поступках наполнили душу беспорядком и безобразием, и, убедившись в этом, с позором отсылает ее прямо в темницу, где ее ожидают муки, которых она заслуживает.

Каждому, кто несет наказание, предстоит, если он на- **b** казан правильно, либо сделаться лучше и таким образом извлечь пользу для себя, либо стать примером для остальных, чтобы лучше сделались они, видя его муки и исполнившись страха. Кара от богов и от людей оказывается на благо тем, кто совершает проступки, которые можно искупить, но и здесь, и в Аиде они должны пройти через боль и страдания: иным способом невозможно очистить себя от **c** несправедливости. Кто же повинен в самых тяжелых и, по этой причине, неискупимых злодействах, те служат приме-

ром и предупреждением: сами они никакой пользы [из своего наказания] не извлекают (ведь они неисцелимы!), зато другие извлекают, видя величайшие, самые горькие и самые ужасные муки, которые вечно терпят за свои проступки злодеи — настоящие пугала, выставленные в подземной темнице на обозрение и в назидание всем вновь прибывающим.

Среди них, поверь мне, будет и Архелай, если Пол рас- **d**
сказывает правду, и любой другой схожий с ним тиран. Я думаю, что и вообще это главным образом бывшие тираны, цари, властители, правители городов: власть толкает их на самые тяжкие и самые нечестивые проступки. Свидетель тому — сам Гомер. Царей и властителей он изображает несущими в Аиде вечное наказание: тут и Тантал, и Сисиф, и Титий[88]. А Терсита[89] и других мерзавцев из простого **e**
звания ни один поэт не изобразил в таком виде — неисправимым злодеем, в жестоких муках — потому, мне думается, что у Терсита не было сил [творить зло], вот он и оказался **526**
удачливее тех, у кого они были. Да, Калликл, худшие преступники выходят из числа сильных и могущественных, но, разумеется, и среди них могут появиться достойные люди, и тогда они заслуживают особого восхищения. Ибо это трудно, Калликл, и потому особенно похвально — прожить всю жизнь справедливо, обладая полной свободою творить несправедливость. Таких людей немного, но они были и, я надеюсь, будут и впредь и здесь, и в иных краях, честные и **b**
достойные люди, чья добродетель в том, чтобы справедливо вершить дело, которое им доверено; а один прославился больше остальных, и не только в Афинах, но повсюду среди греков — это Аристид[90], сын Лисимаха. И все же, дорогой мой друг, большинство властителей злы и порочны.

И вот, как я уже сказал, когда Радамант увидит перед собой такого умершего, он не знает о нем ничего, ни имени его, ни рода, лишь одно ему видно — что это негодяй; и Радамант отправляет его в Тартар, пометив, исцелимым или безнадежным кажется ему этот умерший. Придя в Тартар, **c**
виновный терпит то, чего заслужил. Иной раз, однако ж,

судья видит иную душу, которая жила благочестиво и в согласии с правдой, — душу простого гражданина или еще какого-нибудь человека, но чаще всего, поверь мне, Калликл, это бывает душа философа, который всю свою жизнь занимался собственными делами, не мешаясь попусту в чужие. Радамант отдает ему дань восхищения и посылает на Острова блаженных. Так же судит и Эак, и оба держат в руке жезл. А Минос сидит один, надзирая над ними, и в **d** руке у него золотой скипетр, как рассказывает у Гомера Одиссей, который его видел:

Скипетр в деснице держа золотой, там умерших судил он[91].

Меня эти рассказы убеждают, Калликл, и я озабочен тем, чтобы душа моя предстала перед судьею как можно более здравой. Равнодушный к тому, что ценит большинство людей, я ищу только истину и постараюсь действительно стать как можно лучше, чтобы так жить, а ко- **e** гда придет смерть, так умереть. Я призываю [за собой] и всех прочих, насколько хватает сил, призываю и тебя, Калликл, — в ответ на твой призыв, — к этой жизни и к этому состязанию (в моих глазах оно выше всех состязаний на свете) и корю тебя за то, что ты не сумеешь защититься, когда настанет для тебя час суда и возмездия, о котором я только что говорил, но, очутившись перед славным судьею, сыном Эгины, и ощутив на себе его руку, застынешь с от- **527** крытым ртом, и голова у тебя пойдет кругом, точь-в-точь как у меня здесь, [на земле], а возможно, и по щекам будешь бит с позором и вообще испытаешь всяческие унижения.

Но пожалуй, мой рассказ кажется тебе баснею вроде тех, что плетут старухи, и ты слушаешь его с презрением. В этом не было бы ничего удивительного, если бы наши разыскания привели к иным выводам, лучшим и более истинным. Но теперь ты видишь сам, что хоть вас и трое и **b** хотя мудрее вас — тебя, Пола и Горгия — нет никого в целой Греции, вы не в состоянии доказать, что надо жить какою-то иной жизнью, чем эта, которая, надо надеяться,

будет полезна для нас и в Аиде. Наоборот, как много было доводов, а все опрокинуты, и только один стоит твердо — что чинить несправедливость опаснее, чем терпеть, и что не казаться хорошим до́лжно человеку, но быть хорошим и в частных делах, и в общественных, и это главная в жизни забота. Если же кто-нибудь по какой-то причине сделается плохим, он должен понести наказание, и если первое благо — быть справедливым, то второе — становить- **c**
ся им, искупая вину наказанием. А всякого угодничества и лести — и самому себе, и другим людям, немногим или же многим, безразлично — до́лжно остерегаться; и красноречие до́лжно употреблять соответственно — дабы оно всегда служило справедливости, как, впрочем, и любое иное занятие.

Итак, поверь мне и следуй за мною к цели, достигнув которой ты будешь счастлив и при жизни, и после смерти, как показывает наша беседа. И пусть другие презирают тебя, считая глупцом, пусть оскорбляют, если вздумается, пусть даже бьют, клянусь Зевсом, — переноси спокойно и позор, и побои: с тобою ничего не случится дурного, если **d**
ты поистине достойный человек и предан добродетели.

А потом, когда мы оба достаточно утвердимся [в этой добродетели], тогда лишь, если сочтем нужным, примемся за государственные дела или подадим свой совет в ином деле, какое бы нас ни привлекло. Тогда мы будем советчики лучше, чем ныне, ибо стыдно по-мальчишески хвастаться и важничать в том состоянии, в каком, по-видимому, мы находимся ныне, когда без конца меняем свои суждения, и притом — о вещах самых важных. Вот до какого невеже- **e**
ства мы дошли!

Давай же изберем в наставники то суждение, которое открылось нам сегодня и которое показывает, что этот путь в жизни — наилучший: давай и жить, и умирать, утверждаясь в справедливости и во всякой иной добродетели. Последуем сами призыву этого наставника и позовем за собою других, но не станем прислушиваться к тому суждению, к которому склонился ты и склоняешь меня: оно ничего не

стоит, Калликл.

МЕНОН

МЕНОН, СОКРАТ, РАБ МЕНОНА, АНИТ

Что такое добродетель и можно ли ей научиться?

Менон. Что ты скажешь мне, Сократ: можно ли научиться добродетели? Или ей нельзя научиться и можно лишь достичь ее путем упражнения?[1] **70**
А может быть, ее не дает ни обучение, ни упражнение и достается она человеку от природы либо еще как-нибудь?

Сократ. Прежде, Менон, фессалийцы славились среди греков и вызывали восхищение своим искусством верховой **b**
езды и богатством, теперь же, по-моему, они прославились еще мудростью[2], и не менее прочих ларисцы, земляки твоего друга Аристиппа[3]. А обязаны вы этим Горгию: ведь он, явившись к вам в город, нашел множество поклонников своей мудрости — сперва среди Алевадов[4], из которых и твой поклонник Аристипп, а потом и среди прочих фессалийцев. И от него же пошел у вас обычай, кто бы вас о чем ни спрашивал, отвечать уверенно и высокомерно, как **c**
и положено знатокам; ведь так же и сам Горгий позволял кому угодно из греков спрашивать о чем угодно и никого не оставлял без ответа. А здесь, милый мой Менон, все обстоит наоборот: на мудрость пошло оскудение, и, видно, из этих **71**
мест она перекочевала к вам. Задай ты свой вопрос кому хочешь из здешних жителей, любой бы засмеялся и сказал: «Счастливым ты, видно, почитаешь меня, чужестранец, если думаешь, будто я знаю, можно ли выучиться добродетели, или же она достигается иным способом. А я не только не знаю, можно ей выучиться или нельзя, но и вообще не **b**
ведаю, что такое добродетель». И со мной, Менон, точно

так же: здесь я делю нужду моих сограждан и упрекаю себя в том, что вообще знать не знаю, что же такое добродетель. А если я этого не знаю, то откуда мне знать, как ее достичь? Разве, по-твоему, возможно, вообще не зная, кто такой Менон, знать, красив ли он, богат ли, знатен ли или же совсем наоборот? По-твоему, это возможно?

Менон. Нет, конечно[5]. Только вправду ли ты, Сократ, **c** знать не знаешь, что такое добродетель? Так нам и рассказать о тебе там, у себя дома?

Сократ. И не только об этом расскажи, но и о том, что я, кажется, нигде не встречал человека, который бы это знал.

Менон. Как так? Разве ты не встречался с Горгием, когда он здесь был?

Сократ. Конечно, встречался.

Менон. Неужели же тебе показалось, что и он не знает?

Сократ. У меня не очень хорошая память, Менон, так что теперь мне трудно сказать, что́ мне тогда показалось. Может быть, он и знает, да и ты знаешь, что́ он тогда го- **d** ворил. Поэтому напомни мне, как он говорил. Или, если хочешь, скажи мне своими словами: ведь ты-то думаешь так же, как он.

Менон. Да, не иначе.

Сократ. Ну и оставим его, тем более что его тут нет. Ты сам, Менон, ради всех богов, скажи мне, что такое, по-твоему, добродетель? Скажи без утайки: ведь, к великому счастью, мои слова окажутся ложью, если обнаружится, что и ты это знаешь, и Горгий, а я сейчас утверждал, будто не встречал нигде человека, который бы это знал.

Менон. Не так уж трудно сказать это, Сократ. Для **e** начала возьмем, если хочешь, добродетель мужчины: легко понять, что его добродетель в том, чтобы справляться с государственными делами, благодетельствуя при этом друзьям, а врагам вредя и остерегаясь, чтобы самому от кого не испытать ущерба. А если хочешь взять добродетель женщины, — и тут нетрудно рассудить, что она состоит в том,

чтобы хорошо распоряжаться домом, блюдя все, что в нем есть и оставаясь послушной мужу. Добродетель ребенка — и мальчика и девочки — совсем в другом; в другом и добродетель престарелого человека, хоть свободного, хоть раба. Существует великое множество разных добродетелей, так **72**
что ничуть не трудно сказать, что такое добродетель. Для каждого из наших занятий и возрастов, в каждом деле у каждого из нас своя добродетель. И точно так же, Сократ, по-моему, и с пороками [6].

Сократ. Сдается, Менон, что мне выпало большое счастье: я искал одну добродетель, а нашел как бы целый рой добродетелей, осевший здесь, у тебя. Но все-таки, Менон, если я, продолжая сравнение с роем, спрошу тебя, какова **b**
сущность[7] пчелы и что она такое, а ты скажешь, что есть множество разных пчел, — как ты мне ответишь на мой второй вопрос: «По твоим словам, их потому множество и потому они разные и не похожие друг на друга, что они — пчелы? Или же они отличаются не этим, а чем-нибудь другим, — красотой, величиной или еще чем-либо подобным?» Скажи, что ответил бы ты на такой вопрос?

Менон. Конечно, я сказал бы так: «Одна отличается от другой вовсе не тем, что все они — пчелы».

Сократ. А если бы я потом спросил: «А теперь, Менон, **c**
скажи мне, чем, по-твоему, они вовсе не отличаются друг от друга и что делает их всех одним и тем же?» Ну-ка, можешь ты мне это сказать?

Менон. Могу.

Сократ. Но ведь то же относится и к добродетелям: если даже их множество и они разные, все же есть у всех у них одна определенная идея: она-то и делает их добродетелями, и хорошо бы обратить на нее свой взгляд тому, кто отвечает и хочет объяснить спрашивающему, что такое добродетель. Впрочем, может, ты не понял, о чем я говорю?

Менон. Нет, кажется, понял, но вот того, о чем ты **d**
спрашиваешь, я не постиг еще так, как хотел бы.

Сократ. Что же, Менон, ты только о добродетели думаешь, что она для мужчины — одна, для женщины — дру-

гая и так далее, или то же самое полагаешь и насчет здоровья, и насчет роста, и насчет силы? По-твоему, у мужчины одно здоровье, у женщины — другое? Или же, если оно — здоровье, а не что иное, то идея его везде одна и та же, будь то здоровье мужчины или кого угодно еще?

Менон. Мне кажется, что одно и то же здоровье и у мужчины, и у женщины.

Сократ. А разве не так обстоит и с ростом, и с силой? **e**
Если сильна женщина, то разве не та же самая идея, не та же самая сила делает ее сильной? Под этим «та же самая» я разумею вот что: от того, что есть сила вообще, не отличается никакая сила, будь она хоть в мужчине, хоть в женщине. Или, по-твоему, все-таки отличается?

Менон. По-моему, нет.

Сократ. А добродетель отличается от того, что есть **73**
добродетель вообще, смотря по тому, присуща ли она ребенку или старику, женщине или мужчине?

Менон. По моему мнению, Сократ, тут все совсем не похоже на то, о чем мы говорим.

Сократ. Как так? Разве ты не говорил, что добродетель мужчины — хорошо управлять государством, а женщины — домом?

Менон. Говорил.

Сократ. А разве можно хорошо управлять — государством ли, домом ли или чем угодно, — не управляя рассудительно и справедливо?

Менон. Никак нельзя. **b**

Сократ. А разве те, кто управляет рассудительно и справедливо, управляют так не благодаря справедливости и рассудительности?

Менон. Конечно, благодаря этому.

Сократ. Значит, и мужчина, и женщина, если хотят быть добродетельными, оба нуждаются в одном и том же — в справедливости и рассудительности.

Менон. Это очевидно.

Сократ. Дальше. Разве старик или ребенок, если они

невоздержны и несправедливы, могут быть добродетельными?

Менон. Ни за что!

Сократ. А рассудительными и справедливыми?

Менон. Тоже. **c**

Сократ. Значит, все люди добродетельны на один лад: достигнув одного и того же, они становятся добродетельными.

Менон. Видимо, так.

Сократ. Но ведь если бы не была их добродетель одна и та же, то они не были бы все добродетельны на один лад?

Менон. Конечно, нет.

Сократ. Так вот, если добродетель у всех одна и та же, попытайся теперь припомнить и сказать, что она такое, по словам Горгия, да и по твоим тоже.

Менон. Что же еще, как не способность повелевать людьми? Скажу так, раз уж ты добиваешься одного ответа на все.

Сократ. Да, этого-то я и добиваюсь. Но что же, Менон, **d** и у ребенка та же добродетель? И у раба — способность повелевать своим господином? И ты думаешь, что повелитель может быть рабом?

Менон. Вовсе не думаю, Сократ.

Сократ. Да, это было бы нелепо, мой милый! А теперь посмотри еще вот что. Ты говоришь: «способность повелевать людьми». А не добавить ли нам к этому «справедливо, а не несправедливо»?

Менон. Я согласен с тобою, Сократ: ведь справедли- **e** вость есть добродетель.

Сократ. Вообще добродетель или одна из добродетелей, Менон?

Менон. Как ты говоришь?

Сократ. Как о любой другой вещи. Так же, если хочешь, как сказал бы, например, о круглом: что это — одно из возможных очертаний, а не просто очертание. А сказал бы я так потому, что существуют и другие очертания.

Менон. Это ты правильно говоришь. И я тоже говорю, что кроме справедливости есть еще и другие добродетели. **74**

Сократ. Какие же? Скажи. Ведь я назвал бы тебе другие очертания, если бы ты мне велел, вот и ты назови мне другие добродетели.

Менон. По-моему, и мужество — добродетель, и рассудительность, и мудрость, и щедрость, и еще многое[8].

Сократ. Опять, Менон, случилось с нами то же самое: снова мы отыскивали одну добродетель, а нашли множество, только иным способом, чем прежде. А ту единственную, что есть во всех них, мы не можем найти. **b**

Менон. Да, Сократ, я никак не могу найти то, что ты ищешь, и извлечь из всех единую добродетель, как делали мы с другими вещами.

Сократ. Ничего удивительного. Однако я постараюсь, если только мне будет под силу, подвести нас к этому. Ты ведь понимаешь, что так обстоит со всем. Если б тебя спросили в таком же роде, как я сейчас спрашивал: «Что такое очертания, Менон?» — и если бы ты отвечал: «Круглое»,— а тебя спросили бы, как я: «Что же, круглое — это очертание вообще или одно из очертаний?» — ты бы, конечно, сказал, что одно из них.

Менон. Так и сказал бы.

Сократ. И не потому ли, что есть еще другие очерта- **c**
ния?

Менон. Именно поэтому.

Сократ. А если бы тебя спросили вдобавок, какие это очертания, ты назвал бы их?

Менон. Конечно.

Сократ. А если б задали тебе точно такой же вопрос насчет цвета[9], — что он такое, — и, услыхав твой ответ, что цвет — это белое, опять спросили бы: «Что же, белое — это цвет вообще или один из цветов?» — ты ведь сказал бы что это один из цветов, потому что есть и другие?

Менон. Ну конечно.

Сократ И если бы велели тебе назвать другие цвета, ты назвал бы такие, которые ничуть не менее цветá, чем

белый?

Менон. Назвал бы. d

Сократ. А если бы дальше повели разговор, как я, и сказали бы тебе: «Все-то время мы возвращаемся ко множеству. Но не о том у нас речь; ведь ты многие вещи называешь одним именем и говоришь, что все они — не что иное, как очертания, даже если они противоположны друг другу; так что же это такое, включающее в себя круглое точно так же, как прямое, — то, что ты именуешь очертаниями, утверe ждая, что круглое и прямое — очертания в равной мере?» Или ты говоришь иначе?

Менон. Нет, так.

Сократ. А если ты так говоришь, то, по твоим словам, круглое ничуть не больше круглое, чем прямое, а прямое ничуть не больше прямое, чем круглое?

Менон. Вовсе нет, Сократ.

Сократ. Но все же ты говоришь, что круглое есть очертание ничуть не больше, чем прямое, и наоборот?

Менон. Вот это верно.

Сократ. Но что же тогда носит имя «очертания»? Попробуй ответить. Если тому, кто задает тебе такие вопросы 75 насчет очертаний или цвета, ты скажешь: «Никак я не пойму, любезный, чего ты хочешь, и не знаю, о чем ты говоришь», — он, наверное, удивится и возразит: «Как это ты не поймешь! Я ищу, что во всех этих вещах есть одинакового». Или же и на такой вопрос, Менон, тебе нечего будет ответить: «Что же в круглом, и в прямом, и во всем прочем, что ты называешь очертаниями, есть общего?» Попробуй сказать — так ты и подготовишься к ответу о добродетели.

Менон. Нет, Сократ, ты сам скажи. b

Сократ. Хочешь, чтобы я сделал по-твоему?

Менон. И даже очень.

Сократ. А может быть, и ты в свою очередь пожелаешь ответить мне насчет добродетели?

Менон. Да, конечно.

Сократ. Тогда надо нам постараться: дело того стоит.

Менон. Еще бы!

С о к р а т. Ну ладно, попробуем сказать тебе, что такое очертания. Посмотри же, согласен ли ты со мною: очертания, по-нашему, это единственное, что всегда сопутствует цвету. Хватит тебе этого, или ты ищешь еще чего-нибудь? Если бы ты сказал мне так о добродетели, я удовольствовался бы этим. **c**

М е н о н. Но ведь это слишком просто, Сократ!

С о к р а т. Как так?

М е н о н. По твоим словам, очертания — это нечто такое, что всегда сопутствует окраске. Пусть так. Но если вдруг кто-нибудь тебе скажет, что не знает, что такое окраска, и точно так же не может судить о ней, как и об очертаниях, понравится ли тебе тогда твой ответ?

С о к р а т. Да он будет чистой правдой, Менон! Если вопрошающий окажется одним из тех мудрецов — любителей спорить и препираться — я отвечу ему: «Свое я сказал, а **d** если я говорю неправильно, то теперь твое дело взять слово и уличить меня». Если же собеседники, как мы с тобой сейчас, захотят рассуждать по-дружески[10], то отвечать следует мягче и в большем соответствии с искусством вести рассуждение. А это искусство состоит не только в том, **e** чтобы отвечать правду: надо еще исходить лишь из того, что́ известно вопрошающему, по его собственному признанию. Попробую и я говорить с тобой так же. Итак, скажи мне: существует нечто такое, что ты называешь «концом»? Я имею в виду что-то предельное, крайнее, ведь это одно и то же. Продик, наверное, не согласился бы с нами[11]. Но ты-то говоришь о чем-нибудь, что оно «имеет край», «кончается»? Я хочу сказать только это, без всяких ухищрений.

М е н о н. Говорю, конечно. По-моему, я понимаю, что ты имеешь в виду.

С о к р а т. Дальше. Существует нечто такое, что ты на- **76** зываешь плоским, и другое, что ты именуешь объемным, как это принято в геометрии?

М е н о н. Существует, конечно.

С о к р а т. Ну вот, из этого ты теперь уже можешь по-

нять, что́ я называю очертаниями. О каждом из очертаний я говорю: то, чем ограничивается тело, и есть его очертания. Или, вкратце, я сказал бы так: очертания — это граница тела.

Менон. А что же такое, Сократ, по-твоему, цвет?

Сократ. Ты, однако, дерзок, Менон: человека старого заставляешь отвечать, а сам не желаешь даже вспомнить и сказать, что такое, по словам Горгия, добродетель. **b**

Менон. Нет, уж сперва ты ответь мне, Сократ, а потом я тебе скажу.

Сократ. Ну, Менон, стоит поговорить с тобой, и с завязанными глазами можно узнать, что ты красив и уже имеешь поклонников.

Менон. Почему?

Сократ. Да ты в разговоре только и делаешь, что при- **c**
казываешь, как все баловни, которые всегда распоряжаются, словно тираны, пока цветут юностью. Да и про меня ты, наверное, прознал, что красавец легко возьмет надо мной верх. Так что придется уж мне угождать тебе и отвечать.

Менон. Да, сделай милость.

Сократ. Хочешь, чтобы я отвечал тебе по-горгиевски: ведь так тебе будет лучше всего следовать за мной?

Менон. Хочу, конечно. Почему бы и нет?

Сократ. Ведь вы говорите, в согласии с Эмпедоклом[12], о каких-то истечениях из всех вещей?

Менон. Да.

Сократ. И о проходах, в которые проникают и через которые движутся эти истечения? **d**

Менон. Верно.

Сократ. А из этих истечений одни, по вашим словам, соразмерны некоторым проходам, а другие слишком велики или слишком малы для них?

Менон. Так оно и есть.

Сократ. И существует нечто такое, что ты называешь зрением?

Менон. Ну конечно!

Сократ. Вот из этого и «постигни то, что говорю я», как сказал Пиндар[13]. Цвет — это истечение[14] очертаний, соразмерное зрению и воспринимаемое им.

Менон. По-моему, Сократ, лучше нельзя и ответить!

Сократ. Это, наверное, потому, что сказано было так, как ты привык. Кстати, ты, я думаю, понял, что этим же способом можешь легко объяснить, что такое звук и запах **e** и еще многое в том же духе.

Менон. Еще бы!

Сократ. Дело в том, Менон, что ответ мой — прямо как из трагедии[15], потому он и пришелся тебе по душе больше, чем ответ насчет очертаний.

Менон. Как видно.

Сократ. А я вот убежден, что не этот, а тот ответ лучше. Так-то, Алексидемов сын! Думаю, что и тебе уже больше так не покажется, если только ты не будешь вынужден, как говорил вчера, уехать до мистерий[16], а останешься здесь и примешь посвящение.

Менон. Я бы остался, Сократ, если бы ты побольше **77** разговаривал со мной вот так.

Сократ. У меня-то хватит охоты разговаривать с тобою об этих вещах и ради тебя, и ради меня самого, только как бы не вышло так, что я немногое смогу тебе сказать в этом роде. Впрочем, попробуй и ты исполнить обещание и сказать, что такое добродетель вообще; и перестань «делать из одной вещи многие»[17], как шутя говорят о тех, кто что-нибудь разбивает, а скажи, что такое добродетель, сохранив **b** ее целой и невредимой. Примеры, как это сделать, я тебе уже привел.

Менон. Теперь мне кажется вот что, Сократ: «Радоваться, — как говорит поэт, — прекрасному и быть способным на него» [18] — это и есть добродетель. И я говорю так же: стремиться к прекрасному и быть в силах достигнуть его — это и есть добродетель.

Сократ. А не утверждаешь ли ты, что стремящийся к прекрасному стремится и к благу?

Менон. Конечно, утверждаю.

Сократ. Но не выходит ли у нас, что некоторые стре- **c**
мятся к злу, а некоторые — к благу? Ведь не все, по-твоему, мой милый Менон, стремятся к благу?

Менон. Ясно, не все.

Сократ. Кое-кто стремится и к злу?

Менон. Ну да.

Сократ. Что же, по твоему мнению, они думают, что зло — это благо, или же, стремясь к злу, знают, что оно есть зло?

Менон. По-моему, и так и сяк.

Сократ. Значит, ты полагаешь, что есть и такие, кто, зная, что зло есть зло, будет все-таки к нему стремиться?

Менон. Конечно.

Сократ. Так в чем же, по-твоему, состоит их стремление? Не в том ли, чтобы то, к чему стремится человек, ему и досталось?

Менон. Так оно и есть. В чем же еще?

Сократ. Что же, он думает, будто зло пойдет на пользу **d**
тому, кому достанется, или же он знает, что зло вредит тому, кому выпадет на долю?

Менон. Есть такие, которые думают, что зло принесет пользу, а есть и такие, кто знает, что оно вредит.

Сократ. А те, кто, по-твоему, думает, будто зло приносит пользу, знают ли они, что оно есть зло?

Менон. Нет, по-моему, не знают.

Сократ. Значит, ясно: те, кто не знает, что такое зло, стремятся не к нему, а к тому, что кажется им благом. Так **e**
что те, кто не знает, что такое зло, и принимает его за благо, стремятся, очевидно, к благу. Верно?

Менон. Вероятно, так оно и есть.

Сократ. Ну, а те, кто, как ты утверждаешь, стремится к злу, зная, что зло вредит тому, кому выпадет на долю, понимают ли они, что сами себе принесут вред?

Менон. Наверняка. **78**

Сократ. Но разве они не считают жалкими людьми тех, кому что-либо вредит, именно потому, что им наносится вред?

Менон. И это наверняка так.

Сократ. А жалкие разве не несчастны?

Менон. По-моему, несчастны.

Сократ. Так неужели же есть такой человек, который хочет быть несчастным и жалким?

Менон. Думаю, что нет, Сократ.

Сократ. Значит, Менон, никто не хочет зла, если не желает быть жалким и несчастным. Ведь что же иное значит «быть жалким», как не стремиться к злу и не добиваться зла для себя? **b**

Менон. Как видно, ты прав, Сократ, и никто не желает себе зла.

Сократ. А не говорил ли ты сейчас, что желать блага и быть способным на благо — это и есть добродетель?

Менон. Да, говорил.

Сократ. Но после того что мы сказали, не получится ли, что такое желание присуще всем и потому ни один человек не лучше другого?

Менон. Выходит, так.

Сократ. Значит, ясно, что если один лучше другого, то он превосходит его способностью [к благу]?

Менон. Верно.

Сократ. Значит, по твоим словам, добродетель — это, видимо, способность достигать блага? **c**

Менон. По-моему, Сократ, так именно оно и обстоит, как ты сейчас предположил.

Сократ. Посмотрим же, правду ли ты говоришь. Может быть, ты и прав. Значит, ты утверждаешь, что способность достигать блага — это и есть добродетель?

Менон. Да.

Сократ. А разве благом ты называешь не здоровье, или богатство, или еще что-нибудь в том же роде?

Менон. Конечно, это благо — накопить золота и серебра и достичь почестей и власти в государстве.

Сократ. Именно это, и ничто другое, считаешь ты благом?

Менон. Да, именно такие вещи я и имею в виду. **d**

Сократ. Ладно. Копить золото и серебро — это добродетель, так говорит Менон, потомственный гость[19] Великого царя. А не добавишь ли ты, Менон, говоря о такой прибыли, слова «справедливая» и «честная»? Или ты не видишь тут никакой разницы, и даже тогда, когда богатство нажито бесчестным путем, ты называешь это добродетелью?

Менон. Ни в коем случае, Сократ!

Сократ. Значит, ты называешь это пороком?

Менон. Конечно.

Сократ. Как видно, надо, чтобы всегда и везде этой прибыли сопутствовала справедливость, рассудительность, **e**
честность или какая-либо иная часть добродетели. Если же этого нет, то она никак не будет добродетелью, даже когда достигается благо.

Менон. И верно: откуда без этого быть добродетели?

Сократ. А не приобретать ни золота, ни серебра ни для себя ни для другого, когда это несправедливо, — не будет ли тут сам отказ от прибыли добродетелью?

Менон. Будет, наверное.

Сократ. Значит, в приобретении подобных благ ничуть не больше добродетели, чем в отказе от них; добродетельно же, видимо, то, что делается по справедливости, а что **79**
чуждо всему этому, то порочно.

Менон. По-моему, иначе, чем ты говоришь, и не может быть.

Сократ. А разве мы не говорили недавно, что и справедливость, и рассудительность, и все прочее — это части добродетели?

Менон. Говорили.

Сократ. Что же, Менон, смеешься ты надо мною, что ли?

Менон. Как, смеюсь, Сократ?

Сократ. Да вот как: я только что просил тебя не мельчить и не дробить добродетель и дал примеры, как надо отвечать, а ты все это пропустил мимо ушей и говоришь мне, будто добродетель — это способность достигать блага

по справедливости, а справедливость, по твоим же словам, b
есть часть добродетели.

Менон. Да, именно так.

Сократ. Вот и выходит из твоих слов: если все, что бы ты ни делал, делать не без доли добродетели, это и будет добродетель; ведь ты сам говоришь, что и справедливость, и прочее в таком роде — это части добродетели.

Менон. Что же с того?

Сократ. А вот что: я просил тебя сказать, что такое добродетель вообще, а ты не только не сказал этого, но и стал утверждать, будто всякое дело есть добродетель, если оно совершается не без доли добродетели, — так, словно ты c
уже сказал, что такое добродетель вообще, а я понял это, хоть ты и раздробил ее на части. Поэтому мне кажется, милый Менон, надо снова задать тебе тот же, первый, наш вопрос: что такое добродетель? Иначе выходит, что все, совершаемое не без доли добродетели, есть добродетель. А ведь это и утверждает тот, кто говорит, будто все, совершаемое по справедливости, есть добродетель. Или, по-твоему, не надо снова задавать того же вопроса? Уж не думаешь ли ты, будто кто-нибудь знает, что такое часть добродетели, не зная, что такое она сама?

Менон. Вовсе не думаю. d

Сократ. Если ты помнишь, когда я отвечал тебе насчет очертаний, мы как бы отбросили прочь один ответ, потому что в нем шла речь о вещах искомых, по поводу которых мы еще не пришли к согласию.

Менон. И правильно сделали, что отбросили его прочь, Сократ.

Сократ. Так не думай же, мой милый, будто ты, пока мы исследуем, что такое добродетель вообще, хоть кому-нибудь объяснишь это, если, отвечая, будешь говорить о ее частях; все равно надо будет снова задать тебе вопрос: e
если ты так говоришь, то что же такое добродетель? Или, по-твоему, я говорю пустое?

Менон. Нет, по-моему, ты верно говоришь.

Сократ. Вот теперь и отвечай с самого начала: что

такое добродетель? Что на этот счет говорите вы оба — ты и твой приятель?

Менон. Я, Сократ, еще до встречи с тобой слыхал, будто ты только то и делаешь, что сам путаешься и людей путаешь. И сейчас, по-моему, ты меня заколдовал и зачаровал и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница. И еще, по-моему, если можно пошутить, ты очень похож и видом, и всем на плоского морского ската: он ведь всякого, кто к нему приблизится и прикоснется, приводит в оцепенение, а ты сейчас, мне кажется, сделал со мной то же самое — я оцепенел[20]. У меня в самом деле и душа оцепенела, и язык отнялся: не знаю, как тебе и отвечать. Ведь я тысячу раз говорил о добродетели на все лады разным людям, и очень хорошо, как мне казалось, а сейчас я даже не могу сказать, что́ она вообще такое. Ты, я думаю, прав, что никуда не выезжаешь отсюда и не плывешь на чужбину: если бы ты стал делать то же самое в другом государстве, то тебя, чужеземца, немедля схватили бы как колдуна[21].

Сократ. Ну и ловкач же ты, Менон! Чуть было меня не перехитрил.

Менон. Чем же это, Сократ?

Сократ. Я знаю, зачем ты сравнил меня со скатом.

Менон. Зачем же, по-твоему?

Сократ. Чтобы и я тебя с чем-нибудь сравнил. Я ведь знаю, что все красавцы рады, когда их с чем-нибудь сравнивают. Это им выгодно: ведь и то, с чем сравнивают красивых, должно быть, я думаю, красивым. Но я тебе не отплачу тем же и ни с чем тебя сравнивать не стану. А о себе скажу: если этот самый скат, приводя в оцепенение других, и сам пребывает в оцепенении, то я на него похож, а если нет, то не похож. Ведь не то что я, путая других, сам ясно во всем разбираюсь, — нет: я и сам путаюсь, и других запутываю. Так и сейчас — о том, что такое добродетель, я ничего не знаю, а ты, может быть, и знал раньше, до встречи со мной, зато теперь стал очень похож на невежду в этом деле. И все-таки я хочу вместе с тобой поразмыслить

и поискать, что́ она такое.

Менон. Но каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что́ она такое? Какую из неизвестных тебе вещей изберешь ты предметом исследования? Или если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она — именно то, чего ты не знал?

Сократ. Я понимаю, что ты хочешь сказать, Менон. **e**
Видишь, какой довод ты приводишь — под стать самым завзятым спорщикам! Значит, человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках; ни тот, **81**
кто не знает: ведь он не знает, что́ именно надо искать.

Менон. Что же, по-твоему, мой довод нехорош, Сократ?

Сократ. Нет, нехорош.

Менон. А чем, можешь ты сказать?

Сократ. Могу, конечно: я ведь слышал и мужчин, и женщин, умудренных в божественных делах.

Менон. И что же они говорили?

Сократ. Говорили правду, на мой взгляд, и притом говорили прекрасно. **b**

Менон. Но что же именно и кто говорил тебе?

Знание как припоминание виденного в потусторонней жизни

Сократ. Говорили мне те из жрецов и жриц, которым не все равно, сумеют ли они или не сумеют дать ответ насчет того, чем они занимаются. О том же говорит и Пиндар, и многие другие божественные поэты. А говорят они вот что (смотри, правда ли это): они утверждают, что душа человека бессмертна, и, хотя она то перестает существовать — это и называют смертью, — то снова рождается, она никогда не гибнет[22]. Поэтому и следует прожить жизнь как можно более благочестиво:

Кто Персефоне пеню воздаст
За все, чем встарь он был отягчен,
Души тех на девятый год
К солнцу, горящему в вышине,

Вновь она возвратит.
Из них возрастут великие славой цари **c**
И полные силы кипучей и мудрости вящей мужи, —
Имя чистых героев им люди навек нарекут.

А раз душа бессмертна, часто рождается и видела все и здесь, и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала; поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить[23] то, что прежде ей было известно. И раз все в **d** природе друг другу родственно, а душа все познала, ничто не мешает тому, кто вспомнил что-нибудь одно, — люди называют это познанием, — самому найти и все остальное, если только он будет мужествен и неутомим в поисках: ведь искать и познавать — это как раз и значит припоминать. Выходит, не стоит следовать твоему доводу, достойному завзятых спорщиков: он сделает всех нас ленивыми, он приятен для слуха людей изнеженных, а та речь заставит нас быть деятельными и пытливыми. И, веря в истинность этой **e** речи, я хочу вместе с тобой поискать, что такое добродетель.

Менон. Ладно, Сократ. Только как это ты говоришь, что мы ничего не познаем, а то, что мы называем познанием, есть припоминание? Можешь ты меня убедить в том, что это именно так?

Сократ. Я и раньше говорил, что ты, Менон, ловкач. Вот сейчас ты спрашиваешь, могу ли я тебя убедить, хотя я утверждаю, что существует не убеждение, а припоминание; видно, ты желаешь уличить меня в том, что я сам себе **82** противоречу.

Менон. Нет, клянусь Зевсом, Сократ, я не ради этого сказал так, а только по привычке. Но если ты можешь показать мне, что это так, как ты говоришь, — покажи.

Сократ. Это нелегко, но ради тебя, так и быть, постараюсь. Позови-ка мне из твоей многочисленной челяди кого-нибудь одного, кого хочешь, чтобы я на нем мог тебе все показать. **b**

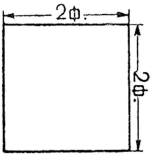
М е н о н. С удовольствием. Подойди-ка сюда!

С о к р а т. Он грек? И говорит по-гречески?

М е н о н. Конечно: ведь он родился в моем доме.

С о к р а т. А теперь внимательно смотри, что будет: сам ли он станет вспоминать или научится от меня.

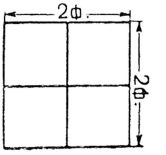
М е н о н. Смотрю внимательно.



С о к р а т. Скажи мне, мальчик, знаешь ли ты, что квадрат таков?

Р а б. Знаю[23a].

С о к р а т. Значит, у этой квадратной фигуры все ее стороны равны, а числом их четыре?



c

Р а б. Да.

С о к р а т. А не равны ли между собой также линии, проходящие через центр?

Р а б. Равны.

С о к р а т. А не могла бы такая же фигура быть больше или меньше, чем эта?

Р а б. Могла бы.

С о к р а т. Так вот если бы эта сторона была в два фута и та в два фута, то сколько было бы футов во всем квадрате? Заметь только вот что. Если бы эта сторона была в два фута, а та — в один, разве всего в нем было бы не два фута?

Р а б. Два.

d

С о к р а т. А когда и та сторона будет равна двум футам, разве не получится у нас дважды по два фута?

Р а б. Получится.

С о к р а т. Значит, [в этом квадрате] будет дважды по два фута?

Р а б. Верно.

С о к р а т. А сколько же это будет — дважды два фута? Посчитай и скажи!

Р а б. Четыре, Сократ.

С о к р а т. А может быть фигура вдвое больше этой, но все же такая, чтобы у нее, как и у этой, все стороны были между собою равны?

Раб. Может.

Сократ. Сколько же в ней будет футов?

Раб. Восемь.

Сократ. Ну, а теперь попробуй-ка сказать, какой дли- e
ны у нее будет каждая сторона. У этой они имеют по два фута, а у той, что будет вдвое больше?

Раб. Ясно, Сократ, что вдвое длиннее.

Сократ. Видишь, Менон, я ничего ему не внушаю, а только спрашиваю. И вот теперь он думает, будто знает, какие стороны образуют восьмифутовый квадрат. Или, по-твоему, это не так?

Менон. Так.

Сократ. Что же, знает он это?

Менон. Вовсе не знает!

Сократ. Но думает, что такой квадрат образуют вдвое увеличенные стороны?

Менон. Да.

Сократ. Теперь смотри, как он сейчас вспомнит одно за другим все, что следует вспомнить. [*К мальчику.*] А ты скажи мне вот что. По-твоему, выходит, что, если удвоить стороны, получается удвоенный квадрат? Я имею в виду не такую фигуру, у которой одна сторона длинная, а другая короткая, а такую, у которой все четыре стороны равны, как у этой, — но только удвоенную, восьмифутовую. Вот и 83
посмотри: тебе все еще кажется, что ее образуют удвоенные стороны?

Раб. Да, кажется.

Сократ. А разве не выйдет у нас сторона вдвое больше этой, если мы, продолжив ее, добавим еще одну, точно такую же?

Раб. Выйдет.

Сократ. Значит, по-твоему, если этих больших сторон будет четыре, то получится восьмифутовый квадрат?

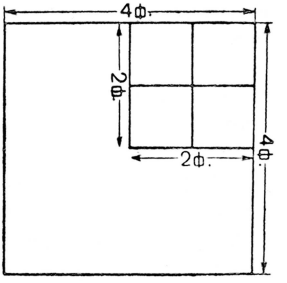
Раб. Получится.

Сократ. Пририсуем-ка к этой еще три, точно такие же b
стороны. Неужели, по-твоему, это и есть восьмифутовый квадрат?

Раб. Ну конечно.

Сократ. А разве не будет в нем четырех квадратов, каждый из которых равен этому, четырехфутовому?

Раб. Будет.



Сократ. Выходит, какой же он величины? Не в четыре ли раза он больше первого?

Раб. Как же иначе?

Сократ. Что же он, сразу и в четыре, и в два раза больше первого?

Раб. Нет, клянусь Зевсом!

Сократ. Во сколько же раз он больше?

Раб. В четыре.

Сократ. Значит, благодаря удвоению сторон получа- **c**
ется площадь не в два, а в четыре раза большая?

Раб. Твоя правда.

Сократ. А четырежды четыре — шестнадцать, не так ли?

Раб. Так.

Сократ. Из каких же сторон получается восьмифутовый [квадрат]? Ведь из таких вот получился [квадрат], в четыре раза больший?

Раб. И я так говорю.

Сократ. А из сторон вдвое меньших — четырехфутовый [квадрат]?

Раб. Ну да.

Сократ. Ладно. А разве восьмифутовый [квадрат] не равен двум таким вот [маленьким квадратам] или половине этого [большого квадрата]?

Раб. Конечно, равен.

Сократ. Значит, стороны, из которых он получится, **d**
будут меньше этой большой стороны, но больше той маленькой.

Раб. Мне кажется, так.

С о к р а т. Очень хорошо; как тебе покажется, так и отвечай. Но скажи-ка мне: ведь в этой линии — два фута, а в этой — четыре, верно?

Р а б. Верно.

С о к р а т. Значит, сторона восьмифутовой фигуры непременно должна быть больше двух и меньше четырех футов?

Р а б. Непременно.

С о к р а т. А попробуй сказать, сколько в такой стороне, **e**
по-твоему, будет футов?

Р а б. Три фута.

С о к р а т. Если она должна иметь три фута, то не надо ли нам прихватить половину вот этой [двухфутовой] стороны, — тогда и выйдет три фута? Здесь — два фута, да отсюда один; и с другой стороны так же: здесь — два фута и один отсюда. Вот и получится фигура, о которой ты говоришь. Не так ли?

Р а б. Так.

С о к р а т. Но если у нее одна сторона в три фута и другая тоже, не будет ли во всей фигуре трижды три фута?

Р а б. Очевидно, так.

С о к р а т. А трижды три фута — это сколько?

Р а б. Девять.

С о к р а т. А наш удвоенный квадрат сколько должен иметь футов, ты знаешь?

Р а б. Восемь.

С о к р а т. Вот и не получился у нас из трехфутовых сторон восьмифутовый квадрат.

Р а б. Не получился.

С о к р а т. Но из каких же получится? Попробуй сказать **84**
нам точно. И если не хочешь считать, то покажи.

Р а б. Нет, Сократ, клянусь Зевсом, не знаю.

С о к р а т. Замечаешь, Менон, до каких пор он дошел уже в припоминании? Сперва он, так же как теперь, не знал, как велика сторона восьмифутового квадрата, но думал при этом, что знает, отвечал уверенно, так, словно знает, и ему даже в голову не приходила мысль о каком-нибудь

затруднении. А сейчас он понимает, что это ему не под силу, и уж если не знает, то и думает, что не знает.

Менон. Твоя правда. **b**

Сократ. И разве не лучше теперь обстоит у него дело с тем, чего он не знает?

Менон. По-моему, лучше.

Сократ. Так разве мы нанесли ему хоть какой-нибудь вред, запутав его и поразив оцепенением, словно скаты?

Менон. По-моему, ничуть.

Сократ. Значит, судя по всему, мы чем-то ему помогли разобраться, как обстоит дело? Ведь теперь, не зная, он с удовольствием станет искать ответа, а раньше он, беседуя с людьми, нередко мог с легкостью подумать, будто говорит правильно, утверждая, что удвоенный квадрат должен **c** иметь стороны вдвое более длинные.

Менон. Да, похоже, что так.

Сократ. Что же, по-твоему, он, не зная, но думая, что знает, принялся бы искать или изучать это — до того, как запутался, и, поняв, что не знает, захотел узнать?

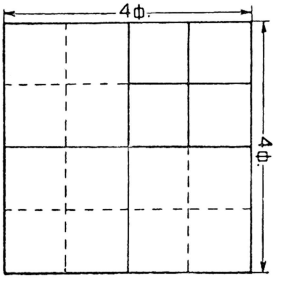
Менон. По-моему, нет, Сократ.

Сократ. Значит, оцепенение ему на пользу?

Менон. Я думаю.

Сократ. Смотри же, как он выпутается из этого затруднения, ища ответ вместе со мной, причем я буду только задавать вопросы и ничему не стану учить его. Будь наче- **d** ку и следи, не поймаешь ли меня на том, что я его учу и растолковываю ему что-нибудь, вместо того чтобы спрашивать его мнение. [*К мальчику.*] А ты скажи мне: не это ли у нас четырехфутовый квадрат? Понимаешь?

Раб. Это.



Сократ. А другой, равный ему квадрат мы можем к нему присоединить?

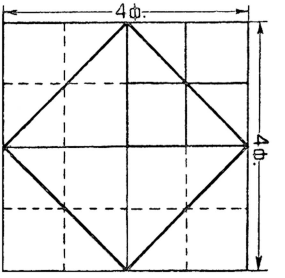
Раб. Конечно.

Сократ. А еще третий, равный каждому из них?

Раб. Конечно.

Сократ. А вот этот угол мы можем заполнить, добавив точно такой же квадрат?

Раб. Ну а как же?



Сократ. И тогда получатся у нас четыре равные фигуры?

Раб. Получатся.

Сократ. Дальше. Во сколько раз всё вместе будет больше первого квадрата?

Раб. В четыре.

Сократ. А нам нужно было получить квадрат в два раза больший, помнишь?

Раб. Помню.

Сократ. Вот эта линия, проведенная из угла в угол, разве она не делит каждый квадрат пополам?

Раб. Делит.

Сократ. Так разве не получатся у нас четыре равные между собой стороны, образующие вот этот [новый] квадрат?

Раб. Верно.

Сократ. А теперь посмотри, какой величины он будет.

Раб. Не знаю.

Сократ. Но разве каждый из четырех [малых] квадратов не разделен такой линией пополам? Так или нет?

Раб. Разделен.

Сократ. Сколько же таких [треугольных] половинок будет в этом [новом] квадрате?

Раб. Четыре.

Сократ. А в этом [маленьком]?

Раб. Две.

Сократ. А во сколько раз четыре больше двух?

Раб. Вдвое. b

Сократ. Во сколько же футов у нас получился квадрат?

Раб. В восемь футов.

Сократ. А из каких сторон?

Раб. Вот из этих.

Сократ. Ведь это — линии, проведенные в [малых] квадратах из угла в угол?

Раб. Ну да.

Сократ. Люди ученые называют такую линию диагональю. Так что если ей имя — диагональ, то ты, Менонов раб, утверждаешь, что эти диагонали образуют наш удвоенный квадрат.

Раб. Так оно и есть, Сократ[24].

Сократ. Ну, как по-твоему, Менон? Сказал он в ответ хоть что-нибудь, что не было бы его собственным мнением? c

Менон. Нет, все его собственные.

Сократ. А ведь он ничего не знал, мы сами говорили об этом только что.

Менон. Твоя правда.

Сократ. Значит, эти мнения были в нем самом, не так ли?

Менон. Так.

Сократ. Получается, что в человеке, который не знает чего-нибудь, живут верные мнения насчет того, чего он не знает?

Менон. Видимо, так.

Сократ. Теперь эти мнения зашевелились в нем, словно сны. А если бы его стали часто и по-разному спрашивать о том же самом, будь уверен, он в конце концов ничуть не хуже других приобрел бы на этот счет точные знания.

Менон. Как видно, приобрел бы. **d**

Сократ. При этом он все узна́ет, хотя его будут не учить, а только спрашивать, и знания он найдет в самом себе?

Менон. Ну да.

Сократ. А ведь найти знания в самом себе — это и значит припомнить, не так ли?

Менон. Конечно.

Сократ. Значит, то знание, которое у него есть сейчас, он либо когда-то приобрел, либо оно всегда у него было?

Менон. Да.

Сократ. Если оно всегда у него было, значит, он всегда был знающим, а если он его когда-либо приобрел, то уж никак не в нынешней жизни. Не приобщил же его кто-нибудь **e** к геометрии? Ведь тогда его обучили бы всей геометрии, да и прочим наукам. Но разве его кто-нибудь обучал всему? Тебе это следует знать хотя бы потому, что он родился и воспитывался у тебя в доме.

Менон. Да я отлично знаю, что никто его ничему не учил.

Сократ. А все-таки есть у него эти мнения или нет?

Менон. Само собой, есть, Сократ, ведь это очевидно.

Сократ. А если он приобрел их не в нынешней жизни, то разве не ясно, что они появились у него в какие-то иные **86** времена, когда он и выучился [всему]?

Менон. И это очевидно.

Сократ. Не в те ли времена, когда он не был человеком?

Менон. В те самые.

Сократ. А поскольку и в то время, когда он уже человек, и тогда, когда он им еще не был, в нем должны жить истинные мнения, которые, если их разбудить вопросами, становятся знаниями, — не все ли время будет сведущей его душа? Ведь ясно, что он все время либо человек, либо не человек.

Менон. Разумеется. **b**

Сократ. Так если правда обо всем сущем живет у нас в душе, а сама душа бессмертна[25], то не следует ли нам смело пускаться в поиски и припоминать то, чего мы сейчас не знаем, то есть не помним?

Менон. Сам не знаю почему, Сократ, но, мне кажется, ты говоришь правильно.

Сократ. Мне и самому так кажется, Менон. Впрочем, иные вещи нам особенно отстаивать не придется. А вот за то, что мы, когда стремимся искать неведомое нам, становимся лучше и мужественнее и деятельнее тех, кто полагает, будто неизвестное нельзя найти и незачем искать, — за это я готов воевать, насколько это в моих силах, и словом, **c** и делом.

Менон. И это, по-моему, ты очень правильно говоришь, Сократ.

Возвращение к вопросу о добродетели на новой основе

Сократ. Ну, раз мы пришли к согласию насчет того, что неизвестное надо искать, то не хочешь ли попробовать общими усилиями отыскать, что же такое добродетель?

Менон. Очень хочу, Сократ. Но еще охотнее я исследовал бы вопрос, который задал вначале, или послушал бы, что ты сам скажешь о том, следует ли браться за дело так, словно добродетели можно выучиться, или же она присуща человеку от природы, либо достается ему на долю каким- **d** нибудь иным образом.

Сократ. Если бы я мог повелевать не только собою, но и тобою, Менон, мы бы ни за что не стали исследовать, можно ли научиться добродетели или нельзя, прежде чем мы не нашли бы, что же такое сама добродетель. Но теперь, раз ты и не пытаешься повелевать собою, не желая терять свободы, а мною и пытаешься повелевать, и повелеваешь, я уступлю тебе, — что поделать? Как видно, придется ис- **e** следовать, каково то, о чем мы не знаем, что́ оно такое. Но все же выпусти меня из-под своей власти хоть на самую малость и позволь исследовать, можно ли научиться добродетели или приобрести ее каким-либо еще путем ис-

ходя из некоей предпосылки[26]. Когда я говорю «исходя из предпосылки», я имею в виду то же, что часто делают в своих исследованиях геометры[27]: если одного из них кто-нибудь спросит насчет вот этого прямоугольника, можно ли треугольник с такой же, как у него, площадью вписать в круг, тот может ответить: «Я не знаю, таков ли этот пря- **87**
моугольник, но считаю, что нам будет полезно для дела исходить из какой-то предпосылки. Если этот прямоугольник таков, что можно продолжить данную его сторону и вычесть из его площади площадь прямоугольника, построенного на продолженной линии, то, по-моему, получится одно, а если с ним этого сделать нельзя, то получится совсем **b**
другое. Исходя из этого предположения, я охотно скажу тебе, что́ у нас получится: можно ли вписать нашу фигуру в круг или нельзя». Так и мы, не зная ничего о добродетели — ни что она такое, ни какова она, — будем исследовать, можно ли ей выучиться или нет, исходя из некоей предпосылки и говоря вот так: «Если добродетель — это одна из тех вещей, которые относятся к душе, можно ли ей выучиться или нет? Прежде всего, если добродетель — это не знание, а что-то иное, можно ли ей научиться или, как мы сейчас сказали, ее припомнить? Ведь для нас теперь нет **c**
разницы в том, каким словом пользоваться. Затем, что если ей можно все-таки выучиться? Разве не ясно каждому, что человек, обучаясь, приобретает только знания?»

М е н о н. По-моему, ясно.

С о к р а т. А если все-таки добродетель — это некое знание? Ведь тогда ей, очевидно, можно выучиться.

М е н о н. Конечно.

С о к р а т. Ну, в этом мы легко разобрались: если она — знание, то ей можно выучиться, а если что-нибудь другое, то нет.

М е н о н. Конечно.

С о к р а т. Теперь, видимо, нам и надо исследовать, что такое добродетель, — знание или что-нибудь иное.

М е н о н. По-моему, разобравшись в одном, надо исследовать и это.

Сократ. Так что же, разве, по нашим словам, добро- **d**
детель — это не благо? Разве не остается в силе наша предпосылка, что она — благо?

Менон. Остается, конечно.

Сократ. Значит, если есть какое-либо благо, не причастное к знанию, то, может быть, и добродетель не есть знание; если же нет такого блага, которое не охватывалось бы знанием, то мы, предположив, что добродетель — это знание, сделаем верное предположение.

Менон. Так оно и есть.

Сократ. А разве не добродетель делает нас хорошими людьми?

Менон. Добродетель, конечно. **e**

Сократ. А хорошие люди приносят пользу, потому что всякое благо полезно, не так ли?

Менон. Так.

Сократ. И добродетель тоже полезна?

Менон. Из того, что мы говорили, выходит, что так.

Сократ. Рассмотрим по отдельности то, что нам полезно. Например, здоровье, сила, красота и богатство — все это и тому подобное мы называем полезным, не так ли?

Менон. Так. **88**

Сократ. Но о том же самом мы говорили, что оно порой и вредит. Или это не так, по-твоему?

Менон. Нет, именно так.

Сократ. Теперь посмотри: что управляет всеми этими свойствами, когда они приносят нам пользу, и что́, когда они приносят вред? Разве правильное применение не делает их полезными, а неправильное — вредными?

Менон. Конечно.

Сократ. А теперь рассмотрим и то, что относится к нашей душе. Называешь ли ты что-нибудь рассудительностью, справедливостью, мужеством, понятливостью, памятливостью, щедростью и так далее?

Менон. Называю. **b**

Сократ. Посмотри, что из этого, по-твоему, представляет собою не знание, а нечто другое, и не все ли это иногда

приносит пользу, а иногда вред. Вот, например, мужество, когда оно не имеет ничего общего с разумом, а подобно простой дерзости: разве человек, если он дерзок не по разуму, не несет ущерба, а если отважен с умом, не получает пользы?

Менон. Конечно, так.

Сократ. А разве не то же самое с рассудительностью и с понятливостью? С умом и образование, и воспитание приносят пользу, а без ума — вред.

Менон. Да, конечно. **c**

Сократ. Одним словом, разве не все, к чему стремится душа и что она претерпевает, оканчивается счастливо, если ею управляет разум, и несчастливо — если безрассудство?

Менон. Да, как видно.

Сократ. Так вот, если добродетель — это нечто, обитающее в душе, и если к тому же она не может не быть полезной, то, значит, она и есть разум[28]: ведь все, что касается души, само по себе не полезно и не вредно, но становится вредным или полезным благодаря разуму или по безрассудству. В согласии с этим рассуждением добродетель, коль **d** скоро она полезна, и есть не что иное, как разум.

Менон. Мне тоже так кажется.

Сократ. Ну, а то, о чем мы сейчас говорили, — богатство и все прочее, что иногда бывает полезным, а иногда вредным? Если разум, управляя всем в нашей душе, делает ее [движения] полезными, а безрассудство делает их вредными, то разве не та же самая душа делает богатство **e** и прочее полезным, правильно пользуясь и управляя им, а пользуясь неправильно — вредным?

Менон. Это верно.

Сократ. Но ведь правильно управляет всем этим разумная душа, а неправильно — неразумная?

Менон. Так оно и есть.

Сократ. Значит, можно сказать вообще, что в человеке все зависит от души, а в самой душе — от разума, если только душа хочет быть благою; а из сказанного нами выходит, **89**

что разум полезен. Но ведь мы говорили, что и добродетель полезна?

Менон. Конечно.

Сократ. Значит, мы утверждаем, что разум — это добродетель, либо вся, либо часть ее?

Менон. По-моему, Сократ, ты очень верно говоришь.

Сократ. Если все это так обстоит, то люди, верно, добродетельны не от природы?

Менон. Видимо, нет.

Сократ. А ведь могло бы быть и так: если бы люди **b** рождались хорошими, то были бы у нас знатоки, которые умели бы распознавать юношей с хорошим характером, а мы по их указанию отбирали бы таких юношей и, как золото, хранили бы их за семью печатями в Акрополе[29], чтобы их никто не испортил, потому что, войдя в возраст, они стали бы очень полезны для государства.

Менон. Так оно и было бы наверняка, Сократ.

Сократ. Но если хорошие люди становятся хорошими не от природы, то, значит, они достигают этого путем обучения?

Менон. По-моему, иначе и быть не может. Ведь из на- **c** шей предпосылки ясно, что если добродетель — это знание, то ей можно выучиться.

Сократ. Может быть, клянусь Зевсом. Ну, а вдруг наша предпосылка была неверна?

Менон. Но ведь только недавно нам казалось, что мы говорили правильно!

Сократ. А нужно, чтобы не только недавно казалось, что говорили мы правильно, но и теперь и впредь, если сказанное должно сохранять свою силу.

Менон. Как же так? Почему ты недоволен и сомневаешься в том, что добродетель — это знание? **d**

Сократ. Сейчас скажу тебе, Менон. Мы правильно говорили, что если добродетель — знание, то ей можно выучиться, — от этого я не отрекаюсь. Но посмотри сам, не должен ли я сомневаться в том, что она — знание. Скажи-ка мне вот что. Если какой-нибудь вещи — любой, не только

добродетели, — можно выучиться, то не должны ли тогда быть учители и ученики?

Менон. Должны, конечно.

Сократ. И наоборот, если мы предположим, что нет ни **e**
учителей, ни учеников, то не будет ли тогда правильным заключение, что этой вещи выучиться нельзя?

Менон. Это-то верно. Но разве нет, по-твоему, учителей добродетели?

Сократ. Я много раз искал учителей добродетели, но не мог найти, что бы ни предпринимал. Однако я все ищу, и вместе со многими, особенно с теми, кто мне кажется особенно опытным в таком деле. Вот и сейчас, Менон, очень кстати подсел к нам Анит, — мы и его заставим искать вместе с нами, и правильно сделаем: ведь Анит прежде все- **90**
го сын Антемиона, человека мудрого и богатого, который разбогател не случайно и не благодаря чьему-нибудь подарку, как фиванец Исмений[30], получивший недавно Поликратовы сокровища[31], но благодаря собственной мудрости и усердию; к тому же он не какой-нибудь чванный, спесивый и докучливый гражданин, но муж скромный и благовоспитанный. И Анита он хорошо вырастил и воспи- **b**
тал, как считает большинство афинян[32], выбирающих его на самые высокие должности. Вот с такими людьми и надо исследовать, существуют ли учители добродетели или нет и какие они. А ты, Анит, помоги нам — мне и твоему гостю Менону — исследовать, какие бывают учители этого дела. Посмотри-ка вот что. Если мы захотим сделать Менона хорошим врачом, к каким учителям мы пошлем его? Не к врачам ли? **c**

Анит. Конечно, к врачам.

Сократ. А если мы захотим сделать из него хорошего кожевника, то не к кожевникам ли?

Анит. Само собой.

Сократ. И во всем остальном так же?

Анит. Конечно.

Сократ. А теперь опять скажи мне на этот счет вот что: если мы, желая сделать Менона врачом, отправим

его к врачам, это будет, по нашим словам, правильно? А, говоря так, разве мы не утверждаем, что поступим разумно, послав его к тем, кто занимается этим искусством, — а не к тем, кто им не занимается, — и к тем, кто берет за это плату, объявляя себя учителями всех, желающих прийти к ним учиться? И разве мы пошлем его правильно не потому, что будем все это иметь в виду? **d**

А н и т. Конечно.

С о к р а т. А с игрою на флейте, да и со всем прочим разве не то же самое? Ведь будет большой глупостью, если желающие сделать кого-нибудь флейтистом не захотят послать его к тем, кто обещает обучить его этому искусству и берет плату, а отдадут это дело в другие руки и будут добиваться, чтобы ученик научился у тех, кто и не выдает себя за учителей и ни единого человека не обучает науке, которой, по нашему мнению, должен у них обучиться посланный нами. Как тебе кажется, не большая ли это нелепость? **e**

А н и т. Нелепость, клянусь Зевсом, да к тому же еще и невежество!

С о к р а т. Очень хорошо. А теперь, Анит, мы можем держать с тобой совет насчет вот этого твоего гостя Менона. Ведь он, Анит, уже давно твердит мне, что стремится к мудрости и добродетели, благодаря которой люди хорошо управляют домом и городом, заботятся о своих родителях, умеют принять и отпустить сограждан и чужестранцев так, как это подобает достойному человеку. Вот и посмотри, к кому нам для обучения такой добродетели послать его, чтобы это было правильно. Разве из того, что мы сейчас говорили, не ясно, что к тем, кто провозглашает себя учителями добродетели, доступными любому из греков, желающему учиться, и берут за учение установленную ими самими плату? **91** **b**

А н и т. Кого же ты имеешь в виду, Сократ?

С о к р а т. Ты и сам знаешь, что это те, кого люди зовут софистами.

А н и т. О Геракл! И не поминай их, Сократ! Не дай бог, **c**

чтобы кто-нибудь из моих родных или домашних, или друзей, здешних или иноземных, настолько сошел с ума, чтобы идти к ним себе на погибель, — потому что софисты — это очевидная гибель и порча для тех, кто с ними водится[33].

Сократ. Что ты говоришь, Анит? Значит, они — единственные из всех, кто утверждает, будто могут сделать людям добро, — настолько отличаются от остальных, что не только не приносят пользы, как прочие, но и совсем наоборот — губят тех, кого им отдали? И за это еще открыто **d** берут деньги? Уж не знаю, как тебе поверить. Я, например, знаю, что один Протагор этакой мудростью нажил больше денег, чем Фидий, создавший такие славные и красивые вещи, и еще, десять ваятелей в придачу. Чудеса ты рассказываешь, Анит! Если те, что чинят старую обувь или латают **e** плащи, и тридцати дней не могли бы незаметно для всех возвращать эту обувь или плащи в худшем, чем брали их, виде и немедля померли бы с голоду, когда бы так поступали, как мог Протагор больше сорока лет незаметно для всей Эллады портить тех, кто с ним имел дело, и отпускать их назад худшими, чем принял? Умер он, по-моему, лет семидесяти и лет сорок занимался своим искусством. И **92** все это время не покидала его добрая слава, которая живет и до нынешнего дня; да и не одного Протагора, но и многих других тоже — и тех, кто родился раньше него, и тех, кто и сейчас еще жив. Как же мы скажем, исходя из твоих слов — намеренно они обманывают и губят юношей или делают это, сами того не зная? И не признаем ли мы так безумными тех, кого некоторые провозглашают мудрейшими из людей?

Анит. Вовсе они не безумны, Сократ, скорее уж безумны те юноши, что дают им деньги; еще безумнее родствен- **b** ники, вверяющие им этих юношей, а всех безумнее города, позволяющие им въезжать и не изгоняющие любого, кто возьмется за такое дело, будь он хоть чужеземец, хоть гражданин.

Сократ. Уж не обидел ли тебя, Анит, кто-нибудь из софистов, что ты так зол на них?

А н и т. Нет, клянусь Зевсом: я ведь и сам ни с одним из них не имел дела и близким своим ни за что не позволил бы.

С о к р а т. Так ты вовсе и не знаешь этих людей?

А н и т. И не дай бог узнать!

С о к р а т. Так как же ты, милейший, можешь разобрать- **c**
ся, что́ в этом деле есть хорошего и что́ плохого, если ты вовсе и не знаешь его?

А н и т. Легче легкого! Уж в них-то я разбираюсь, каковы они, знаю я их или нет, все равно.

С о к р а т. Ты, верно, прорицатель, Анит? Ведь из того, что ты сказал, мне не понять, как ты мог разобраться в них иначе. Но мы хотим узнать не о тех, у которых Менон стал бы хуже, если бы к ним пришел, — пусть это будут даже софисты, если желаешь,— нет, ты назови нам тех (сделай **d**
доброе дело своему потомственному другу Менону) и укажи тех, к кому в таком большом городе должен он пойти, чтобы сподобиться той добродетели, о которой я только что говорил.

А н и т. А почему ты сам не указал ему их?

С о к р а т. Я-то назвал тех, кого считал учителями подобных вещей, но по твоим словам выходит, что говорил я пустое; а ты, может быть, и дело говоришь. Однако сей- **e**
час твоя очередь сказать ему, к кому из афинян он должен пойти. Назови, кого захочешь.

А н и т. Зачем ему имя одного человека? С кем бы из достойных афинян он ни встретился, любой поможет ему стать лучше, если только он захочет слушаться — не то, что софисты.

С о к р а т. А что же, все эти достойные люди сами собой стали такими, ни от кого не учась, и при этом они способны других обучить тому, чему не учились сами?

А н и т. Я считаю, что они обучились у достойных лю- **93**
дей, которые жили раньше них. Или, по-твоему, мало рождалось в нашем городе доблестных мужей?

С о к р а т. По-моему, Анит, здесь и сейчас много людей, доблестных в гражданских делах, и прежде их было не

меньше. Но вот были ли они также хорошими учителями добродетели? Ведь об этом у нас идет речь, а не о том, есть ли здесь хорошие люди, и не о том, были ли они прежде. Мы давно уже исследуем, можно ли научиться добродетели. А, исследуя это, мы выясняем также, умели ли хорошие люди — и нынешние, и прежние — передать другому ту добродетель, благодаря которой сами они были хороши, или же ее невозможно ни передать другому человеку, ни воспринять друг от друга[34]. Вот над чем мы давно уже бьемся с Меноном. И ты тоже исследуй это, исходя из сказанного тобою. Согласен ты, что Фемистокл был человек доблестный? b c

А н и т. Еще бы! Намного доблестнее всех.

С о к р а т. Значит, если уж кто был хорошим учителем добродетели, так это он?

А н и т. Я думаю, так, если только он хотел.

С о к р а т. Неужели же ты думаешь, будто он не хотел, чтобы другие стали достойными людьми, а особенно его собственный сын? Или, по-твоему, он завидовал сыну и нарочно не передал ему ту добродетель, которой славился сам? Разве ты не слышал, что Фемистокл воспитал своего сына Клеофанта[35] отличным наездником? Он умел прямо стоять на лошади и стоя бросать с нее дротики и вытворял еще немало чудес — и все это преподал ему отец, умудрив его, насколько это вообще под силу хорошим учителям. Разве ты не слыхал об этом от стариков? d

А н и т. Слыхал.

С о к р а т. Значит, его сына нельзя было обвинить в том, что он дурен по природе? e

А н и т. Как видно, нельзя.

С о к р а т. А что с того? Слышал ли ты от кого-нибудь — хоть старого, хоть молодого, — что Клеофант, сын Фемистокла, был доблестен и мудр в том же, в чем и его отец?

А н и т. Не слыхал.

С о к р а т. Значит, если только добродетели можно обучиться, нам остается думать, что Фемистокл хотел всему обучить своего сына, но не желал, чтобы в той мудрости,

которой сам он был мудр, сын превзошел хотя бы своих соседей?

Анит. Как видно, не желал, клянусь Зевсом. **94**

Сократ. Вот тебе, каков был этот великий учитель добродетели, которого и ты признал одним из лучших среди наших предков. Возьмем теперь другой пример — Аристида, сына Лисимаха[36]. Согласен ты, что это был доблестный человек?

Анит. Согласен совершенно.

Сократ. Не правда ли, и он дал своему сыну Лисимаху наилучшее среди афинян воспитание, насколько это было под силу учителям, но разве сделал он из него человека более доблестного, чем любой другой? С Лисимахом ты сам имел дело и видел, каков он. Или возьми, если хо- **b**
чешь, Перикла, человека совсем уж выдающейся мудрости: ты ведь знаешь, что он воспитал двоих сыновей, Парала и Ксантиппа[37]?

Анит. Знаю.

Сократ. И ты сам знаешь, что их обоих он обучил верховой езде, так что в ней они не уступают остальным афинянам, и в мусических искусствах, и в гимнастике, и во всем, причастном к искусству, он подготовил их так, что они никому не уступят. Так неужели же он не захотел сделать их доблестными? Я думаю, хотел, да только обучиться этому, видно, нельзя. А чтобы ты не думал, будто неспособными в этом деле оказались лишь немногие, и притом самые скверные, из афинян, вспомни, что Фукидид[38] **c**
воспитал двоих сыновей, Мелесия и Стефана[39], и дал им отличное образование, и в борьбе они превосходили всех афинян, потому что одного он отдал в обучение Ксанфию, другого — Эвдору, а те считались тогда лучшими борцами. Или ты забыл об этом?

Анит. Нет, я и об этом слыхал.

Сократ. Значит, ясно: всему, что требует затрат на обучение, Фукидид своих сыновей обучил, но вот как стать **d**
хорошими людьми, — а на это расходоваться не надо, – он их не научил (если только этому вообще можно обучить).

Но может быть, Фукидид был человек заурядный и не имел множества друзей среди афинян и союзников? Нет, он был и знатен, и могущественен в нашем государстве и среди прочих греков, так что, если бы добродетели можно было обучать, он позаботился бы найти кого-нибудь среди наших земляков или чужеземцев, кто сделал бы его сыновей доблестными, раз уж ему самому попечение о делах государства не оставляло досуга. Вот и получается, милый мой Анит, что, как видно, добродетели научить нельзя. **e**

А н и т. Что-то, по-моему, слишком легко поносишь ты людей, Сократ. Если хочешь меня послушаться, я бы советовал тебе поостеречься. Может быть, в другом городе тоже легче делать людям зло, чем добро, а здесь и подавно. Впрочем, я думаю, ты и сам это знаешь[40]. **95**

С о к р а т. Мне кажется, Менон, что Анит рассердился. Да я и не удивляюсь: он, во-первых, считает, что я порочу всех этих людей, а, во-вторых, полагает, что и сам относится к их числу. Однако если он узнает, что это значит — порочить людей, то перестанет сердиться (теперь-то он этого еще не знает). А ты мне скажи, ведь и у вас есть достойные люди?

М е н о н. Есть, конечно. **b**

С о к р а т. Так что же, станут они по своему желанию учителями юношей, согласятся ли признать себя учителями, а добродетель — доступной изучению?

М е н о н. Ни за что, клянусь Зевсом, Сократ! Иногда ты услышишь от них, что добродетели можно научить, иногда — что нельзя.

С о к р а т. Что же, мы призна́ем их учителями, если они даже в этом не согласны друг с другом?

М е н о н. По-моему, Сократ, не призна́ем.

С о к р а т. Так как же? Уж не софисты ли, по-твоему, учители добродетели только потому, что единственные из всех объявляют себя учителями? **c**

М е н о н. Вот за то, Сократ, я и люблю больше всего Горгия, что от него никогда не услышишь таких обещаний: он ведь и сам смеется, когда слышит, как другие это обещают.

Он думает, что следует делать человека искусным в речах.

Сократ. Значит, ты считаешь, что и софисты не учители?

Менон. Не могу тебе сказать, Сократ. Тут со мной то же самое, что с остальными: иногда мне кажется, что да, иногда — нет. **d**

Сократ. А ты знаешь, что не только тебе и другим государственным людям иногда кажется, что добродетели можно научиться, иногда — что нельзя, но и у поэта Феогнида[41] ты найдешь то же самое?

Менон. В каких стихах?

Сократ. В элегиях, там, где у него сказано:

> С этими пищу дели и питье, и сиди только с ними,
> И одобренья ищи тех, кто душою велик.
> От благородных и сам благородные вещи узнаешь,
> С злыми погубишь и тот разум, что есть у тебя[42].

Видишь, здесь он говорит о добродетели так, будто ей можно научиться. **e**

Менон. Это ясно.

Сократ. А в другом месте, немного дальше, он говорит примерно так:

> Если б умели мы разум создать и вложить в человека,

то, считает он,

> Много бы выпало им очень великих наград, —

тем, кто сумел бы это сделать. И дальше он говорит:

> .....
> То у хороших отцов злых не бывало б детей:
> Речи разумные их убеждали б; однако на деле,
> Как ни учи, из дурных добрых людей не создашь[43]. **96**

Понимаешь, здесь он сам — и о том же самом — говорит совсем наоборот.

Менон. И это ясно.

Сократ. Что ж, можешь ты назвать какое-нибудь другое дело, в котором тех, кто именует себя учителями, не

только не признавали бы за учителей, но и считали бы негодяями и невеждами именно в том, чему они берутся b
обучать, те же, кого признают людьми достойными, иногда говорили бы, что этому делу можно научить, иногда — что нельзя? Разве тех, кто сами в чем-нибудь путаются, ты назовешь настоящими учителями этого дела?

Менон. Ни за что, клянусь Зевсом.

Сократ. Ну, а если ни софисты, ни достойные люди не будут учителями этого дела, то не ясно ли, что и все остальные тоже не будут?

Менон. По-моему, так.

Сократ. А раз нет учителей, то нет и учеников?

Менон. Я думаю, так оно и есть, как ты говоришь.

Сократ. Но разве мы с тобой не согласились, что, раз нет ни учителей какого-нибудь дела, ни учеников, значит, c
ему нельзя научиться?

Менон. Да, так мы и говорили.

Сократ. Выходит, что нигде нет учителей добродетели?

Менон. Да.

Сократ. А раз нет учителей, то нет и учеников?

Менон. Конечно.

Сократ. Значит, добродетели нельзя научиться?

Менон. Кажется, нельзя, если только мы правильно d
вели исследование. Так что я удивляюсь, откуда берутся хорошие люди и каким образом могли они стать такими?

Сократ. Как видно, Менон, и я и ты — оба мы люди никудышные, и мало чему научил тебя Горгий, а меня — Продик. Прежде всего нам надо взглянуть на самих себя и поискать, кто бы мог каким-нибудь способом сделать нас e
лучше. Я, когда говорю так, имею в виду наше исследование: ведь мы самым смехотворным образом упустили, что люди поступают хорошо и правильно, руководствуясь не только приобретенными знаниями. А без этого нам и не удастся, пожалуй, узнать, каким образом они становятся хорошими.

Менон. Что ты имеешь в виду, Сократ?

С о к р а т. А вот что. Хорошие люди должны непременно приносить пользу, иначе и быть не может, — это мы с тобой установили верно, не так ли?

М е н о н. Да. **97**

С о к р а т. А что приносить пользу они будут в том случае, если станут правильно вести наши дела, — это мы тоже установили наверняка?

М е н о н. Конечно.

С о к р а т. Но вот что нельзя правильно вести их, не будучи разумным, мы, видно, установили неверно.

М е н о н. Что же, по-твоему, значит «правильно»?

С о к р а т. А вот что. Если кто-нибудь, зная дорогу в Лариссу или куда угодно еще, пойдет сам и поведет других, то ведь он поведет их хорошо и правильно, не так ли?

М е н о н. Конечно.

С о к р а т. А если кто-нибудь правильно предполагает, **b** где эта дорога, но никогда не ходил по ней и не знает ее, то разве не сможет и он правильно повести других?

М е н о н. Сможет, конечно.

С о к р а т. Значит, поскольку у него есть о чем-нибудь правильное мнение, — а не знание[44], как у другого, — то он, догадываясь об истине, но не познав ее умом, будет вести других не хуже, чем тот, кто ее познал.

М е н о н. Ничуть не хуже, Сократ.

С о к р а т. Выходит, истинное мнение ведет нас к правильным действиям ничуть не хуже, чем разум. Это-то мы сейчас и упустили из виду, когда рассуждали о добродете- **c** ли, какова она, и говорили, что разум один ведет к правильным действиям: ведь к этому ведет и истинное мнение.

М е н о н. Наверное, так.

С о к р а т. Значит, правильное мнение приносит не меньше пользы, чем знание.

М е н о н. Но не вполне, Сократ: обладающий знанием всегда попадет в цель, а обладающий правильным мнением когда попадет, а когда и промахнется.

С о к р а т. Что ты говоришь? Разве тот, чье мнение всегда верно, не всегда попадает в цель, пока его мнения пра-

вильны?

Менон. Это так, без сомнения, Сократ. Вот я и удив- **d**
ляюсь, почему же, если это так, знание ценится куда выше правильного мнения и почему знание — это одно, а мнение — совсем другое.

Сократ. Ты сам знаешь, почему ты удивляешься, или мне сказать?

Менон. Скажи лучше ты.

Сократ. Потому что ты никогда не обращал внимания на Дедаловы статуи[45], впрочем, может быть, у вас их и нет.

Менон. К чему ты это говоришь?

Сократ. Да ведь и они, когда не связаны, убегают **e**
прочь, а когда связаны, стоят на месте.

Менон. Ну и что же?

Сократ. А то, что владеть этими творениями, если они свободны, мало проку, как и владеть человеком, склонным к побегам: все равно они на месте не останутся. А вот иметь их, если они связаны, весьма ценно: уж очень хороши эти изваяния. Для чего я это говорю? Я имею в виду истинные мнения: истинные мнения тоже, пока они остаются при **98**
нас, вещь очень неплохая и делают немало добра; но только они не хотят долго оставаться при нас, они улетучиваются из души человека и потому не так ценны, пока он их не свяжет суждением о причинах. А оно и есть, друг мой Менон, припоминание, как мы с тобой недавно установили. Будучи связанными, мнения становятся, во-первых, знаниями и, во-вторых, устойчивыми. Поэтому-то знание ценнее правильного мнения и отличается от правильного мнения тем, что оно связано.

Менон. Клянусь Зевсом, Сократ, похоже, что это так.

Сократ. Да я и сам говорю это, — не то чтобы зная, **b**
а скорее предполагая и пользуясь уподоблением. Но вот что правильное мнение и знание — вещи разные, я, кажется, берусь утверждать без всяких уподоблений; ведь если уж я о чем сказал бы, что знаю это — а сказал бы я так не о многом, — то уж это я причислю к вещам, которые я действительно знаю.

Менон. И будешь прав, Сократ.

Сократ. Ну, а разве неверно, что истинное мнение, если им руководствоваться, выполняя любое дело, поможет ничуть не хуже знания?

Менон. Нет, тут ты тоже, как видно, говоришь правду.

Сократ. И правильное мнение ничуть не хуже знания **c** и не менее полезно в делах, и человек, обладающий правильным мнением, ничуть не хуже обладающего знанием?

Менон. Так оно и есть.

Сократ. А мы установили, что хороший человек приносит нам пользу.

Менон. Ну да.

Сократ. Но так как не только благодаря знанию хорошие люди бывают хорошими и приносят пользу государству, но и благодаря правильному мнению, и так как ни то ни другое — ни знание, ни правильное мнение — не дается людям от природы и не приобретается... Или, по-твоему, **d** одно из них дается от природы?

Менон. Нет, нет.

Сократ. Если не от природы, то и хорошие люди хороши не от природы.

Менон. Конечно.

Сократ. А раз не от природы, то мы потом стали исследовать, можно ли этому научиться.

Менон. Ну да.

Сократ. И не показалось ли нам, что можно, если добродетель — это разум?

Менон. Показалось.

Сократ. И наоборот, если ей можно научиться, значит, добродетель — это разум?

Менон. Так и было.

Сократ. И если бы были учители добродетели, то ей **e** можно было бы научиться, а поскольку их нет, то нельзя?

Менон. Так оно и есть.

Сократ. Но мы установили, что учителей добродетели нет.

Менон. Да.

Сократ. И установили, что ей нельзя научиться и что она вовсе не разум.

Менон. Конечно.

Сократ. Но все же согласились, что добродетель — вещь хорошая?

Менон. Согласились.

Сократ. А хорошо и полезно то, что правильно руководит нами?

Менон. Конечно. **99**

Сократ. Но есть только две вещи, которые правильно руководят нами, — истинное мнение и знание; человек, обладающий тем и другим, руководствуется правильно. Если что происходит по счастливой случайности, — тем руководит не человек; если же сам человек приведет правильно к цели, то лишь благодаря истинному мнению или знанию.

Менон. И мне так кажется.

Сократ. Но если добродетели нельзя научиться, получается, что она вовсе не есть знание?

Менон. Очевидно, нет. **b**

Сократ. А из двух названных нами хороших и полезных вещей одна слишком скоро исчезает, да и другая — знание — не руководит государственными делами.

Менон. Видимо, нет.

Сократ. Значит, не с помощью мудрости и не как мудрецы руководят государствами люди вроде Фемистокла и других, о которых тут говорил Анит. Потому-то и не удается им сделать других подобными себе, что они стали такими, как есть, не благодаря знанию.

Менон. Наверное, все это так, как ты говоришь, Сократ. **c**

Сократ. А если не благодаря знанию, то только благодаря правильным мнениям люди государственные ведут свои города по правильному пути; разумом же они совсем не отличаются от прорицателей и боговдохновенных провидцев: ведь и те в исступлении говорят правду, и очень часто, но сами не ведают, что́ говорят.

Менон. Надо полагать, так оно и есть. **d**

С о к р а т. И разве не будет справедливо, Менон, назвать божественными тех людей, которые, хоть и не обладают разумом, достигают великого успеха во многом из того, что делают и говорят?

М е н о н. Конечно, будет.

С о к р а т. Значит, мы правильно назовем людьми божественными тех, о ком только что говорили, — прорицателей и провидцев и всякого рода творцов; и не с меньшим правом мы можем назвать божественными и вдохновенными государственных людей: ведь и они, движимые и одержимые от бога[46], своим словом совершают много великих дел, хотя и сами не ведают, что говорят.

М е н о н. Конечно.

С о к р а т. Да и женщины, Менон, именуют хороших людей божественными, и спартанцы, когда восхваляют доблестного мужа, говорят о нем: «Это —человек божественный».

М е н о н. И ясно, что они правы, когда так говорят. А **e**
вот наш Анит злится на тебя, Сократ, за то, что ты так говоришь.

С о к р а т. Об этом, Менон, мне мало заботы, с ним мы еще побеседуем. А коль скоро мы с тобой на протяжении всей нашей беседы искали хорошо и говорили верно, то получается, что нет добродетели ни от природы, ни от учения, и если она кому достается, то достается по божественному **100**
уделу, помимо разума, — разве что найдется среди государственных людей такой, который и другого может сделать государственным человеком. Если бы он нашелся, то о нем можно было бы сказать, что он среди живых почти то же самое, что Тиресий[47], по словам Гомера, среди мертвых: ведь о нем поэт говорит, что «он лишь с умом, все другие безумными тенями веют». Такой человек был бы среди нас, как подлинный предмет среди теней, если говорить о добродетели.

М е н о н. Золотые твои слова, Сократ! **b**

С о к р а т. Из этого нашего рассуждения стало ясно, Менон, что если нам достается добродетель, то достается она

по божественному уделу, а узнаем мы это как следует тогда, когда, прежде чем искать, каким образом достается человеку добродетель, мы попробуем выяснить, что такое добродетель сама по себе. Теперь мне пора идти, а ты убеди в том, в чем сейчас сам убедился, своего приятеля Анита, чтобы он стал мягче: ведь если ты его убедишь, это и афинянам будет на пользу. **c**

КРАТИЛ

ГЕРМОГЕН, КРАТИЛ, СОКРАТ

Г е р м о г е н. Хочешь, давай Сократа тоже пригласим к **383**
нашему разговору?

К р а т и л. Как тебе угодно.

Г е р м о г е н. Кратил вот здесь говорит, Сократ, что существует правильность имен, присущая каждой вещи от природы, и вовсе не та, произносимая вслух, частица нашей речи, которой некоторые из нас договорились называть каждую вещь, есть имя, но определенная правильность имен прирождена и эллинам, и варварам, всем одна **b**
и та же[1]. Я его тогда спрашиваю, правда ли ему Кратил имя? Он подтвердил. «А как имя Сократу?» — спросил я. «Сократ», — молвил он. «В таком случае, и все другие люди, каким именем мы их зовем, такое и будут носить?» —А он: «Во всяком случае тебе не Гермоген имя[2], сколько бы ни звали тебя так все люди». Тут стал я его выспрашивать, **384**
стараясь все-таки узнать, что он, собственно, разумеет, но он не стал ничего объяснять, да еще и издевается, делая вид, будто у него что-то есть на уме. Можно подумать, что он знает об этом нечто такое, что, захоти он ясно сказать, заставил бы и меня согласиться и говорить то же, что говорит он. Так вот, если ты можешь как-то истолковать это Кратилово пророчество, я бы выслушал с удовольствием. А лучше, с еще большим удовольствием, я узнал бы, что сам ты думаешь о правильности имен. Конечно, если у тебя есть желание.

С о к р а т. О сын Гиппоника Гермоген! Стара посло- **b**
вица: прекрасное дело трудно[3], когда ему нужно учить-

ся. Так вот, оказывается, и об именах немалая есть наука. Конечно, если бы я успел прослушать у Продика пятидесятидрахмовый[4] урок, после чего, по его словам, можно и самому стать учителем, ничто не помешало бы тебе тотчас досконально узнать всю истину о правильности имен. Да вот такого-то урока я не слыхал, а прослушал **c** всего лишь драхмовый. Поэтому я и не знаю, что будет истинным в делах такого рода. Однако я готов исследовать этот вопрос сообща, вместе с тобой и Кратилом. А что он говорит, будто не Гермоген тебе истинное имя, так я подозреваю, что он шутит. Может быть, он имеет в виду, что в погоне за деньгами ты всякий раз упускаешь случай[5]. Однако я уже говорил: узнать вещи такого рода трудно, а нужно сообща сопоставить наши мнения и посмотреть, так ли обстоит дело, как говоришь ты, или как Кратил.

Гермоген. Так ведь что до меня, Сократ, то я часто и с ним разговаривал, и со многими другими, но ни разу меня не убедили, будто правильность имени есть что-то другое, **d** нежели договор и соглашение[6]. Ведь мне кажется, какое имя кто чему-либо установит, такое и будет правильным. Правда, если он потом установит другое, а тем, прежним, именем больше не станет это называть, то новое имя будет ничуть не менее правильным, нежели старое; ведь когда мы меняем имена слугам[7], то вновь данное имя не бывает же менее правильным, чем данное прежде. Ни одно имя никому не врождено от природы, оно зависит от закона и **e** обычая тех, кто привык что-либо так называть. Если же это не так, то я всегда готов поучиться и послушать не только Кратила, но и кого угодно другого. **385**

Критика теории условного происхождения имени

Сократ. Может быть, ты и дельно говоришь, Гермоген. А все же давай посмотрим. Как решил кто-то называть каждую вещь, такое, говоришь, и будет ей имя?

Гермоген. Мне так кажется.

Сократ. И если кто-то один назовет, и если целый город?

Гермоген. Это я и говорю.

Сократ. Тогда как же? Например, если то, что мы теперь называем человеком, я стану именовать лошадью, а то, что теперь лошадью — человеком, значит, для всех человеку будет имя «человек» и только для меня — «лошадь», и, наоборот, для меня «лошадь» будет «человек», а для всех— »лошадь»? Так ты хотел сказать?

Гермоген. Мне так кажется. b

Сократ. Тогда ты мне вот что скажи — случается ли тебе о чем-нибудь говорить: это истинно сказано, а это ложно?

Гермоген. Мне — да.

Сократ. А посему одна речь может быть истинная, а другая ложная?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. В таком случае тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину, тот же, кто говорит о них иначе, лжет?

Гермоген. Да.

Сократ. Получается, можно вести речь и о том, что есть, и о том, чего нет?

Гермоген. Верно.

Сократ. А истинная речь — истинна целиком или при c этом части ее могут быть неистинными?

Гермоген. Нет, и части тоже [будут истинными].

Сократ. А как? Большие части будут истинными, а малые — нет? Или все [будут истинными]?

Гермоген. Все. Я по крайней мере так думаю.

Сократ. Так вот: то, что ты называешь наименьшей частью нашей речи, отличается от имени?

Гермоген. Нет. Имя и есть наименьшая часть.

Сократ. И предполагается, что имя есть часть истинной речи?

Гермоген. Да.

Сократ. Истинное имя, по крайней мере, как ты говоришь.

Гермоген. Да.

Сократ. А часть ложной речи разве не ложна?

Гермогон. Это и я утверждаю.

Сократ. Можно, значит, говорить об имени истинном и ложном, раз так можно говорить о речи? **d**

Гермоген. А как же иначе?

Сократ. Так ты говоришь, какое имя кто-нибудь чему-то укажет, такое имя этой вещи и будет?

Гермоген. Да.

Сократ. И сколько имен кто-либо укажет каждой из вещей, столько и будет? И тогда, когда укажет?

Гермоген. Во всяком случае, по мне, Сократ, нет иной правильности имен, кроме этой: я могу называть любую вещь одним именем, какое я установил, ты же — другим, **e** какое дал ты. То же самое я наблюдаю и в городах — иногда одни и те же вещи в каждом городе называются особо, у одних эллинов не так, как у других эллинов, и у эллинов не так, как у варваров.

Сократ. Что же, давай посмотрим, Гермоген. Может быть, тебе и относительно вещей все представляется так же, а именно, что сущности вещей для каждого человека **386** особые, — по слову Протагора, утверждающего, что «мера всех вещей — человек» [8], — и, следовательно, какими мне представляются вещи, такими они и будут для меня, а какими тебе, такими они будут для тебя? Или ты полагаешь, что сущность[9] вещей составляет некую прочную основу их самих?

Гермоген. Я могу сказать, Сократ, что уже однажды, в поисках выхода, я пришел было к тому, чему учит Протагор; однако мне вовсе не кажется, что дело обстоит именно так.

Сократ. Что ж, уж не приходил ли ты к тому, что тебе **b** ни один человек не казался дурным?

Гермоген. Нет, клянусь Зевсом. Со мной как раз частенько случалось, что некоторые люди казались мне очень дурными, и даже весьма многие.

Сократ. А что, очень хорошими тебе люди не казались?

Гермоген. Разве что весьма немногие.

Сократ. А все-таки казались?

Гермоген. По кранной мере, на мой взгляд.

Сократ. Тогда как ты это решишь: очень хорошие, они же будут и очень разумные, а очень дурные — очень неразумные? **c**

Гермоген. Мне кажется, да.

Сократ. Так как же? Если Протагор говорил правду и правда также то, что какими каждому кажутся вещи, такие они и есть, возможно ли, чтобы одни из нас были разумными, другие же неразумными?

Гермоген. Нет, конечно.

Сократ. Тогда вот это, я думаю, ты и вовсе должен признать: коль скоро есть разум и неразумие, никак невозможно, чтобы Протагор говорил правду. Ведь по правде-то сказать, один нисколько не будет разумнее другого, если что бы каждому ни показалось, то для каждого и будет истинным.

Гермоген. Это так. **d**

Сократ. Однако, я думаю, ты не считаешь также вместе с Эвтидемом[9a], что все всегда существует для всех людей одинаково и сразу. Ведь не было бы ни хороших, ни дурных, если бы сразу и одинаково для всех и всегда существовали добродетель и порочность.

Гермоген. Это правда.

Сократ. Итак, если не все сразу одинаково для всех и всегда и если не особо для каждого существует каждая вещь, то ясно, что сами вещи имеют некую собственную **e** устойчивую сущность, безотносительно к нам и независимо от нас, и не по прихоти нашего воображения их влечет то туда, то сюда, но они возникают сами по себе, соответственно своей сущности.

Гермоген. Я полагаю, Сократ, так оно и есть.

Сократ. Тогда, может быть, сами они возникли таким образом, а вот действия их происходят иным способом? Или и сами они представляют собою один какой-то вид вещей, эти действия?

Гермоген. Ну конечно же, и они сами.

Сократ. В таком случае и действия производятся в **387**
соответствии со своей собственной природой, а не согласно нашему мнению. Например, если бы мы взялись какую-либо вещь разрезать, то следует ли это делать так, как нам заблагорассудится и с помощью того предмета, какой нам заблагорассудится для этого выбрать? Или только в том случае, если мы пожелаем разрезать вещь в соответствии с природой разрезания, то есть в соответствии с тем, как надо резать и подвергаться разрезанию, и с помощью того орудия, какое для этого от природы дано, — только тогда мы сможем эту вещь разрезать и у нас что-то получится, и мы поступим правильно? И с другой стороны, если мы будем действовать против природы, то совершим ошибку и ничего не добьемся?

Гермоген. Я думаю, это так. **b**

Сократ. Следовательно, и если мы возьмемся что-либо сжечь, то не всякое мнение нам здесь поможет, но только правильное? Последнее же состоит в том, как и с помощью чего нужно сжигать или подвергаться сжиганию исходя из природы этого действия?

Гермоген. Это так.

Сократ. Значит, и со всем остальным обстоит так же?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. А говорить — не есть ли одно из действий?

Гермоген. Да.

Сократ. В таком случае если кому покажется нужным что-то сказать, то пусть так и говорит, и это будет правильно? Или же если он станет говорить так, как нужно сказать **c**
или должно быть сказано в соответствии с природой этого действия и с помощью того, что для этого природою предназначено, то тогда лишь у него это получится и он сумеет что-то сказать, а в противном случае совершит ошибку и ничего не добьется?

Гермоген. По-моему, дело обстоит так, как ты говоришь.

Сократ. А давать имена — не входит ли это как часть в

нашу речь? Ведь те, кто дает имена, так или иначе говорят какие-то слова.

Гермоген. Верно.

Сократ. Следовательно, и давать имена тоже есть некое действие, коль скоро говорить было действием по отношению к вещам?

Гермоген. Да. **d**

Сократ. Эти действия, как мы уже выяснили, существуют безотносительно к нам и имеют какую-то свою особую природу?

Гермоген. Это верно.

Сократ. В таком случае и давать имена нужно так, как в соответствии с природой следует давать и получать имена, и с помощью того, что для этого природою предназначено, а не так, как нам заблагорассудится, — если, конечно, мы хотим, чтобы это согласовалось с нашим прежним рассуждением? И тогда у нас что-то получится и мы сумеем дать имя, в противном же случае — нет?

Гермоген. По-моему, это так.

Сократ. А скажи, то, что нужно разрезать, нужно, как мы говорим, чем-то разрезать?

Гермоген. Да. **e**

Сократ. А что нужно ткать, нужно чем-то ткать? И что нужно сверлить, нужно тоже чем-то сверлить?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. И что нужно называть, получается, нужно также чем-то назвать?

Гермоген. Это так. **388**

Сократ. А что же это такое, чем нужно сверлить?

Гермоген. Сверло.

Сократ. А ткать?

Гермоген. Челнок.

Сократ. А называть?

Гермоген. Имя.

Сократ. Прекрасно. Следовательно, имя есть какое-то орудие?

Гермоген. Верно.

Сократ. Так вот если бы я спросил тебя, что́ за орудие челнок? Не то ли, чем ткут?

Гермоген. Да.

Сократ. А что мы делаем, когда ткем? Не распределяем ли мы уто́к по основе?

Гермоген. Да. **b**

Сократ. Тогда и о сверле ты можешь так же сказать, и обо всем другом?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. В таком случае и об имени можно так сказать. Коль скоро имя есть некое орудие, то что мы делаем, давая имена?

Гермоген. Не могу сказать.

Сократ. Может быть, мы учим друг друга и распределяем вещи соответственно способу их существования?

Гермоген. Верно. **c**

Сократ. Выходит, имя есть некое орудие обучения и распределения сущностей, как, скажем, челнок — орудие распределения нити?

Гермоген. Да.

Сократ. Итак, челнок — орудие ткацкое?

Гермоген. А какое же еще?

Сократ. Следовательно, ткач будет хорошо пользоваться челноком, то есть как до́лжно ткачу. А учитель будет хорошо пользоваться словом. Хорошо — это значит, как до́лжно учителю.

Гермоген. Да.

Сократ. А вот чьим трудом хорошо пользуется ткач, когда пользуется челноком?

Гермоген. Столяра.

Сократ. А всякий ли человек столяр или тот, кто владеет столярным искусством?

Гермоген. Кто владеет этим искусством. **d**

Сократ. А чьим трудом хорошо пользуется сверлильщик, когда пользуется сверлом?

Гермоген. Кузнеца.

Сократ. Так вот всякий ли человек — кузнец или тот, кто знает это искусство?

Гермоген. Кто знает это искусство.

Сократ. Так. А чьим же трудом пользуется учитель, когда пользуется именем?

Гермоген. Этого я не знаю.

Сократ. Ты не знаешь, кто нам дал имена, которыми мы пользуемся?

Гермоген. Право, не знаю.

Сократ. Не кажется ли тебе, что их дал закон?

Гермоген. Похоже, что так.

Сократ. В таком случае учитель, когда пользуется **e** именем, пользуется трудом законодателя?

Гермоген. Я полагаю.

Сократ. А как ты полагаешь, законодателем может быть любой человек или тот, кто знает это искусство?

Гермоген. Кто знает это искусство.

Сократ. Таким образом, не каждому человеку, Гермоген, дано устанавливать имена, но лишь такому, кого мы **389** назвали бы творцом имен. Он же, видимо, и есть законодатель, а уж этот-то из мастеров реже всего объявляется среди людей.

Гермоген. Похоже, что это верно.

Сократ. Итак, давай посмотрим, на что обращает внимание законодатель, устанавливая имена. А рассмотрим мы это, исходя из ранее сказанного. На что обращает внимание столяр, делая челнок? Вероятно, на что-нибудь такое, что самой природой предназначено для тканья?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. Что же, а если во время работы челнок у него расколется, то, делая новый, станет ли он смотреть на рас- **b** коловшийся челнок или на тот образ [10], по которому он его делал?

Гермоген. На тот образ, я думаю.

Сократ. Не вправе ли мы сказать, что этот образ и есть то, что мы называем челноком?

Гермоген. Мне кажется, да.

Сократ. А посему, если нужно сделать челнок для легкой ткани, либо для плотной, льняной, шерстяной или какой-нибудь другой, разве не должны все эти челноки прежде всего иметь образ челнока, а затем уже, какой челнок по своей природе лучше всего подходит для каждого вида ткани, такие свойства при выработке ему и придать?

Гермоген. Да, конечно. **c**

Сократ. Так вот и с другими орудиями. Отыскав для каждого дела орудие, назначенное ему от природы, человек должен и тому, из чего он создает изделие, придать не какой угодно [образ], но такой, какой назначен природой. И в каждом случае, как видно, нужно уметь воплощать в железе то сверло, какое определено природой.

Гермоген. Верно.

Сократ. И значит, в каждом случае и в дереве воплощать определенный природой челнок?

Гермоген. Это так.

Сократ. Ведь мы видели, что для каждого вида ткани **d** от природы назначен челнок; и в остальных случаях дело обстоит так же.

Гермоген. Да.

Сократ. Таким образом, бесценнейший мой, законодатель, о котором мы говорили, тоже должен уметь воплощать в звуках и слогах имя, причем то самое, какое в каждом случае назначено от природы. Создавая и устанавливая всякие имена, он должен также обращать внимание на то, что́ представляет собою имя, как таковое, коль скоро он собирается стать полновластным учредителем имен. И если не каждый законодатель воплощает имя в одних и тех же слогах, это не должно вызывать у нас недоумение. Ведь **e** и не всякий кузнец воплощает одно и то же орудие в одном и том же железе: он делает одно и то же орудие для одной и той же цели; и пока он воссоздает один и тот же образ, пусть в другом железе, это орудие будет правильным, сделает ли его кто-то здесь или у варваров. Так? **390**

Гермоген. Разумеется.

Сократ. Следовательно, ты так же судишь и о зако-

нодателе, будь он здешний или из варваров. Пока он воссоздает образ имени, подобающий каждой вещи, в каких бы то ни было слогах, то ничуть не хуже будет здешний законодатель, чем где-нибудь еще.

Гермоген. Разумеется.

Сократ. А кто будет знать, подходящий ли образ челнока воплощен в каком-либо дереве? Тот, кто его делал, столяр, или тот, кто будет им пользоваться, ткач? **b**

Гермоген. Скорее, Сократ, это пристало тому, кто будет им пользоваться.

Сократ. Хорошо. А трудом мастера, делающего лиры, кто будет пользоваться? Не тот ли, кто умеет лучше других присмотреть за ею работой и судить о сделанном, хорошо это сделано или нет?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. Кто же это?

Гермоген. Кифарист.

Сократ. А кто способен судить о деле кораблестроителя?

Гермоген. Кормчий. **c**

Сократ. А кто смог бы лучше других присмотреть за работой законодателя и судить о сделанном здесь и у варваров? Не тот ли, кто будет этим пользоваться?

Гермоген. Да.

Сократ. Так не тот ли это, кто умеет ставить вопросы?

Гермоген. Верно.

Сократ. Он же — и давать ответы?

Гермоген. Да.

Сократ. А того, кто умеет ставить вопросы и давать ответы, мы называем диалектиком?

Гермоген. Да, это так.

Сократ. Значит, столяру до́лжно делать руль под присмотром кормчего, если он намерен сделать хороший руль? **d**

Гермоген. Очевидно.

Сократ. А законодатель, видимо, должен делать имя под присмотром диалектика, если он намерен как следует установить имя?

Гермоген. Это так.

Сократ. Вот потому, Гермоген, боюсь, что не такое уж это ничтожное дело — установление имени, и не дело людей неискусных или случайных. И Кратил прав, говоря, что имена у вещей от природы и что не всякий — мастер **e** имен, а только тот, кто обращает внимание на определенное каждой вещи природой имя и может воплотить этот образ в буквах и слогах.

Гермоген. Я не могу, Сократ, должным образом возразить на твои слова, и в то же время нелегко так внезапно **391** чему-то поверить. Но мне сдается, я поверил бы тебе скорее, если бы ты мне показал, что, собственно, ты называешь правильностью имени от природы.

Сократ. Я-то, дорогой мой Гермоген, ни о какой такой правильности не говорю; ты забыл, что́ я говорил немногим раньше: я этого, собственно, не знаю, но исследую вместе с тобой. Теперь же, пока мы это рассматривали, ты и я, многое уже прояснилось в сравнении с прежним: и что у имени есть какая-то правильность от природы, и что не всякий человек способен правильно установить это имя для **b** какой-либо вещи. Не так ли?

Гермоген. Именно так.

Вопрос о правильности имен

Сократ. В таком случае нам нужно продолжить наше исследование, если, конечно, ты желаешь знать, в чем состоит правильность имени.

Гермоген. Как раз это я и желаю знать.

Сократ. Тогда смотри.

Гермоген. Как же нужно смотреть?

Сократ. Правильнее всего, дружище, делать это вместе со знающими людьми, изводя на них уйму денег и всячески их ублажая. А люди эти — софисты, на которых и **c** брат твой, Каллий, извел много денег, и слывет теперь мудрецом. А поскольку ты не располагаешь отцовским имуществом, тебе остается упрашивать и уговаривать брата научить тебя правильному взгляду на эти вещи, который он перенял у Протагора.

Гермоген. Нелепа была бы моя просьба, Сократ, когда я истину-то Протагора целиком не принимаю, а сказанное согласно его истине оценил бы как нечто стоящее.

Сократ. Ну, если тебе и это не нравится, остается **d** учиться у Гомера и у других поэтов.

Гермоген. А что, Сократ, говорит Гомер об именах? И где?

Сократ. Во многих местах. А больше и лучше всего там, где он различает, какими именами одни и те же вещи называют люди и какими боги. Или ты не находишь, что как раз здесь им сказано нечто великое и удивительное по поводу правильности имен? Ведь совершенно ясно, что уж боги-то называют вещи правильно, теми именами, что определены от природы. Или ты не находишь? **e**

Гермоген. О, конечно, я прекрасно знаю, что если они что-то называют, то называют правильно. Но о чем именно ты говоришь?

Сократ. Разве ты не знаешь, что тот поток в Трое, который единоборствовал с Гефестом, боги, по словам Гомера, называют Ксанфом, а люди — Скамандром[11]?

Гермоген. А, это я помню. **392**

Сократ. Так как же? Не находишь ли ты, что очень важно знать, почему, собственно, более правильно этот поток называть Ксанфом, нежели Скамандром? А если угодно, он говорит о птице,

> В сонме бессмертных слывущей халкидой, у смертных — киминдой [12].

Пустая, по-твоему, будет наука о том, насколько правильнее одной и той же птице называться халкидой, нежели киминдой? Или же Батиея и Мирина [13], и многое другое у этого же поэта и у других[14]? Правда, это может оказаться несколько выше нашего с тобой понимания. А вот име- **b** на Скамандрий и Астианакт вполне в человеческих силах рассмотреть, как мне кажется. Имена эти, по словам Гомера, были у Гекторова сына[15]. Так вот здесь легче определить, на какую правильность этих имен указывает Гомер.

Ты ведь, конечно, знаешь стихи, в которых заключается то, о чем я говорю?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. Так вот которое из имен, по-твоему, Гомер считал более правильным для мальчика, Астианакт или Скамандрий?

Гермоген. Не знаю, что сказать. **c**

Сократ. А попробуй рассмотреть вот как: если бы тебя спросили, кто, по-твоему, правильнее дает имена — люди более разумные или менее разумные?

Гермоген. Ясно, конечно, что более разумные, сказал бы я.

Сократ. Ну, а как тебе кажется, в городах более разумны женщины или мужчины, если говорить о том и другом роде в целом?

Гермоген. Мужчины.

Сократ. А знаешь, Гомер говорит, что троянцы зовут Гекторова мальчика Астианактом: отсюда ясно, что **d** Скамандрием зовут его женщины, раз мужчины его звали Астианактом [16].

Гермоген. Похоже, что так.

Сократ. А ведь и Гомер, вероятно, троянцев считал более разумными, чем их жен.

Гермоген. Я полагаю, да.

Сократ. В таком случае он думал, что более правильно звать мальчика Астианактом, нежели Скамандрием?

Гермоген. Очевидно.

Сократ. Посмотрим же, почему это так. Ведь он говорит:

> Ибо один защищал ты врата и троянские стены, **e**
> [Гектор. . .]

Именно поэтому, как видно, правильно следует называть сына хранителя города Астианактом, то есть владыкой того города, который, по словам Гомера, защищал его отец.

Гермоген. По-моему, да.

Сократ. Так в чем же тут дело? Ведь сам-то я здесь ничего не пойму, Гермоген. А ты понимаешь?

Гермоген. Клянусь Зевсом, тоже нет.

Сократ. Однако, добрый мой друг, имя Гектор тоже **393**
установил сам Гомер?

Гермоген. Ну и что?

Сократ. А то, что, мне кажется, оно чем-то близко имени Астианакта, и оба этих имени похожи на эллинские. Слова anax (владыка) и Hector (держитель) значат почти одно и то же, имена эти — царские. Ведь над чем кто-то владыка, того же он и держитель. Ясно ведь, что он вместе **b**
и властвует, и обладает, и держит. Или тебе кажется, что я говорю вздор и обманываю себя, думая, что напал на след Гомерова представления о правильности имен?

Гермоген. Клянусь Зевсом, вовсе нет. Как мне кажется, ты и правда на что-то такое напал.

Сократ. Так вот, справедливо, по-моему, порождение льва называть львом, а порождение коня — конем. Я не говорю о том случае, когда от коня родится какой-нибудь урод, а вовсе не конь, — речь идет о естественном продол- **c**
жении своего рода. Если же конь вопреки природе произведет теленка, — что вообще-то естественно для быка, — то это порождение нужно звать не жеребенком, а теленком. Так же если от человека родится не человек, то это порождение, я думаю, не стоит называть человеком. То же самое относится и к деревьям, и ко всему остальному. Или ты не согласен?

Гермоген. Согласен.

Сократ. Прекрасно. Вот и последи за мной, чтобы я как-нибудь не сбил тебя с толку. По тем же самым соображениям, если у царя появится потомок, его следует назвать **d**
царем. А теми же ли слогами или другими будет обозначено одно и то же — это не имеет значения. И если какая-то буква [17] прибавится или отнимется, неважно и это, доколе остается нетронутой сущность вещи, выраженная в имени.

Гермоген. Как это?

Сократ. Здесь нет ничего хитрого. Напротив, ты зна-

ешь, когда мы перечисляем буквы, мы обычно произносим их названия, а не самые буквы. Только четыре мы произносим просто: *e, y, o, ō.* Остальные же мы обставляем другими гласными и согласными, так что получаются имена этих букв. И пока имя выражает вложенный в него смысл, оно остается правильным для того, что оно выражает. Как, скажем, *bēta.* Ты видишь, что прибавление *ē, t, a* не мешает имени в целом выражать природу этой буквы, как того и хотел законодатель: настолько хорошо умел он устанавливать буквам названия. **e**

Гермоген. Мне сдается, ты говоришь правду.

Сократ. Значит, и в случае с царем рассуждение будет то же самое? Ведь от царя будет царь, от доброго — добрый, и от славного — славный. И во всем остальном так же, — от каждого рода будет другое такое же порождение, и если не выродок какой-нибудь родится, то его следует называть тем же именем. Можно, правда, разнообразить слоги, чтобы человеку неискушенному казалось, что это разные имена, в то время как они одни и те же. Как, скажем, снадобья врачей, разнообразные по цвету и запаху, кажутся нам разными, в то время как они одни и те же, а для врача, когда он рассматривает их возможности, они кажутся тождественными и не сбивают его с толку своими примесями. Так же, наверное, и знающий имена рассматривает их значение, и его не сбивает с толку, если какая-то буква приставляется, переставляется или отнимается или даже смысл этого имени выражен совсем в других словах. Точно так же обстоит с тем, о чем мы здесь говорили: имена Астианакс и Гектор не имеют ни одной одинаковой буквы, кроме ϑ, но тем не менее означают одно и то же. Да и что общего из букв имеет с ними Археполис[18]? А выражает тем не менее то же. И есть много других имен, которые означают не что иное, как «царь». А еще другие имена значат «воевода», как Агис, Полемарх или Эвполем, иные же — «врач»: Патрокл и Акесимврот. Вероятно, мы найдем и много других имен, которые разнятся буквами и слогами, а смысл имеют один и тот же. Это очевидно. Не так ли? **394** **b** **c**

Гермоген. Да, весьма очевидно. **d**

Сократ. Итак, рожденным согласно природе следует давать такие же имена?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. А как же быть с теми, что вопреки природе оказываются уродами? Например, когда от человека доброго и благочестивого рождается нечестивец? Не так ли следует поступить, как мы говорили прежде, то есть, когда от коня рождается подобие быка, то не по родителю, конечно, следует давать ему наименование, но по роду, к которому он принадлежит?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. И нечестивцу, родившемуся от благочестивого **e** человека, следует дать имя нечестивого

Гермоген. Да, это так.

Сократ. И назвать его не Феофилом («Боголюбом»), как подобало бы, и не Мнесифеем («Богобоязненными»), и не другими подобными именами, но таким именем, которое означало бы противоположное этому, если, конечно, имена достигали бы правильности.

Гермоген. Скорее всего это так, Сократ.

Сократ. Вот и Орест[19] — возможно, Гермоген, это имя правильное, случай ли установил его или какой-то поэт, а указывает оно на свирепость его природы и дикость, — таков бывает разве что житель гористой страны (ὀρεινός).

Гермоген. Очевидно, это так, Сократ. **395**

Сократ. Видимо, и отцу его дано имя, соответствующее его природе.

Гермоген. Очевидно.

Сократ. Ведь возможно, что Агамемнон[20] означает такого человека, который если уж что-то решил, то благодаря своей храбрости и упорным усилиям доводит дело до конца. Свидетельство его страстного упорства — длительное пребывание его под Троей. Имя Агамемнон, мне кажется, и означает, что этот муж удивлял неизменной отвагой (ἀγαστός κατὰ τὴν ἐπιμονήν). Вероятно, и Атрей — тоже правильное имя. Ведь убийство Хрисиппа и свирепая рас- **b**

права с Фиестом[21] — все это вредоносно и пагубно (ἀτερά) для добродетели. Так что это имя лишь немного отклонилось от первоначального значения и несколько затемнилось, чтобы не всякому открылась природа этого мужа. А тому, кто уже что-то слыхал об именах, достаточно ясно, о чем говорит имя Атрей, ведь оно близко к словам «неукротимое» (ἀτειρές) и «бестрепетное» (ἄτρεστον), так же как к слову «пагубное» (ἀτερόν); как бы то ни было, это имя установлено правильно. Я полагаю, что и Пелопу[21a] его имя дано не зря. Ведь оно означает человека близорукого, а уж он-то достоин такого наименования.

Гермоген. Почему?

Сократ. Об этом человеке рассказывают, например, будто в убийстве Миртила[22] он не был даже способен предугадать, что станется дальше, или предвидеть, причиной каких несчастий будет он для всего своего рода, а глядел он лишь на то, что в данное мгновение находи- **d**
лось у него перед глазами, — а это можно выразить словом πέλας («близко находящееся»); так же было и тогда, когда он захотел любой ценой взять в жены Гипподамию[22a]. И имя Тантала всякий сочтет правильным и соответствующим природе, если то, что о нем рассказывают, правда.

Гермоген. А что именно?

Сократ. Еще при жизни с ним приключилось много ужасных несчастий, после чего в конце концов все отечество его целиком было разорено, да и в Аиде это болтание **e**
(ταλαντεία) камня туда-сюда над его головой удивительно созвучно его имени[23]. А просто, видимо, кто-то, желая назвать самого уж бесталанного (ταλάντατος) человека, слегка скрыл свое намерение, назвав его Танталом. Это имя и закрепила за ним прихоть молвы. Мне представляется, что и тому, кто по преданию был отцом его, Зевсу, прекрасно подходит это имя. Понять это, правда, не очень легко. Дело **396**
в том, что имя Зевса попросту есть как бы целое выражение, а мы, расчленив его на две части, пользуемся то одной, то другой. Ведь одни его называют Дием (Δία), другие же Зеном (Ζῆνα)[24]. А сложенные вместе, эти имена открывают

нам природу этого бога, что, как мы говорили, всякое имя и должно делать. В самом деле, ни для нас, ни для всех остальных людей нет большего виновника жизни, властителя и царя надо всем. Так что оказывается, этот бог на- **b**
зван правильно — ведь всегда благодаря ему [день и] жизнь (ζῆνα) выпадает на долю всего живого. И, как я говорил, это имя разделено на две части, на имя Дий и имя Зевс, хотя оно и едино. Тому, кто его слышит впервые, может показаться кощунственным, что Зевс — сын Кроноса: более последовательно было бы, если бы Зевс назывался «порождением великой мысли». Ведь слово κόρος, [содержащееся в **c**
имени «Кронос»], означает не «отрок», но нетронутую чистоту ума. Сам же Кронос — сын Урана, как говорит предание. А имя Уран, так же как Урания[24a] (ὁρῶσα τὰ ἄνω), прекрасно выражает «взгляд вверх», который, Гермоген, по словам людей, изучающих небесные явления, сохраняет в чистоте человеческий ум. По небу и дано правильно имя Урану.

Если б я помнил всю родословную Гесиода [25], каких еще далеких предков богов он называет, я мог бы без конца рассуждать о том, насколько правильно даны им имена. И так до тех пор, пока не испытал бы, откажет, наконец, или нет эта мудрость, которая сегодня так внезапно сошла на **d**
меня не знаю откуда.

Гермоген. Да и то сказать, Сократ, ты стал вдруг изрекать пророчества, совсем как одержимый.

Сократ. Я по крайней мере убежден, Гермоген, что эта мудрость снизошла на меня скорее всего от Эвтифрона[26] из Проспалт. Ведь с утра, заслушавшись его, я пробыл с ним довольно долго. Так что боюсь, он в своей одер- жимости наполнил мне божественной мудростью не одни только уши, но захватил и душу. Поэтому, я пола- **e**
гаю, нам нужно сделать так: сегодня уж мы позволим себе воспользоваться этой мудростью и рассмотрим, что нам осталось рассмотреть в связи с именами, а завтра, если и вы согласны, мы принесем за это искупительную жертву и совершим очищение, отыскав кого-нибудь,

кто это горазд делать, среди жрецов или среди софистов.

Гермоген. Я-то во всяком случае присоединяюсь, потому что с удовольствием выслушал бы и все остальное об именах. **397**

Сократ. Да будет так. Откуда, по-твоему, нам следует теперь начать рассмотрение? Ведь мы нашли уже некий образец, следуя которому можно в самих именах отыскать подтверждение того, что не произвольно устанавливается каждое имя, а в соответствии с некоей правильностью. Что **b** же касается имен героев и людей, которые нам сохранило предание, то они нас могут и обмануть. Ведь многие из них даны в честь родителей и кому-то совсем не подходят, как мы говорили вначале. А многие имена даются как бы в пожелание: Эвтихид — в пожелание счастья, Сосия — здоровья, Феофил — ради милости богов и так далее. Так что подобные имена, я полагаю, нужно оставить в стороне. Пожалуй, наиболее правильными мы сочтем имена, установленные для того, что существует вечно, для исконного. Ведь как раз здесь устанавливать имена следует особенно тщательно. И некоторые из них установлены, возможно, **c** даже более высокой силой, нежели человеческая, — божественной.

Гермоген. Мне кажется, это ты прекрасно сказал, Сократ.

Сократ. Так не справедливо ли будет начать наше исследование с богов и выяснить, насколько правильно называются они этим именем?

Гермоген. Похоже, что справедливо.

Сократ. Итак, вот что я здесь подозреваю. Мне представляется, что первые из людей, населявших Элладу, по- **d** читали только тех богов, каких и теперь еще почитают многие варвары: Солнце, Луну, Землю, Звезды, Небо. А поскольку они видели, что все это всегда бежит, совершая круговорот, то от этой-то природы бега (θεῖν) им и дали имя богов (θεοί). Позднее же, когда они узнали всех других богов, они стали их величать уже этим готовым именем. Ну как? Похоже на правду то, что я говорю? Или нисколько?

Гермоген. Очень похоже, я бы сказал,

Сократ. Тогда что бы нам рассмотреть после этого? **e**
Демонов [гениев][26a], героев и людей?

Гермоген. Конечно, сначала демонов.

Сократ. А в самом деле, Гермоген, что́ может означать имя «демон»? Смотри, дело ли я говорю.

Гермоген. Говори, говори только.

Сократ. Ты знаешь, о каких демонах рассказывает Гесиод?

Гермоген. Не вспомню.

Сократ. И не знаешь, что он говорит, будто первое поколение людей было золотым?

Гермоген. А, это я знаю.

Сократ. Так вот как он об этом говорит:

После того как земля поколение это покрыла,
В благостных демонов все превратились они наземельных **398**
Волей великого Зевса: людей на земле охраняют[27].

Гермоген. Так что́ из этого следует?

Сократ. А то, я думаю, что не потому он говорит о золотом роде, что род этот был из золота, но потому, что это был достойный и славный род. А доказывается тем, что нас он называет родом железным.

Гермоген. Это правда.

Сократ. Как ты думаешь, если бы кто-нибудь из нынешних оказался человеком достойным, он и его бы причислил к тому золотому роду?

Гермоген. Пожалуй. **b**

Сократ. А достойные люди одновременно ведь и разумны?

Гермоген. Разумны.

Сократ. Так вот, по-моему, это он и подразумевает скорее всего, говоря о демонах. Дело в том, что они были разумные «ведемоны», и все было им ведомо, и за это он назвал их демонами. В нашем древнем языке именно такое значение было у этого слова. Поэтому прекрасно говорит и Гесиод, да и другие поэты, что достойному человеку по-

сле смерти выпадает великая доля и честь и он становится **c**
демоном, заслужив это имя своей разумностью. Вот и я поэтому всякого человека, если он человек достойный, и при жизни и по смерти приравниваю к этим божествам и считаю, что ему правильно называться демоном.

Гермоген. Мне кажется, Сократ, здесь я с тобою вполне согласен. А вот «герой», —что это будет такое?

Сократ. Понять это нетрудно. Ведь имя это изменилось не сильно и ясно обнаруживает происхождение от «Эрота».

Гермоген. Как это?

Сократ. А разве ты не знаешь, что герои — полубоги?

Гермоген. Ну так что же? **d**

Сократ. Так ведь все они произошли либо от бога, влюбленного в смертную, либо от смертного и богини. Так что если и на это имя ты посмотришь с точки зрения древнего аттического наречия, то скорее сможешь это понять. Ты обнаружишь, что прелесть этого слова в небольшом отклонении от имени Эрота (Ἔρως), благодаря которому и родились герои. И либо поэтому герои так называются, либо потому что они были мудрецами и искусными риторами, а к тому же еще и диалектиками, умевшими ловко ставить вопросы, а это выражается глаголом εἴρειν (говорить). Таким **e**
образом, как мы только что сказали, то, кого на аттическом наречии называют героями, были своего рода риторы, искусные витии, так что род риторов и софистов оказывается героическим племенем[28]. Это уразуметь нетрудно, но вот из названия «люди» сложнее узнать, почему люди так называются. Или у тебя есть что сказать по этому поводу?

Гермоген. Откуда же, друг мой, у меня? Да если бы я сам был способен найти ответ, я не стал бы приставать к тебе, считая, что ты его скорее найдешь, чем я.

Сократ. Ты, видимо, веришь Эвтифронову вдохновению.

Гермоген. Без сомнения. **399**

Сократ. Что же, и правильно делаешь. Мне кажется,

что и сейчас я рассуждаю складно и если не остерегусь, то боюсь, что еще сегодня могу стать мудрее, чем следует.

Итак, следи за тем, что я говорю. Ведь что касается имен, то здесь прежде всего нужно иметь в виду, что к тому слову, каким мы хотим что-то назвать, мы часто добавляем одни буквы, отнимаем другие, а также меняем ударения. Например, чтобы из выражения Διί φίλος («милый **b** Зевсу») получилось имя Дифил (Διφίλος), из первой его части изъяли вторую йоту, а средний слог (в слове φίλος) стал произноситься как тяжелый вместо острого. В других же словах, напротив, мы прибавляем буквы и придаем слогам с тяжелым ударением острое.

Гермоген. Это правда.

Сократ. Так вот, мне кажется, одно из этих преобразований претерпело и слово «человек» (ἄνθρωπος). Ведь это слово получилось из целого выражения, после того как [из середины] была изъята альфа и конец слова стал произноситься как тяжелый.

Гермоген. Как это? **c**

Сократ. А так. Имя «человек» означает, что тогда как остальные животные не наблюдают того, что видят, не производят сравнений, ничего не сопоставляют (ἀναθρεῖν), человек, как только увидит что-то, — а можно также сказать: «уловит очами», — тотчас начинает приглядываться и размышлять над тем, что уловил. Поэтому-то он один из всех зверей правильно называется «человеком» (ἄνθρωπος), ведь он как бы «очелóвец» того, что видит[29].

Гермоген. Так что же дальше? Спросить тебя о том, чтó я послушал бы с особым удовольствием?

Сократ. Конечно.

Гермоген. Мне кажется, теперь нужно разобрать все **d** по порядку. Например, ведь что-то мы называем душой, а что-то телом человека.

Сократ. Конечно.

Гермоген. Давай попробуем и это разобрать, как мы разобрали прежнее.

Сократ. Ты говоришь, разобрать душу, — насколько подобает ей это имя? А затем придет очередь и тела?

Гермоген. Да.

Сократ. Чтобы сказать это сразу, недолго думая, вероятно, давший это имя подразумевал что-нибудь в таком роде: пока она присутствует в теле, она — причина его жизни и доставляет ему возможность дышать и отдыхать (ἀναψύχειν). Когда же это отдохновляющее начало покидает тело, последнее, погибая, умирает. Поэтому, мне кажется, она и называется душой (ψύχη). А если хочешь знать... постой: мне кажется, я вижу нечто более убедительное для сподвижников Эвтифрона. Ведь к этому объяснению, мне кажется, они могут отнестись с пренебрежением и счесть его нескладным. А вот посмотри, не понравится ли тебе такое.

Гермоген. Говори, не медли.

Сократ. Что, как не душа, по-твоему, поддерживает и несет на себе природу всякого тела, так что оно может и жить, и двигаться?

Гермоген. Именно она.

Сократ. Так как же? Ты веришь вместе с Анаксагором, что и всякую другую природу тоже поддерживает и упорядочивает одновременно с умом душа [30]?

Гермоген. Я — да, верю.

Сократ. В таком случае по этой силе, что поддерживает и несет на себе природу [вещей], она правильно называется «душа-носительница», а для красоты можно говорить просто «душа».

Гермоген. Разумеется, можно. И по-моему, это ты более искусно придумал, чем первое.

Сократ. Да ведь так оно и есть. А все же забавным кажется, когда ее называешь тем правильным именем, какое для нее установлено.

Гермоген. Однако как обстоит со всем остальным?

Сократ. Ты имеешь в виду тело?

Гермоген. Да.

Сократ. Мне представляется, что вот это как раз имеет разные объяснения, а если хоть чуть-чуть отклониться, то даже очень разные. Многие считают, что тело, или плоть **c** (σῶμα), подобно могильной плите (σῆμα), скрывающей погребенную под ней в этой жизни душу. В то же время эта плита представляет собою также и знак (σῆμα), ибо с ее помощью душа обозначает то, что ей нужно выразить, и потому тело правильно носит также название σῆμα[31]. И все же мне кажется, что скорее всего это имя установил кто-то из орфиков[31a] вот в каком смысле: душа терпит наказание, — за что бы там она его ни терпела, — а плоть служит ей оплотом, чтобы она смогла уцелеть, находясь в теле, как в застенке. Так вот, тело есть так называемая плоть для души, пока та не расплатится сполна, и тут уж ни прибавить, ни убавить ни буквы.

Гермоген. Мне кажется, Сократ, об этом сказано до- **d** статочно. Не могли бы мы рассмотреть имена богов по тому же способу, как мы сегодня говорили об имени Зевса? Какие правила их установления?

Сократ. Клянусь Зевсом, Гермоген! Пока мы в здравом уме, для нас существует только один способ, по крайней мере наилучший: сказать, что о богах мы ничего не знаем, — ни о них, ни об их именах, как бы там каждого ни звали. Ясно ведь, что они-то уж называют себя истинными **e** именами. Есть, правда, и второй способ — поступить так, как в молитвах: ведь существует для нас закон — какие и когда богам угодны наименования и мы так обращаемся к ним в молитвах, будто никаких других имен не знаем, и, я полагаю, это заведено прекрасно. Так что, если хочешь, **401** давай рассмотрим эти имена, как бы предупредив сначала богов, что о них мы ни в коем случае не будем рассуждать, поскольку не считаем себя достойными это делать, но будем рассуждать о людях и выяснять, какое представление о богах те имели, когда устанавливали для них имена. Ведь это не возбраняется.

Гермоген. Мне кажется, Сократ, ты говоришь ладно. **b** Так мы и сделаем.

Сократ. Давай же начнем с Гестии[32] — уж так это заведено.

Гермоген. Да это и справедливо.

Сократ. Итак, что́ имел в виду тот, кто установил имя Гестии?

Гермоген. Нет, нелегко это узнать, клянусь Зевсом!

Сократ. Так вот, я думаю, милый мой Гермоген, что первые учредители имен не были никчемными людьми, но были вдумчивыми наблюдателями небесных явлений и, я бы сказал, тонкими знатоками слова.

Гермоген. Почему ты так думаешь?

Сократ. Мне сдается, что установление имен — дело таких вот людей. И ведь даже если рассмотреть чужеземные имена, то и тогда можно не хуже определить, что́ каждое из них значит. Так и здесь: имя сущности вещей, которое мы произносим οὐσία, одни произносят как ἐσσία, другие же как ὡσία. Так вот прежде всего, исходя из второго звучания имени, есть основание называть Гестией сущность окружающих нас вещей. А с другой стороны, ведь и мы называем также нечто причастное существованию глаголом «ἔστιν» (существует), и в таком случае этой богине правильно дано имя «Гестия». И похоже, что в древности мы то же имя сущности произносили не οὐσία, но ἐσσία. А еще, сопоставив это имя с названием жертвоприношения (θυσία), кто-нибудь мог бы счесть, что именно это имели в виду люди, установившие такое имя: ведь, вероятно, те, кто сущность всего называл этим именем — ἐσσία, прежде всех богов приносили жертвы Гестии. Те же, кто называют ее Осией, возможно почти по Гераклиту [32a] считают, что все сущее движется и ничто не остается на месте. А началом и первопричиной они считают толчок («толкаю» будет ὠθοῦν), и в таком случае этой богине прекрасно подходит название Ὠσία. И пусть это будет сказано так, как если бы мы больше ничего не знали. А после Гестии по справедливости следует рассмотреть имена Реи и Кроноса[33]. Правда, имя Кроноса мы уже разобрали, хотя, может быть, то, что я говорю, и вздор.

Гермоген. А что ты хотел сказать, Сократ?

Сократ. Друг мой, я замечаю, что в голове моей целый рой мудрости.

Гермоген. Какой же это рой? **402**

Сократ. Смешно сказать, но я даже думаю, что в этом содержится нечто убедительное.

Гермоген. Что же именно?

Сократ. Мне кажется, я вижу Гераклита, как он изрекает древнюю мудрость о Кроносе и Рее, — у Гомера, впрочем, тоже есть об этом.

Гермоген. Это ты о чем?

Сократ. Гераклит говорит где-то, что «все сущее течет [движется], и ничто не остается на месте», а еще, уподобляя все сущее течению (ῥοή) реки, он говорит, что «дважды тебе не войти в одну и ту же реку»[34].

Гермоген. Это так.

Сократ. Что же? Ты полагаешь, далек был от этой **b** мысли Гераклита тот, кто установил прародителям всех остальных богов имена Реи и Кроноса[35]? Или, по-твоему, само собой так вышло, что имена обоих означают течение? Да и Гомер в свою очередь указывает на происхождение всех богов от Океана и «матери Тефии»[36]. Думаю, что и Гесиод тоже[37]. Да и Орфей где-то говорит:

> Первым браку почин положил Океан плавнотечный,
> Взяв Тефию, сестру единоутробную, в жены[38]. **c**

Так что все свидетельства соответствуют друг другу, и все это соответствует учению Гераклита.

Гермоген. Мне кажется, ты дельно говоришь, Сократ. Впрочем, не пойму, что значит имя Тефии?

Сократ. А ведь без малого это значит то же самое, **d** так как в нем скрывается значение: «поток, стекающий по капле» (διαττώμενον καὶ ἠθούμενον); из этих-то двух слов и складывается имя Тефии.

Гермоген. Это великолепно, Сократ!

Сократ. А почему бы и не так? Однако что у нас за этим? О Зевсе мы уже говорили.

Гермоген. Да.

Сократ. Тогда давай поговорим о его братьях, Посейдоне и Плутоне, и о том другом имени, которым называют Плутона [38a].

Гермоген. Разумеется.

Сократ. Итак, мне кажется, что первый, кто дал имя Посейдон, сделал это потому, что, когда он вступал в воду, силы моря его удерживали и не позволяли идти вперед, становясь как бы путами для его стоп. Поэтому бога, властителя этой силы, он назвал Посейдоном (Ποσειδῶν), так как тот был для него Ποσίδεσμος («Стопутидон»), а буква ε [перед ι] уже впоследствии была прибавлена для благозвучия. А возможно, он и не так говорил, но вместо сигмы вначале произносил две ламбды — не Посейдон, а Поллейдон, подразумевая бога, много ведающего (πολλὰ εἰδώς). Может быть Посейдон называется так от слова «сотрясать» (σείειν), как сотрясающий морские глубины, а π и δ прибавились позднее. Имя же Плутона пошло от богатства (πλοῦτος), так как богатство приходит из-под земли. Что же касается Аида[38б] (Ἅιδης), то многие, я думаю, подозревают, что этим именем обозначается «невидимое» (ἀειδής), причем люди, опасаясь такого имени, зовут его Плутоном. **e** **403**

Гермоген. А как тебе кажется, Сократ? **b**

Сократ. По-моему, люди глубоко заблуждаются насчет силы этого бога и боятся его незаслуженно. Ведь боятся они того, что, когда раз кто-то из нас умрет, он уже и останется там навечно. И еще они напуганы тем, что душа, освободившись от тела, улетает к нему как бы обнаженной. Но мне кажется, что и власть этого бога и его имя, — все устремлено к одному и тому же.

Гермоген. Как это?

Сократ. Я расскажу тебе, как мне это представляется. Ведь скажи: для любого живого существа, чтобы где-то его удержать, какая цепь будет крепче — необходимость или желание? **c**

Гермоген. Это очень разные вещи, Сократ. Конечно,

желание привязывает крепче.

Сократ. Итак, ты думаешь, не убежали бы разве все от Аида, если бы приходящих туда он не связывал крепчайшей цепью?

Гермоген. Пожалуй, это так.

Сократ. Тогда, видно, их связывает какое-то желание, коль скоро их связывает сильнейшая цепь, а вовсе не необходимость?

Гермоген. Очевидно.

Сократ. Но ведь желаний всяких много?

Гермоген. Да.

Сократ. В таком случае он их связывает величайшим **d**
из желаний, если он собирается удержать их сильнейшей цепью.

Гермоген. Да.

Сократ. Так вот, есть ли более сильное желание, чем, общаясь с кем-нибудь, стать благодаря ему лучше?

Гермоген. Клянусь Зевсом, более сильного нет, Сократ.

Сократ. Значит, мы можем сказать, Гермоген, что никто пока еще не захотел оттуда уйти, даже сами Сирены[39], но и они, и все другие словно зачарованы там, — столь пре- **e**
красные слова, как видно, знает Аид. По этим его словам можно судить, что бог этот — совершенный софист и великий благодетель для тех, кто у него пребывает, коль скоро он посылает им столько благ. Плотно населены его владения, так что и имя Плутона он носит от этого. А то, что
он не ищет общества людей, пока у тех есть тело, но сбли- **404**
жается ими только тогда, когда душа их чиста от всех сопряженных с телом зол и желаний, — как, по-твоему, разве недостоин философа этот благой умысел? Ведь в этом случае он может связать их желанием добродетели. Тех же, кто подвластен волнениям и безумию тела, и Кронос-отец не смог бы задержать у себя, даже связав их теми узами, какие ему приписывает предание [40].

Гермоген. Видимо, ты дельно говоришь, Сократ.

Сократ. Да и самое это имя Аид едва ли, Гермоген, **b**

происходит от «невидимый», но гораздо скорее от «ведать (εἰδέναι) все прекрасное». Потому-то и назвал его законодатель Аидом (Ἅιδης).

Гермоген. Пусть будет так. А что же Деметра, Гера, Аполлон, Гефест, Арес[40a] и другие боги — что мы о них скажем?

Сократ. Ну, Деметра-то, мне кажется, называется Деметрой (Δημήτηρ) от дарения пищи, которую она раздает подобно матери. А вот Гера (Ἥρα) — как одержимая эросом (ἐρατή): ведь говорят же, что Зевс был в нее влюблен. А может быть, наблюдая небесные явления, законодатель тайно назвал Геру именем воздуха (ἀήρ), переставив первую букву в конец. Ты заметишь это, если будешь часто повторять подряд имя Геры. Что касается имени Ферефатта[41], — надо сказать, многие боятся его, как и имени Аполлона, — то оно произошло, видимо, от незнания правильности имен. Ведь те, кто его дал, получают, переставив буквы, имя Персефона, а в этом имени им чудится погибель. Однако оно указывает на мудрость этой богини. Ведь когда все вещи несутся в каком-то порыве, тогда то, что перехватывает их на лету, осязает и может их проследить, и должно считаться мудростью. Следовательно, за мудрость и перехватывание, осязание несущегося (ἐπαφὴ τοῦ φερομένου) правильнее было бы эту богиню называть Перепафой или еще как-нибудь в этом роде. И Аид, который и сам мудр, связан с ней потому, что и она такова. Теперь же ее имя отклонилось от прежнего звучания, и те, кто благозвучие предпочитает истине, зовут ее Феррефаттой. То же самое, говорю я, и с Аполлоном: многие напуганы именем этого бога, как будто оно указывает на что-то ужасное. Или ты не замечал?

Гермоген. Да, это верно. Ты говоришь правду.

Сократ. А ведь это имя, по крайней мере мне так кажется, наилучшим образом выражает силу этого бога.

Гермоген. Как?

Сократ. Я попытаюсь тебе объяснить, как мне это представляется. Ведь имя это, оставаясь единым, как нель-

зя лучше соответствует четырем способностям этого бога, так что затрагивает и каким-то образом выражает их все: способность к музыке, к пророчеству, к врачеванию и к стрельбе из лука.

Гермоген. Растолкуй, пожалуйста. Ведь из твоих слов я пока только вижу, что это какое-то странное имя.

Сократ. Да ведь в нем прекрасная гармония, как это и подобает имени бога музыки. Прежде всего ведь обряды очищения и очистительные жертвы, как это принято и у **b** врачей, и у прорицателей, равно как окуривание целебными и разными волшебными снадобьями при прорицаниях, а кроме того, омовения и окропления в том и другом случае, — все это, вероятно, имеет одну цель: чтобы человек стал чист телом и душой. Или не так?

Гермоген. Да, это верно.

Сократ. Так разве нельзя сказать, что это очищающий бог как бы выполаскивает душу человека и вызволяет ее из плена всякого рода зол?

Гермоген. Да, это верно.

Сократ. Так вот от этого выполаскивания (ἀπόλουσις) и вызволения (ἀπόλυσις), исцеляющего от всех такого рода бед, правильно было бы назвать его «Выполон», а по **c** его пророческому искусству, за неложность и подлинность (ἁπλοῦν) — а это одно и то же — его прорицаний, правильнее всего было бы назвать его так, как зовут его фессалийцы: ведь все фессалийцы называют этого бога «Аплун» (Ἄπλουν). А так как он властен постоянно посылать стрелы, то по отношению к его искусству стрелка́ следовало бы его называть «вечно посылающим стрелы» (Ἀειβάλλων). Что же касается музыки, то нужно иметь в виду, что альфа [в начале слова] может часто значить то же, что «вместе» [с-], как, например, в слове ἀκόλυθος (спутник), или **d** ἄκοιτις (соложница, супруга): так и здесь, она может означать совместное вращение по небу того, что мы называем небесными полюсами (πόλοι), а в песенной гармонии — созвучием. Все это, по словам тонких знатоков астрономии и музыки, вращается вместе в некоей гармонии, а бог этот

надзирает за гармонией, осуществляя всеобщее вращение и у богов, и у людей. И как в словах «спутник» и «супруга» мы присоединяли α в значении «вместе», так же мы **e** зовем и этого бога Аполлоном (Απόλλω) вместо «Однополона», прибавляя к тому же второе λ, потому что иначе это имя будет звучать в точности, как тягостное слово ἀπολῶν (губитель). Да и теперь еще многие подозревают в его имени это значение «погибели» и боятся его из-за собственного неправильного толкования. На самом же деле оно, как я говорил раньше, наилучшим образом охватывает все способ- **406** ности этого бога — подлинность его прорицаний, стрельбу из лука, его «выполаскивание» и способность объединять полюсы[42]. А Музы (Μοῦσαι) и вообще мусические искусства (μουσικῆ) названы, видимо, этим именем от страстного стремления (μῶσθαι) и поиска философской мудрости. Летó (Λήτω) — за мягкость этой богини, оттого, что она благоволит к мольбам молящих. Но может быть, более верно то имя, каким зовут ее чужеземцы,— ведь многие называют ее Лефо (Λήθω): в этом случае, видимо, подчеркивается, что нрав ее (ἦθος) не колюч, но кроток и ласков (λεῖον). **b** А вот Артемида [42a], мне кажется, названа так за нетронутую чистоту (ἀρτεμές) и скромность и еще за привязанность к девичеству (παρθενία). А может быть, назвавший ее так особо подчеркнул ее испытанную добродетель или то, что она как бы этой добродетели страж (ἀρετῆς ἴστωρ). Наконец, возможно, он подчеркнул и то, что она возненавидела (μισήσασα) в женщине пашню (ἄροτος) мужа. Либо за что-нибудь одно из этого, либо за все вместе присвоил это имя богине присвоитель имен.

Гермоген. А что же Дионис и Афродита?

Сократ. Сын Гиппоника, ты спрашиваешь о трудных вещах! Можно строго исследовать имена этих богов, а можно и для забавы. Так вот о строгом способе спроси ко- **c** го-нибудь другого, а познакомиться с забавным нам ничто не мешает: ведь забавы милы и богам. Итак, Дионис (Διονύσος)[426] как «дающий вино» (διδοὺς τὸν οἶνον), ради забавы, возможно, был назван «Дайвинисом» (Διδοίνυσος).

А самое вино за то, что оно большинство пьющих, даже и глупцов, заставляет видеть себя умными, справедливо было бы назвать «видумно» (οἰόνους). Ну, а о имени пенорожденной Афродиты не стоит спорить с Гесиодом[43], а до́лжно согласиться, что она так называется, потому что была рождена из пены (ἀφρός). **d**

Гермоген. Однако не забудь об Афине[44], Сократ, — ведь ты афинянин, — да и о Гефесте и об Аресе.

Сократ. Да, мне это не пристало бы.

Гермоген. Конечно, нет.

Сократ. Во всяком случае другое ее имя нетрудно объяснить, почему оно ей присвоено.

Гермоген. Какое?

Сократ. Да ведь иногда ее называют еще Палладой.

Гермоген. Конечно, как же иначе!

Сократ. Так вот, я думаю, правильно было бы считать, что это имя ей дано от «пляски с копьем и в латах». Ведь **e** когда кто-то либо сам воспаряет над землей, либо что-то подбрасывает руками, то мы называем это одним и тем же словом (πάλλειν или πάλλεσθαι), не различая, сам он прыгает или что-то подкидывает.

Гермоген. Да, это верно. **407**

Сократ. Так что «Паллада» — отсюда.

Гермоген. Да это и правильно. Однако о первом ее имени что ты скажешь?

Сократ. Об имени Афина?

Гермоген. Да.

Сократ. Это будет потруднее, друг мой. Похоже на то, что древние видели в Афине то же, что и нынешние знатоки Гомера. Ведь многие из них, толкуя слова поэта, говорят, что Афина воплощает ум и самое мысль. Тот, кто присваи- **b** вал имена, видимо, сам мыслил о ней нечто в этом роде, но выразил это еще сильнее, — ведь он назвал ее «раздумьем бога» (θεοῦ νόησις, Θεονόα): вместо η (Θεονόη) он поставил взятую из чужого наречия α (Θεονόα), а σ и ι отбросил [νόη — из νόησις]. А может быть, он назвал ее так — Феоноей — в отличие от других за то, что она помышляет о боже-

ственном. Ничто также не запрещает нам считать, что он
хотел назвать ее Эфоноей (Ἠθονόη) потому, что размыш- **c**
ление было как бы в самом характере (ἦθος) этой богини.
И уже впоследствии то ли сам законодатель, то ли какие-
нибудь другие люди, изменяя это имя к лучшему, как они
полагали, стали звать ее Афина (Ἀθηνάα).

Гермоген. А как же Гефест? Что ты о нем скажешь?

Сократ. Ты спрашиваешь о благородном «знатоке света» (φάεος ἴστωρ)?

Гермоген. Да, я это имею в виду.

Сократ. Разве не ясно вполне, что он должен называться «Фест» (Φαῖστος), а Ге- — просто так притянуто?

Гермоген. Вероятно, так, если только ты не захочешь растолковать это как-нибудь иначе.

Сократ. А чтобы я не захотел, спроси об Аресе.

Гермоген. Спрашиваю.

Сократ. Так вот, если угодно, он называется Аресом **d**
(Αρης), вероятно, от ярой мужской силы и храбрости (τὸ
ἄρρεν καὶ τὸ ἀνδρεῖον); а если даже он назван так из-за суро-
вости и непоколебимости, из-за того, что ему, можно ска-
зать, несвойственно содрогаться (ἄρρατος), то и тогда во
всех отношениях подобает богу войны имя Ареса.

Гермоген. Да, это верно.

Сократ. Все же, ради богов, оставим богов в покое — я боюсь о них рассуждать. Предлагай что угодно другое, «пока не изведаешь, каковы кони» Эвтифрона[45].

Гермоген. Так я и сделаю, да вот только одно еще **e**
спрошу у тебя — о Гермесе, поскольку Кратил сказал, что
не Гермоген мне имя. Давай попытаемся рассмотреть имя
Гермеса — что́, собственно, оно означает, — дабы узнать,
есть ли смысл в словах Кратила.

Сократ. Да ведь это имя (Ἥρμης), видимо, имеет от- **408**
ношение к слову: он толкователь воли богов — герменевт
(ἡρμενεύς) и вестник, он и вороват, и ловок обманывать сло-
вами, он же покровитель рынка, — а все эти занятия связа-
ны с властью слова. Мы уже говорили, что εἴρειν (говорить)
означает «пользоваться словом», а Гомер часто употребля-

ет слово ἐμήσατο, что значит «измыслил». Так вот из этих двух слов законодатель и составил имя бога, который измыслил речь (τὸ λέγειν) и слово (λόγος) (ведь εἴρειν — то же самое, что и λέγειν), как бы говоря: «Люди добрые! Тот, **b** кто измыслил речь (εἴρειν ἐμήσατο), по праву может называться у нас Говоремыслом (Εἰρέμης)». Теперь же для красоты, я думаю, мы произносим это имя как «Гермес». Да и Ирида [45a], пожалуй, тоже получила имя от глагола eirein, поскольку она была вестницей.

Гермоген. Клянусь Зевсом, тогда, как я вижу, Кратил верно сказал, что я не Гермоген: я ведь вовсе не скор на слово.

Сократ. И что Пан[46] — сын Гермеса — отличается двойственной природой, в этом тоже есть смысл, мой друг.

Гермоген. Какой же? **c**

Сократ. Ты знаешь, ведь это слово (Πᾶν) означает «всё» (πᾶν), его можно повернуть и так, и этак, почему оно и оказывается двойственным: истинным и ложным.

Гермоген. Верно.

Сократ. Так вот, истинная часть его гладкая, божественная и витает в горних высях, среди богов, а ложная находится среди людской толпы, косматая, козлиная. Отсюда и большинство преданий и вся трагическая [46a] ложь.

Гермоген. Очень верно.

Сократ. Значит, видимо, правильно слово pan, означающее постоянный круговорот [и ускользание] (ἀεὶ πολῶν), **d** дало Пану имя «козлиного пастуха» (Πᾶν αἰπόλος), сына Гермеса, у которого двойная природа: верхняя часть и косматая, козлоподобная нижняя. И одновременно этот Пан — слово или брат слова, коль скоро он сын Гермеса, а что брат похож на брата — это не удивительно. Однако, как я уже говорил, оставим богов.

Гермоген. Пожалуй. А вот что́ тебе мешает рассуждать об этом: о Солнце и о Луне, о звездах и о Земле, об эфире и воздухе, об огне и воде, о временах года и о самом **e** годе?

Сократ. Уж очень многого ты от меня хочешь. Но если тебе это будет приятно, я готов.

Гермоген. Доставь мне удовольствие.

Сократ. С чего же ты хочешь начать? С Солнца (Ἥλιος), как ты сказал?

Гермоген. Конечно.

Сократ. Итак, сдается мне, нам станет это яснее, если мы воспользуемся дорийским его именем. Ведь дорийцы называют Солнце «Галиос»: это имя, возможно, дано ему от его восхода (ἅλιος), когда люди собираются на сходку (ἁλίζειν). А может быть, Солнце потому так называется, что оно, вращаясь вокруг Земли, как бы вокруг нее слоняется; а может быть, и потому, что, обходя Землю, Солнце разукрашивает или, иначе сказать, расцвечивает (αἰολεῖ) все ее лоно. **409**

Гермоген. А как же Луна (Σελήνη)?

Сократ. Это имя, мне кажется, уязвляет Анаксагора.

Гермоген. Как это?

Сократ. Похоже, он нечто старое выдал за новое, сказав, что Луна получает свет от Солнца[47]. **b**

Гермоген. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Ведь «свет» и «луч» (σέλας) — одно и то же.

Гермоген. Да.

Сократ. Так вот этот свет у Луны как-то всегда бывает и тем же самым, и новым, если правду говорят последователи Анаксагора: потому что [Солнце], обходя Луну вокруг, всегда посылает ей новый свет, а прошлый остается от предыдущего месяца.

Гермоген. Верно.

Сократ. А поскольку она имеет один и тот же и вечно новый луч, то правильнее всего было бы ей называться «лучеединоновая», а сокращенно, но врастяжку ее называют «лу-на». **c**

Гермоген. Это имя, Сократ, звучит, как будто оно взято из дифирамба[47a]. А про месяц и звезды что ты скажешь?

Сократ. Месяц (μείς), вероятно, правильно был назван «менесящем» (μείης) от «уменьшаться» (μειοῦσθαι), а звезды (ἄστρα) называются так, видимо, по сходству с молнией (ἀστραπή). Сама же молния, поскольку она, словно молот, ударяет по глазам, возможно, называлась «моломния» (ἀναστροπή), теперь же для красоты зовется «молния».

Гермоген. А как же огонь и вода? **d**

Сократ. Огонь? Затрудняюсь сказать. Боюсь, либо муза Эвтифрона меня оставила, либо это уж очень сложно. А все же смотри, какое ухищрение я придумал для всего того, что я затруднился бы объяснить.

Гермоген. Какое же?

Сократ. Сейчас скажу. А вот ответь мне, можешь ли ты сказать, почему так называется огонь?

Гермоген. Клянусь Зевсом, не могу никак.

Сократ. Смотри же, что я здесь подозреваю. Мне при- **e**
шло в голову, что многие имена эллины заимствовали у варваров, особенно же те эллины, что живут под их властью.

Гермоген. Так что же?

Сократ. Если кто-либо возьмется исследовать, насколько подобающим образом эти имена установлены, исходя из эллинского языка, а не из того, из которого они, как оказывается, взяты, то понятно, что он встанет в тупик.

Гермоген. И поделом.

Сократ. Взгляни теперь, может быть, и это имя — **410**
«огонь» — варварское? Ведь эллинскому наречию и справиться с ним нелегко, да к тому же известно, что так его называют фригийцы, лишь немного отступая от этого произношения; то же самое относится к именам «вода», «собака» и многим другим.

Гермоген. Это верно.

Сократ. Тогда не нужно учинять насилие над этими
словами, если кто-то другой может их объяснить[48]. Поэто- **b**
му огонь и воду мы оставим. А вот воздух, Гермоген, разве не от того, что он воздымается (αἴρει) от земли, называется воздухом (ἀήρ)? Или, может быть, от того, что он всегда

и везде течет, или ходит (ἀεὶ ῥεῖ)? Или потому, что от его течения возникают ветры, а ветры поэты называют дуновениями (ἀήται)? Поэтому, вероятно, это слово произносилось «везденоход» (ἀὲτορροῦν), обозначая, что воздух как бы гоним ветром. А слово «эфир» (αἰθήρ) я понимаю вот как: это — верхний слой воздуха, который все время извне обегает самый воздух (ἀεὶ θεῖ περὶ τὸν ἀέρα), и, вероятно, это правильно. Имя же [богини] земли Гея лучше обнаруживает, что оно значит, если произносить его «Гайа». Возможно, что как раз Гайа — правильное ее имя и означает оно **c** «прародительница» (γεννήτειρα), если верить Гомеру. Ведь он близкое этому слово (γεγάασιν) употребляет в значении «родиться». Ну, ладно. Что же у нас было за этим?

Гермоген. Времена года, Сократ. А также два слова: годы и летá.

Сократ. «Времена года» нужно произносить по-аттически, как и встарь, если хочешь знать вероятное их значение. Они так называются потому, что как бы отгораживают зиму от лета, время бурь от времени, когда земля дает плоды: поэтому они по праву могут так называться. А вот **d** «годы» (ἐνιαυτοί) и «летá» (ἔτη), думаю, есть нечто единое. Ведь это то, что всё рождающееся и возникающее, каждое в свой черед, выводит на свет и через самое себя выявляет до конца. И как прежде мы говорили, что, разделив на две части имя Зевса, одни звали его Зеном, а другие Дием, так же и здесь: то говорят «годы» — «ἐνιαυτοί», подчеркивая этим значение «само в себе» (ἐν ἑαυτῷ), то «летá», оттеняя значение «выявлять», — а в целом это слово означает «самодовление» и «самовыявление» (τὸ ἐν αὑτοῖε ἐτάζειν). Но произносится оно двояко, хотя и остается единым, так что возникают два имени: «годы» и «летá». **e**

Гермоген. Однако, несомненно, Сократ, ты сделал большие успехи.

Сократ. Думаю, тебе кажется, что в мудрости я уже далеко ушел.

Гермоген. Да, это верно.

Сократ. Скоро не то еще скажешь.

Гермоген. Но после вещей этого рода я бы с удовольствием рассмотрел, по каким правилам установлены **411**
те славные имена, что относятся к добродетели: «рассуждение» [«разум»], «сметливость», «справедливость» и все остальное в том же роде.

Сократ. Друг мой, ты пробуждаешь к жизни целый род имен. А поскольку теперь я уже облачился в шкуру льва [49], мне не следует бояться, а нужно рассмотреть, видимо, «рассуждение», «сметливость», «понимание», «познание» и остальные, как ты говоришь, славные имена. **b**

Гермоген. Разумеется, нам не следует отступать.

Сократ. И правда, клянусь собакой, я, кажется, неплохой гадатель, а пришло мне в голову вот что: самые древние люди, присваивавшие имена, как и теперь большинство мудрецов, от непрерывного вращения головой в поисках объяснений вещам всегда испытывали головокружение, и поэтому им казалось, что вещи вращаются и несутся в каком-то вихре [50]. И разумеется, и те и другие считают, что **c**
причина такого мнения не внутренний их недуг, но таковы уж вещи от природы: в них нет ничего устойчивого и надежного, но все течет и несется, все — в порыве и вечном становлении. Я говорю это, имея в виду все упомянутые тобою сейчас имена.

Гермоген. Как это, Сократ?

Сократ. Может быть, ты замечал, что только что названные слова присвоены так, как если бы имелось в виду, что все вещи несутся, текут и [заново] возникают?

Гермоген. Нет, мне это совсем не приходило в голову.

Сократ. Во-первых, то имя, что мы назвали первым, **d**
судя по всему, установлено именно так.

Гермоген. Какое?

Сократ. «Рассуждение» (φρόνησις). Ведь это действие того, кто судит о хождении, или течении, вещей (φορᾶς καὶ ῥοῦ νόησις); а может быть, это нужно понимать так, что есть определенный расчет в хождении [вещей], что оно полезно (ὄνησις φορᾶς). Во всяком случае это связано с движением. И если угодно, «понимание» (γνῶμη), судя по все-

му, означает рассмотрение возникновения [вещей] (γονῆς νῶμησις), поскольку «рассматривать» и «понимать» — одно и то же. Если же угодно, и самое имя «мышление» (νόησις) означает улавливание нового (νέου ἔσις), а новое (νέα) в свою очередь означает вечное возникновение; так вот, зна́ком того, что душа вылавливает это вечное изме- **e**
нение, или возникновение нового, и установил законодатель имя «меноловление». Ведь оно произносилось в древности иначе, так что теперь из него и получилось слово «мышление». «Здравомыслие» же (σωφροσύνη) означает, что рассуждение — это имя мы уже сегодня рассматривали — сохраняется здравым (σωφηρία φρονήσεως). Да и сло- **412**
во «познание» (ἐπιστήμη) говорит о том, что душа, значение которой в этом деле велико, следует (ἑπομένη) за несущимися вещами, не отставая от них и их не опережая. Поэтому, вставив εἶ, нужно говорить ἐπεϊστήμη (не «познать», а «позанять»). Сметливость же, как может оказаться, означает «умозаключение». Ведь когда говорят «смекнуть» (συνιέναι), это совершенно совпадает со значением слова «познать», так как оно показывает, что душа сопровождает вещи, мечется вместе с ними. Ведь даже и сло- **b**
во «мудрость» (σοφία) означает «захватить порыв» (φορᾶς ἐφάπτεσθαι). Имя это, правда, довольно темное и скорее всего чужое. Однако следует вспомнить, что у поэтов во многих местах употребляется близкое по звучанию слово ἐσύθη в значении «поспешно ушел». А одному из прославленных лаконских мужей даже было такое имя — Сус (Σοῦς), поскольку лакедемоняне так именуют быстрый натиск. Так вот имя σοφία и означает захватывание (ἐπαφή) такого порыва, — как если бы все сущее неслось. Да и имя «добро» (ἀγαθόν) словно бы установлено для того, в чем изумительнее всего (ἀγασθόν) проявилась природа. Ведь когда все вещи находятся в движении, одно движется быстрее, дру- **c**
гое — медленнее; и не все быстрое изумительно, но лишь кое-что из него, и от такого рода быстроты (θοόν) самому изумительному [в природе] присвоено это имя — «добро».

Что же до «справедливости» (δικαιοσύνε), то легко до-

гадаться, что имя это установлено ве́дению права (δικαίου σύνεσις), а вот самое имя «право» понять трудно. Видимо, дело в том, что до сих пор все единодушны, а вот дальше начинаются разногласия. Те, кто считает, что все нахо- **d**
дится в пути, полагают также, что бо́льшая часть вещей просто движется, а есть еще нечто такое, что проникает все остальное, благодаря чему и возникает все рождающееся. Это нечто есть также самое быстрое и самое тонкое: ведь иначе оно не могло бы проникать сквозь все идущее, не будь оно столь тонким, что его ничто не задерживает, и столь быстрым, что оно распоряжается остальными вещами так, как если бы они стояли на месте. Следовательно, если это проникающее начало (διαϊόν) правит всем оста- **e**
льным, то оно справедливо называется «правом» (δίκαιον), а κ здесь прибавлено для благозвучия. Так вот до этого предела, до которого и мы сейчас дошли в нашем рассуждении, **413**
все соглашаются, что именно это и означает «право». Я же, Гермоген, будучи человеком в этом деле дотошным, разведал хорошенько то, что не подлежит здесь огласке: право (δίκαιον) есть то же, что и причина (αἴτιον), — ведь то, что правит возникновением вещей, это же одновременно и их причина, и кто-то даже сказал, что и Зевс (Δίς) правильно так назван. Когда же, услыхав это, я тем не менее спокойно переспросил: «Что же, милейший мой, в таком случае есть все-таки право?», то оказалось, что я спрашиваю больше, чем положено, и напоминаю человека, перескакивающего **b**
через ров[51]. Ведь они мне сказали, что я уже достаточно разузнал и услышал, и если они захотят наполнить меня до краев, то каждый начнет говорить свое, и более уже согласия между ними не будет. Так, например, один говорит, что право — это Солнце: ведь оно одно, проходя сквозь вещи и спаляя их (διαϊὼν καὶ κάων), управляет всем сущим. Когда же я с восторгом сообщил это кому-то другому, словно узнал нечто прекрасное, тот, услыхав это, поднял меня на смех и спросил, не думаю ли я, что у людей не остается ничего справедливого после захода Солнца. А после того как я стал ему надоедать, выпытывая, что же он в

свою очередь скажет, он сказал, что право — это огонь, а по- **c**
стичь это нелегко. Другой сказал, что это не самый огонь, но тепло, заключенное в огне. Третий же поднял их всех на смех и заявил, что право — это ум, как указывает Анаксагор [52], ибо ум, независимый и ни с чем не смешанный, все упорядочивает, проникая все вещи. Вот почему, мой друг, я теперь в гораздо большем затруднении, нежели прежде, чем я принялся узнавать, что же такое, собственно, право. **d**
Однако то, ради чего мы затеяли это рассмотрение, — имя права, — по-видимому, присвоено ему по этой причине.

Гермоген. Мне кажется, Сократ, ты все это уже от кого-то слышал, и не только что пришло тебе это в голову.

Сократ. А все остальное?

Гермоген. Нет, разумеется.

Сократ. Ну ладно, слушай внимательно: ведь, может быть, я и в дальнейшем тебя обману — мол, вот я говорю то, чего ни от кого доселе не слышал. Что же нам остается после справедливости? Мужества, я думаю, мы еще не затрагивали. Ведь «несправедливость» — имя ясное, и означает оно по существу помеху на пути всепроникающей (διαϊών) справедливости; а вот «мужество» (ἀνδρεία) имеет **e**
такое значение, как если бы это имя дано было в борьбе. По отношению к сущему, коль скоро оно течет, борьба будет значить не что иное, как встречное течение (ἐναντία ῥοή). Если отнять δ у слова «ἀνδρεία», то остальное даст имя ἀνρεία, то есть «встречное течение». Ну и ясно также, что мужество есть преграда не всякому течению, а тому, ко- **414**
торое сопротивляется справедливости; иначе оно не было бы похвальным. Да и слова «мужественность» (τὸ ἄρρεν) и «мужчина» (ἀνήρ) очень близки чему-то такому, что мешает неразумному течению вещей (τῇ ἄυω ῥοῇ). А имя «жена» (γυνή), мне кажется, указывает на роженицу (γονή). Всякая же самка (θῆλυ), как мне кажется, получила имя от сосца (θηλή), ну а сам сосец назван так, Гермоген, за то, что, питая, он заставляет все наливаться и расцветать (τεθηλέναι).

Гермоген. Как будто бы так, Сократ.

Сократ. А самое это слово «расцветать» (θάλλειν), мне

кажется, означает прибывание новых сил, как если бы что-то быстро, внезапно взросло. Имя это как бы подражает **b** сочетанию слов «бежать» (θεῖν) и «прыгать» (ἅλλεσθαι). Однако не замечаешь ли ты, что я несусь, не видя пути, когда касаюсь более легких имен. У нас же осталось много серьезных, важных имен.

Гермоген. Это правда.

Сократ. Такое слово, например, τέχνη (искусство): очень важно узнать, что оно значит.

Гермоген. Да, это верно.

Сократ. Не значит ли это слово «иметь ум» (ἕξις νοῦ). Если переставить и изменить некоторые буквы, то и полу- **c** чится «искусство».

Гермоген. Это уж очень скользко, Сократ.

Сократ. Милый мой, разве ты не знаешь, что имена, присвоенные первоначально, уже давно погребены под грудой приставленных и отнятых букв усилиями тех, кто, составляя из них трагедийные песнопения, всячески их изменял во имя благозвучия: тому виной требования красоты, а также течение времени. Так, в слове «зеркало» (κάτοπτρον) разве не кажется тебе неуместной вставка этого ρ? Однако, я думаю, это делают те, кто не помышляет об истине, но стремится лишь издавать звуки, так что, прибавляя все **d** больше букв к первоначальным именам, они под конец добились того, что ни один человек не догадается, что́ же, собственно, данное имя значит. Так, например, Сфинкса вместо «Финкс» (Φίξ) зовут Сфинкс (Σφιγγα) и так далее.

Гермоген. Да, это верно, Сократ.

Сократ. Так вот, если кто и впредь позволит добавлять и отнимать у имен буквы как кому заблагорассудится, то еще больше будет затруднений, и всякое имя можно будет приладить ко всякой вещи. **e**

Гермоген. Это правда.

Сократ. Конечно, правда. Однако, я думаю, тебе, мудрому наставнику, следует соблюдать меру и приличие.

Гермоген. Охотно бы соблюдал.

Сократ. Да и я бы, Гермоген, охотно это вместе с тобою делал. Однако, бесценнейший мой, не требуй слишком строгого рассмотрения, иначе

Ты обессилишь меня, потеряю я крепость и храбрость[53].

Ведь я подойду к вершине всего того, о чем я говорил, ко- **415**
гда вслед за искусством мы рассмотрим всякое ухищрение вообще. Ведь ухищрение, мне кажется, есть знак устремления к большему (ἄνειν ἐπὶ πολύ), слово же μῆκος (величина) близко к слову πολύ (много). Так вот из двух слов — μῆκος и ἄνειν — и состоит это слово «μεχανή» («ухищрение»). Однако, как я уже здесь говорил, следует подойти к вершине нашего рассуждения: нужно исследовать, что значат имена «добродетель» и «порочность». В первое из них я еще не проник своим взором, второе же мне кажется вполне **b**
ясным, так как оно согласуется со всем, что было сказано раньше. Ведь раз вещи движутся, то все, что в этом движении плохо, порочно (κακῶς ἰόν), и есть порочность (κακία). И когда в душе [человека] случается, что она плохо [порочно] устремляется к вещам, то и это как частный случай носит наименование порочности. А что это значит — «порочно двигаться», мне кажется, ясно выражено и в слове «трусливость», которое мы еще не разбирали, как бы перескочив через него, тогда как следовало рассмотреть его после «мужества». Мне кажется, мы перескочили и через многое **c**
другое. Так вот, «трусливость» (δελία) означает «чрезмерно крепкие узы души»: ведь приблизительно такой смысл заложен в слове «чрезмерно» (λίαν), близком к слову «мощь» (ἰσχύς). Так что трусливость, вероятно, и есть величайшая, чрезмерная *скованность* души (δεσμὸς ὁ λίαν), как, скажем, и затруднение, недоумение (ἀπορία) есть зло, а также, видимо, все, что мешает идти вперед и передвигаться. Так что ясно: «порочно двигаться» выражает сдерживаемое и затрудненное передвижение, и, когда это происходит с душой, та становится полной порчи. Если же всем этим вещам будет имя «порочность», то противоположное ему, видимо, будет «добродетель». «Добродетель» (ἀρετή) озна-

чает прежде всего легкое передвижение, а затем и вечно **d**
свободное течение, полет доброй души, так что, видимо,
«добродетель» получила имя от вечного, неудержимого и
беспрепятственного течения и полета. Правильно поэтому
было бы называть ее «вечная добродетель» (ἀειρετή), со-
кращенно же она зовется «добродетель». Может быть, ты
опять скажешь, что все это я сочинил. Но я утверждаю: **e**
если сказанное прежде об имени «порочность» правильно,
то и это имя — «добродетель» правильно.

Гермоген. А что такое «зло», которое ты много раз **416**
упоминал в связи с прежним? В чем значение этого имени?

Сократ. Клянусь Зевсом, это имя мне кажется стран-
ным, и разгадать его трудно. Все же и к нему я применю
свое ухищрение.

Гермоген. Какое?

Сократ. Да скажу, что и в этом имени есть что-то вар-
варское.

Гермоген. И похоже, что ты правильно говоришь. Но
раз ты так считаешь, мы это оставим и давай попробуем
бросить взгляд на «прекрасное» и «постыдное» [«безобраз-
ное»] — насколько разумно установлены эти имена?

Сократ. Итак, «постыдное» как раз представляется
мне вполне ясным, ведь то, что здесь подразумевается, со- **b**
гласуется с прежде сказанным. Учредитель имен, мне ду-
мается, порицал то, что препятствует идущим вещам и их
сдерживает, и вот постоянно останавливающему идущее
(ἀεὶ ἴσχοντι τὸν ροῦν) установлено имя «постоостыдного»
(ἀεισχοροῦν); теперь же сокращенное его название — «по-
стыдное» (αἰσχρόν).

Гермоген. А как обстоит дело с «прекрасным»
(καλόν)[54]?

Сократ. О, это уразуметь труднее всего. Хотя говорят,
что оно отклонилось только в своем употреблении [соответ-
ствии] и долготой [звука] *о*.

Гермоген. Как это?

Сократ. Видимо, это слово есть какое-то наименование
мысли.

Гермоген. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Скажи, что, по-твоему, служит причиной на- **c**
именования каждой вещи? Разве не то, что устанавливает имена?

Гермоген. Судя по всему, именно это.

Сократ. Разве нельзя сказать, что это — мысль богов, либо людей, либо и тех и других?

Гермоген. Да.

Сократ. Так значит, то, что именует вещи (τὸ καλέσαν), и [прекрасная — καλή] речь, — это одно и то же, то есть мысль?

Гермоген. Очевидно.

Сократ. А ведь то, что создают ум и мысль, похвально [прекрасно], то же, что исходит не от них, — постыдно?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. Так вот, врачебное искусство создает врачеб- **d**
ное дело, плотницкое искусство — плотницкое? Или как ты скажешь?

Гермоген. Я скажу так же.

Сократ. Значит, [прекрасная] речь создает прекрасное?

Гермоген. Должно быть, так.

Сократ. И то же самое, говорили мы, делает разум?

Гермоген. Верно.

Сократ. Значит, верно что «прекрасное» — это имя разума, так как именно он делает такие вещи, которые мы с радостью так называем.

Гермоген. Очевидно. **e**

Сократ. В таком случае что еще у нас осталось?

Гермоген. Имена, связанные с «добрым» и «прекрасным»: «подходящее», «целесообразное», «полезное», «прибыльное» и то, что им противоположно. **417**

Сократ. Во всяком случае имя «подходящее» ты уже и сам сможешь определить, исходя из рассмотренного ранее. Ибо оно — как бы брат познания. Ведь оно выражает не что иное, как хождение души подле вещей (συμπεριφέρεσθαι), и результат этого хождения и называется «подходящим»,

или «удачей» (συμφορά). А вот «корыстное» (κερδάλεον) на-
звано от корысти (κέρδος). Если же ты заменишь δ в сло- b
ве (κέρδος) на ν, станет ясно, что́ оно значит, поскольку
оно другим способом называет доброе и прекрасное. Ведь
оно, кроме того, проникает все вещи, смешиваясь с ними
(κεράννυται), и установивший это имя подчеркнул эту его
способность. Когда же вместо ν мы вставили δ, это имя
стали произносить как теперь — «κέρδος».

Гермоген. А что ты скажешь о «целесообразном»?

Сократ. Видимо, Гермоген, «целесообразное» имеет не
тот смысл, какой вкладывают в него торговцы, когда хотят c
возместить расходы, но тот, что оно быстрее всех вещей и
не позволяет им стоять на месте. Порыв прекращается в
своем движении и не задерживается именно потому, что
целесообразное отвращает от него все то, что может при-
вести его к завершению, и делает его неустанным, бессмерт-
ным: вот поэтому, мне кажется, и нарекли доброе «целе-
сообразным» — ведь целесообразным (λυσιτελοῦν) называ-
ется то, что сообразует порыв с целью, ее отдаляя (λύον
τὸ τέλος). А «полезное» (ὠφέλιμον) — это имя чужое. Есть
слово «ὀφέλλειν», которым часто пользовался Гомер, оно
значит «приумножать». Так что «полезное» — это наиме-
нование увеличения и созидания.

Гермоген. А что же у нас будет противоположно
этому? d

Сократ. Имена, содержащие отрицание чего-либо, мне
кажется, нет нужды рассматривать.

Гермоген. Что именно?

Сократ. «Неподходящее», «неполезное», «нецелесооб-
разное» и «неприбыльное».

Гермоген. Это правда.

Сократ. Однако нужно рассмотреть «вредное» и «па-
губное».

Гермоген. Да.

Сократ. Так вот, «вредное» (βλαβερόν) означает то,
что вредит несущемуся потоку (βλάπτον τὸν ροῦν). А «вре- e
дить» — означает желание схватить (βουλόμενον ἅπτειν),

или, что то же самое, «обвить веревкой», что во всех отношениях вредит. Так что, видно, наиболее точно было бы назвать связывающее поток [начало] «вередным», а «вредным», мне представляется, его зовут красоты ради.

Гермоген. Затейливые имена выходят у тебя, Сократ. Мне сейчас кажется, будто ты выводишь на свирели вступление к священной песне Афины, когда ты выговариваешь это слово «вередное».

Сократ. Так ведь это не я виноват, Гермоген, а те, кто **418**
установил эти имена.

Гермоген. Это правда. Однако что же такое «пагубное»?

Сократ. Чтó бы такое могло быть пагубное? Смотри, Гермоген, насколько я прав, когда говорю, что добавленные и отнятые буквы сильно изменили смысл имен, так что чуть перевернешь слово, и его можно заставить означать нечто прямо противоположное. Так, например, обстоит со словом «должное» — оно пришло мне в голову, и я вспомнил в связи с ним, чтó собирался тебе сказать. Наше великолепное новое наречие перевернуло вверх ногами значение слов «обязанность» и «пагуба», затемнив их смысл, старое же позволяет видеть, чтó они оба значат. **b**

Гермоген. Как это?

Сократ. Сейчас скажу. Ты знаешь, наши предки довольно часто пользовались [звуками] ι и δ, да и сейчас женщины ими пользуются не меньше, а ведь они лучше других сохраняют старую речь. А потом вместо ι начали вставлять ε или η, а вместо δ — ζ[55], будто бы ради торжественности. **c**

Гермоген. Как это?

Сократ. Например, древние называли день ἰμέρα, или другие — ἐμέρα, а теперь его зовут ἡμέρα.

Гермоген. Да, это так.

Сократ. А знаешь ли ты, что лишь старое имя выражает замысел учредителя? Ибо на радость и усладу людям возникал свет из тьмы, поэтому его и назвали ἰμέρα («сладень»). **d**

Гермоген. Очевидно.

Сократ. Теперь же у этих трагедийных певцов и не сообразишь, что значит слово «день». Впрочем, некоторые думают, что он так назван от слова «кроткий» (ἥμερος). потому что своей мягкостью укрощает все живое.

Гермоген. Мне это нравится.

Сократ. Точно так же ты знаешь, что ζυγόν (иго) древние называли δυογόν («двоиго»).

Гермоген. Да, да.

Сократ. Так вот слово «иго» [ярмо] ничего не выражает; справедливее называть его «двоиго», так как в него **e**
впряжены двое, чтобы что-то двигать. А теперь говорят «иго». Да и со многим другим обстоит также.

Гермоген. Очевидно.

Сократ. Поэтому, во-первых, то, что мы называем словом to deon («обязанность»), означает нечто противоположное всему тому, что относится к добру. И хотя обязанность — это вид добра, все же она представляется как бы уздой и помехой движению, словно одновременно она сестра вредного.

Гермоген. Во всяком случае это очень правдоподобно, Сократ.

Сократ. Так нет же, если воспользоваться старым именем. Оно, видимо, более правильно установлено, нежели те- **419**
перешнее, поскольку согласуется с рассмотренными выше добрыми именами, если вместо ε поставить ι, как, вероятно, это и было в древности. Ведь такое слово будет значить не «связывающее», но «проходящее» [через вещи], а это — добро, и [присвоитель имени] это хвалит. Таким образом, он не противоречит сам себе, но и «обязанность», и «польза», и «целесообразность», и «прибыль», и «добро», и «подходящее», и «доступное» — все представляется одним и тем же, обозначающим упорядочивающее и всепроникающее [начало], лишь приукрашенное разными именами. А то, что удерживает и связывает, — зазорно. Так же и «губи- **b**
тельное» (ζημιῶδες) —если в согласии с древним наречием поставить вместо дзеты (ζ) δ, тебе станет очевидно, что это имя — ζημιῶδες — присвоено тому, что связывает иду-

щее (δέον τὸ ἰόν).

Гермоген. А что же «удовольствие», «печаль», «вожделение» и тому подобное, Сократ?

Сократ. Это представляется мне не очень трудным, Гермоген. Ведь то, что называется удовольствием (ἡδονή), выражает, видимо, действие, направленное на пользу (ὄνησις), а δ здесь вставное, так что это зовется удовольствием (ἡδονή) вместо «польствия» (ἠονή). А вот печаль **c**
(λύπη) называется так, видимо, оттого, что эта страсть печет наше тело. «Недуг» же (ἀνία) — это то, что мешает идти (ἰέναι). Что касается «болести» (ἀλγηδών), то, мне кажется, это какое-то чуждое слово, образованное, видимо, от «болезненного» (ἀλγεινόν). «Напасть» (ὀδύνη), видимо, называется так от внезапного нападения печали (ἔνδυσις tēs lypēs). «Удрученность» вполне ясно означает трудность порыва [движения]. «Восторг» — исторгнутый и легко льющийся поток души. «Привлекательность» (τέρψις) — от «привле- **d**
кательного» (τὸ τερπνόν). Последнее же названо так, как образ влекущегося сквозь душу порыва и по справедливости должно было бы называться «порывлекательным» (ἕρπνουν), но со временем превратилось в «привлекательное». А вот «блаженство» — нет нужды говорить, почему дано такое имя: вполне ясно, что взято оно от благого шествования души вместе с вещами, и справедливее было бы ему называться «блаженношеством», но тем не менее мы зовем его «блаженством». Нетрудно и слово «вожделение» (ἐπιθυμία): ибо ясно, что оно названо так от наваждения **e**
какой-то силы, сходящей на дух (ἐπὶ τὸν θυμόν). А «дух» (θυμός), верно, носит это имя от «бушевания» (θύσις) и «кипенья» души. Однако вот «влечением» названа воля к течению, поскольку в своем течении и устремлении к вещам **420**
оно и душу с силой увлекает в этот поток: от этой-то способности оно и называется «влечением». Да вот даже и имя страсти означает, что она направлена не на присутствующий предмет и поток желания, но на отдаленный, «отстраненный», откуда она и называется страстью. Когда присутствует то, на что устремляется страсть, она называется вле-

чением, а страстью — когда это удалено. «Любовь» (ἔρως), поскольку она словно вливается извне (а не внутренний по- b
ток для того, кто ею пылает), причем вливается через очи, в древности, верно, называлась «лиубовь» (ἔσρος) — ведь мы тогда пользовались [буквой] ο вместо ω. Теперь же она называется «любовь» — после подстановки ω вместо ο. Однако что еще ты предлагаешь рассмотреть?

Гермоген. «Представление» [«мнение» — δόξα] и тому подобное. Что ты об этом думаешь?

Сократ. Итак, представление названо так либо от преследования (δίωξις), которое совершает душа, чтобы узнать, каким образом существуют вещи, либо от падения стрелы (τόξον). Похоже, что скорее от последнего. Дело в том, что с этим согласуется и слово «мнение»: ведь c
это — несение (οἴσις) души по направлению к вещи, любой из всего сущего. Также и «воля» (βουλή) некоторым образом означает полет стрелы (βολή), а «соизволение» [«желание» — τὸ βούλεσθαι] означает устремление и совет (βουλεύεσθαι). Все это, связанное с «представлением», очевидно, относится к «стрельбе», так же как и «безволие», которое, напротив, представляется несчастьем, как если бы кто-то не посылал стрел и не достигал своей цели, — того, что он хотел, о чем совещался и к чему стремился. d

Гермоген. Мне кажется, Сократ, это ты уже глубже захватываешь.

Сократ. Но ведь виден уже конец. Я хочу напоследок рассмотреть еще «необходимость», так как она следующая в этом ряду, и «добровольное действие», или «охоту». Так вот, «охота» (τὸ ἑκούσιον) есть то, что отходит в сторону и уступает идущему. Но я полагаю, имя это выражает, вероятно, уступку тому, что идет согласно желанию. А вот «необходимое» (ἀναγκαῖον), противодействуя, направлено, таким образом, против желания и относится, вероятно, к e
заблуждению и невежеству. Это слово выражает движение через непроходимое ущелье, труднодоступное, бугристое и заросшее, задерживающее движение. Отсюда, верно, и название этого движения — «необходимое», намекающее

на то, что ущелье это нельзя обойти.

Но пока есть во мне силы, используем их. Однако и ты не отпускай поводья, спрашивай дальше.

Гермоген. Я спрошу у тебя о самом великом и прекрасном — об «истине», о «лжи» и «сущем», а также о том **421** самом, о чем у нас идет сейчас речь, — об «имени». Откуда эти имена?

Сократ. Так вот, называешь ли ты что-нибудь словом «поймать» (μαίεσθαι)?

Гермоген. Называю. Это значит «искать».

Сократ. Видно, это слово не что иное, как сокращенное выражение, в которое входит слово «имя» (ὄνομα), означающее, что есть то сущее, чего достигает наш поиск (δισητῆμα). Скорее ты смог бы это понять из выражения «называемое поименно» (τὸ ὀνομαστόν): здесь ясно сказано, что сущее — это то, что уже поймано (οὗ μάσμα ἐστί). А что касается «истины» (ἀλήθεια), похоже, что и это имя состав- **b** лено из других слов. Очевидно, им назван божественный порыв сущего (θεια τοῦ ὄντος φορά), так, как если бы это было божественным наитием (θεία ἄλη). А вот «ложь» — это имя противоположно порыву. Ведь все, что порицается, то задерживается в покое и этой задержкой как бы принуждается. Поэтому имя «ложь» (ψεῦδος) выражает лежание спящих (καθεύδοντες), а буква ψ [«пси»] в этом слове придана ему, чтобы скрыть значение имени. «Сущее» же [τὸ ὄν] и «сущность» (οὐσία) согласуются с именем «истина», так как здесь отнята ι: ибо «существующее» (τὸ ὄν) означает «шествующее» (ἰόν), а «не существующее» [«не-сущее»], как выражаются некоторые, означает в свою очередь «нешествующее» (οὐκ ἰόν). **c**

Гермоген. Мне кажется, Сократ, ты это здорово разобрал. Ну, а если кто-нибудь спросил бы тебя: а «шествующее», «текущее», «обязывающее» — какая правильность у этих имен?

Сократ. Что бы мы ему ответили, говоришь ты? Так?

Гермоген. Вот именно.

Сократ. Так ведь одно мы уже изобрели, позволяющее

нам казаться людьми, рассуждающими дельно.

Гермоген. Что же это такое?

Сократ. А вот: считать чем-то варварским то, чего мы не знаем. Какие-то имена, может быть, и правда таковы; **d** но может быть, что причина недоступности смысла первых имен — в их глубочайшей древности: ведь после всевозможных извращений имен не удивительно, что древний язык ничем не отличается от нынешнего варварского.

Гермоген. Твои слова не лишены смысла.

Сократ. Да ведь я говорю очевидные вещи. Впрочем, мне кажется, дело не терпит отлагательств, и нам нужно обратиться к его рассмотрению. Вдумаемся же: если кто-то непрестанно будет спрашивать, из каких выражений по- **e** лучилось то или это имя, а затем начнет также выпытывать, из чего эти выражения состоят, и не прекратит этого занятия, разве не появится в конце концов необходимость отказать ему в ответе?

Гермоген. Я допускаю это.

Сократ. Так когда же отвечающий вправе будет это **422** сделать? Не тогда ли, когда дойдет до имен, которые уже выступают в качестве простейших частиц [первоначал][56], из которых состоят другие имена и слова? Ведь мы не вправе подозревать, что и они состоят из других имен, если они действительно простейшие. Например, мы говорили, что имя «добро» состоит из «достойного удивления» и «быстрого». Так вот мы могли бы сказать, что «быстрое» состоит из других слов, те же — из третьих. Но если мы возьмем **b** слово, которое не состоит ни из каких других слов, то мы вправе будем сказать, что подошли здесь к простейшим частицам, которые уже не следует возводить к другим именам.

Гермоген. Мне кажется, ты говоришь верно.

Сократ. Значит, и те имена, о которых ты спрашиваешь, могут оказаться простейшими частицами, и нужно уже другим каким-то способом рассматривать, в чем состоит их правильность?

Гермоген. Похоже, что так.

Сократ. Конечно, похоже, Гермоген. Ведь все слова, о которых мы уже говорили, видимо, восходят как раз к **c** этим именам. Если это правильно, — а мне кажется, что это так, — то посмотри тогда вместе со мной, не вздор ли я несу, рассуждая о том, какова правильность первых имен?

Гермоген. Ты только говори, а я уж буду следить вместе с тобой, насколько я в силах.

Сократ. Ну, с тем, что у всякого имени, и у первого, и у позднейшего, правильность одна и та же и ни одно из них не лучше другого как имя, думаю я, и ты согласен?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. Далее: у тех имен, которые мы рассматри- **d** вали, правильность была чем-то таким, что указывало на качества каждой вещи?

Гермоген. А как же иначе?

Сократ. Значит, это в равной степени должны делать и первые, и позднейшие имена, коль скоро они суть имена.

Гермоген. Верно.

Сократ. Но позднейшие, видно, были способны выражать это через посредство первых.

Гермоген. Видимо.

Сократ. Хорошо. А вот те, первые, которые не заключают в себе никаких других, каким образом они смогут сделать вещи для нас очевидными, если только они действи- **e** тельно имена? Ответь мне вот что: если бы у нас не было ни голоса, ни языка, а мы захотели бы объяснить другим окружающие предметы, не стали бы мы разве обозначать все с помощью рук, головы и вообще всего тела, как делают это немые?

Гермоген. Другого способа я не вижу, Сократ.

Сократ. Я думаю, если бы мы захотели обозначить **423** что-то вышнее и легкое, мы подняли бы руки к небу, подражая природе этой вещи, если же что-то низкое и тяжелое, то опустили бы руки к земле. Точно так же, если бы мы захотели изобразить бегущего коня или какое-нибудь другое животное, ты ведь знаешь, мы бы всем своим телом и его положением постарались походить на них.

Гермоген. Безусловно, это должно быть так.

Сократ. Таким образом, выражение чего-либо с помощью тела — это подражание[57] тому, что выражает тело, которому подражаешь. **b**

Гермоген. Да.

Сократ. Когда ж мы хотим выразить что-то голосом, языком и ртом, получается ли у нас выражение каждой вещи с помощью этих членов тела, раз мы с их помощью подражаем чему бы то ни было?

Гермоген. Непременно, как мне кажется.

Сократ. В таком случае имя, видимо, есть подражание с помощью голоса тому, чему подражают, и имя тому, чему подражают, дается при помощи голоса.

Гермоген. Мне кажется, так.

Сократ. Клянусь Зевсом, а вот мне не кажется, что я **c** хорошо сказал это, друг.

Гермоген. Почему?

Сократ. Нам пришлось бы тогда признать, что те, кто подражает овцам, петухам и другим животным, дают им имена тем самым, что им подражают?

Гермоген. Это правда.

Сократ. И тебе кажется, здесь все в порядке?

Гермоген. Да нет, по правде сказать. Однако, Сократ, какое подражание было бы именем?

Сократ. Ну, прежде всего, мне кажется, не такое, ка- кое бывает тогда, когда мы подражаем вещам музыкой, хо- **d** тя и тогда мы подражаем с помощью голоса; далее, и не такое, какое бывает, когда мы подражаем тому же в вещах, чему подражает музыка, — мне не кажется, что тогда мы даем имя. А утверждаю я вот что: ведь у каждой вещи есть звучание, очертания, а у многих и цвет?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. Искусство наименования, видимо, связано не с таким подражанием, когда кто-то подражает этим свойствам вещей. Это дело, с одной стороны, музыки, а с другой — живописи. Не так ли?

Гермоген. Да.

Сократ. А подражание, о котором мы говорим, что́ со- e
бой представляет? Не кажется ли тебе, что у каждой вещи
есть еще и сущность — как цвет, и все то, о чем мы здесь
говорили? Во-первых, у самого цвета или звука нет разве
какой-то сущности? Да и у всего другого, что только за-
служивает наименования бытия?

Гермоген. Я полагаю.

Сократ. Так что же? Если кто-то мог бы посредством
букв и слогов подражать в каждой вещи именно этому, сущ-
ности, разве не смог бы он выразить каждую вещь, которая
существует? Или это не так?

Гермоген. Разумеется, так. 424

Сократ. А как бы ты назвал того, кто способен это де-
лать, если тех ты только что назвал: одного — музыкантом,
другого — живописцем? Как же мы назовем этого?

Гермоген. Мне кажется, Сократ, тот, кого мы давно
уже ищем, это будет присвоитель имен.

Сократ. Если это верно, то теперь уже следует рас-
смотреть те имена, о которых ты спрашивал, — «течение»,
«шествие», «владение»: схватывают ли они с помощью букв b
и слогов сущность вещей, чтобы ей подражать, или же нет.

Гермоген. Да, это верно.

Сократ. Тогда давай посмотрим, только ли это — пер-
вые имена, или есть еще много других?

Гермоген. Думаю, есть и другие.

Сократ. Видимо. Однако какой бы нам найти способ
различения того, где именно начинает подражать подража-
ющий? Коль скоро подражание оказывается подражанием
посредством слогов и букв [звуков], то не правильнее ли
всего начать с различения простейших частиц, как это де-
лают те, кто приступает к определению стихотворного раз- c
мера: сначала они различают значение звуков, затем слогов
и только после этого начинают рассматривать размер, ведь
верно?

Гермоген. Да.

Сократ. Не так ли и нам нужно сначала различать
гласные, а затем, в соответствии с их видами, остальные —

безгласные и беззвучные, ибо знатоки называют их так, и, наконец, те, которые не назовешь ни беззвучными, ни безгласными. Надо также посмотреть, сколько есть различных **d**
между собой видов гласных. И когда мы все это различим как следует, тогда опять нужно будет возвратиться к именам и посмотреть, нет ли таких слов, на которые бы они распадались как на составные части и из которых можно было бы видеть, что́ они означают, а также не различаются ли эти слова по видам подобно простейшим частицам. Хорошенько все это рассмотрев, нужно уметь найти для каждого имени соответствующую [вещь]: либо одно слово связать с одной вещью, либо отнести к этой вещи смесь из многих слов. Как живописцы, желая что-нибудь изоб- **e**
разить, иногда берут только пурпур, а иногда и другие краски на выбор, а бывает и так, что смешивают многие краски между собой, например когда пишут человеческое лицо или что-нибудь в этом роде, так, по-моему, и всякое изображение требует своих средств. И мы будем примерять звуки к вещам: то один к одной вещи, какой та потребует, то многие вместе, образуя то, что называют слогами, а затем соединять слоги, из которых уже будут состоять **425**
слова и выражения. Далее из слов и выражений мы составим некое большое, прекрасное целое наподобие живописного изображения, а затем и целое рассуждение — по законам искусства присвоения имен, красноречия или какого-нибудь иного. Скорее же не мы — это я увлекся своей речью: так составили имена еще древние, и в таком виде они и посейчас остаются; если же мы сумеем рассмотреть все эти имена со знанием дела и установить, существует ли способ, **b**
по которому присвоены и первые имена, и позднейшие, или такого способа нет, наша задача будет выполнена. В противном случае, как бы наш разговор не пропал впустую и не отклонился бы в сторону, милый мой Гермоген.

Гермоген. Клянусь Зевсом, Сократ, это может случиться.

Сократ. Так что же? Ты уверен в себе, что ты можешь все это именно так разобрать? Я, например, нет.

Гермоген. Так ведь и мне далеко до этого.

Сократ. Тогда оставим это. Или, хочешь, рассмотрим это хотя бы так, как сможем, и если мы окажемся способными обозреть хоть немногое, то давай возьмемся за это, сказав себе заранее, как немного раньше сказали богам, что, не зная о них ничего истинного, мы прилагаем к ним человеческие мерки: скажем себе, что хоть малая польза в том, чтобы мы или кто-то другой это исследовал, то это, пожалуй, следует сделать. Теперь же, как говорится, мы должны будем по мере сил потрудиться на этом поприще. Ты согласен или нет? **c**

Гермоген. Я полностью с тобою согласен.

Сократ. Смешным, я думаю, должно казаться, Гермоген, что из подражания посредством букв и слогов вещи станут для нас совершенно ясными. Однако это неизбежно, ибо у нас нет ничего лучшего, к чему мы могли бы прибегнуть для уяснения правильности первых имен, — если, конечно, ты не хочешь, чтобы мы, как это делают трагические поэты в затруднительных случаях, прибегли к специальным приспособлениям, подобным тем, с помощью которых они поднимают наверх богов [58]; ты ведь не хочешь, чтобы и мы так же отделались от нашего предмета, сказав, что первые имена установили боги и потому они правильны. Или и для нас это лучший выход? А может быть, нам сказать, что они взяты у каких-нибудь варваров, а варвары нас древнее? Или что за древностью лет эти имена так же невозможно рассмотреть, как и варварские? Ведь все это были бы лазейки, и довольно изящные, для того, кто не хочет рассуждать о первых именах и допытываться, насколько правильно они установлены. А между тем, если он почему бы то ни было не знает правильности первых имен, он не сможет узнать и позднейшие, ибо по необходимости они выражаются через те самые первые, о которых он ничего не знает. Однако ясно, что тот, кто заявляет, будто он сведущ в именах, должен уметь особенно ясно показать свое искусство на первых именах или же хорошенько запомнить, что и о позднейших он болтает вздор. Или ты так **d** **e** **426** **b**

не думаешь?

Гермоген. Нет, Сократ, именно так.

Сократ. Но все-таки то, что я почувствовал в первых именах, кажется мне заносчивым и смешным. С тобой я, конечно, этим поделюсь, коли хочешь. Если же ты можешь где-то найти лучший ответ, постарайся и ты поделиться со мной.

Гермоген. Так я и сделаю. Но говори смелей. **c**

Сократ. Итак, прежде всего ρ представляется мне средством [выражения] всякого движения [59]. Кстати, мы не говорили, откуда это имя — «движение» (κίνησις). Однако ясно, что слово κίνησις — то же самое, что и ἔσις (устремление), так как в древности мы употребляли не η, но ε. Начало же его — от слова κίειν (двигаться): имя это чужое, а значит оно то же самое, что и слово «идти». Так что если бы кто-нибудь нашел древнее название движения, соответствующее нашему языку, то правильнее он назвал бы его «идение». Теперь же от иноземного слова κίειν после подстановки η на место ε и вставки ν оно называется «дви- **d**
жение» (κίνησις), хотя его следовало бы называть «двигидение» (κιείνησις). А слово «стояние» (στάσις) означает отсутствие движения (ἀπόφασις τοῦ ἰέναι) и называется «стоянием» для красоты. Так вот этот звук ρ, как я говорю, показался присвоителю имен прекрасным средством выражения движения, порыва, и он много раз использовал его с этой целью. Прежде всего сами имена «река»—от слова ῥεῖν (течь) —и «стремнина» (ῥοή) подражают порыву благодаря **e**
этому звуку ρ; затем слова «трепет» (τρόμος), «пробегать», а еще такие глаголы, как «дробить» (κρούειν), «крушить» (τραύειν), «рвать» (ἐρείκειν), «рыть» (θρύπτειν), «дробить» (κερματίζειν), «вертеть» (ῥύμβειν),— все они очень выразительны благодаря [звуку] ρ. Я думаю, законодатель видел, что во время произнесения этого звука язык совсем не остается в покое и сильнейшим образом сотрясается. Поэтому, мне кажется, он и воспользовался им для выражения соответствующего действия. А звуком ι он воспользовался для выражения всего тонкого, что могло бы проходить через ве-

щи. Поэтому «идти» (ἰέναι) и «ринуться» (ἵεσθαι) он изоб- **427**
разил с помощью йоты. Так же с помощью звуков φ, ψ, σ
и ζ (это как бы «дышащие» звуки) он, давая вещам назва-
ния, подражал сходным их свойствам. Например, так он
обозначил «студеное» (ψυχρόν), «шипучее» (ζέον), «тряс-
ку» (σείσθαι) и вообще всякое сострясение. И когда, да-
вая имена, он подражал чему-либо вспенившемуся, то всю-
ду, как правило, вносил эти звуки. В свою очередь сжа-
тие языка при произнесении δ и упор при произнесении **b**
τ полезно, кажется, применить для выражения скованно-
сти уздою и стояния. А так как при произнесении λ язык
очень сильно скользит, опускаясь вниз, то, пользуясь упо-
доблением, он так дал имена «гладкому» (λεῖα), «сколь-
зящему» (ὀλισθηρός), «лоснящемуся» (λιπαρόν), «смолисто-
му» (κολλῶδες) и прочим подобным вещам. Скольжению
же языка на звуке λ, когда он подражает «клейкому»
(γλισχρόν), «сладкому» (γλυκύ) и «липкому» (γλοιῶδες), **c**
препятствует сила звука γ. Почувствовав внутренний от-
звук голоса при звуке ν, он, как бы отражая вещи в зву-
ках, назвал им «внутреннее» (ἔνδον) и «потаенное» (ἐντός).
В свою очередь звук α он присвоил «громадному» (μέγας),
η — вечному (μῆκος), поскольку это — долгие звуки. А для
выражения «округлого» ему необходим был знак *о,* его-то
он и вставлял по большей части в подобные имена. Так же,
я думаю, и во всем остальном: он подбирал по буквам и
слогам знак для каждой вещи и таким образом создавал
имена. А последующие имена он составлял уже из этих,
действуя подобным же образом. Вот какова, мне кажет- **d**
ся, Гермоген, должна быть правильность имен, если только
Кратил чего-нибудь не возразит.

Г е р м о г е н. Много же забот, Сократ, доставил мне Кра-
тил! Да ведь я тебе с самого начала об этом толковал. Он
говорил, что существует какая-то правильность имен, хо-
тя на вопрос, какова она, не отвечал ничего определенного,
так что нельзя разобрать, с умыслом или нет он каждый
раз затемняет дело. Так вот, скажи же мне в присутствии **e**
Сократа, Кратил, доволен ли ты тем, что́ говорит Сократ

об именах, или ты можешь сказать лучше? Если можешь, то скажи, чтобы тебе либо у Сократа поучиться, либо научить нас обоих.

К р а т и л. Как, Гермоген? Тебе кажется, что это легко — столь быстро выучиться какому-либо делу вплоть до такого, которое относится уже к величайшим?

Г е р м о г е н. Клянусь Зевсом, мне-то нет. Но по-моему, **428** прекрасно сказано у Гесиода, что если к малому приложить даже малое, и то дело продвинется вперед[60]. Так что хоть малую толику ты можешь добавить: не сочти это за труд и окажи милость нашему Сократу, а по справедливости — и мне.

С о к р а т. Да к тому же, Кратил, заметь, я ведь ничего не утверждаю из того, что говорил. Просто я рассмотрел с Гермогеном вместе, как мне все это представлялось, так что говори смело, если ты знаешь что-то еще лучше, ведь **b** я приму это с охотой. Еще бы, я и не удивился бы, если бы ты умел лучше сказать об этом. Ведь мне сдается, что ты и сам над этим размышлял и учился у других. Так что если ты скажешь что-то лучшее, то запиши и меня одним из своих учеников в науке о правильности имен.

К р а т и л. Конечно, Сократ, занимайся я этим на самом деле, как ты говоришь, я может быть и сделал бы тебя своим учеником. Боюсь все же, как бы не получилось наоборот, потому что мне пришло в голову применить к тебе слова Ахилла, которые он произносит в «Просьбах», обращаясь **c** к Аяксу. Говорит же он вот что:

> Сын Теламонов, Аякс благородный, властитель народа!
> Все ты, я чувствую сам, говорил по душе мне [61].

Так и мне, Сократ, будто прямо в душу запали твои прорицания: то ли ты вдохновлен Эвтифроном, то ли в тебе давно уже таилась еще какая-то муза.

С о к р а т. Добрый мой Кратил, я и сам давно дивлюсь **d** своей мудрости и не доверяю ей. Видимо, мне еще самому нужно разобраться в том, что я, собственно, говорю. Ибо тяжелее всего быть обманутым самим собой. Ведь то-

гда обманщик неотступно следует за тобой и всегда находится рядом, разве это не ужасно? И потому, видно, нам следует чаще оглядываться на сказанное и пытаться, по словам того же поэта, «смотреть одновременно и вперед и назад»[62]. Вот и теперь давай посмотрим, что у нас уже сказано. Правильность имени, говорили мы, состоит в том, **e** что оно указывает, какова вещь. Будем считать, что этого достаточно?

К р а т и л. Мне кажется, вполне, Сократ.

Критика релятивизма в учении об именах

С о к р а т. Итак, имена даются ради обучения?

К р а т и л. Разумеется.

С о к р а т. Так не сказать ли нам, что это — искусство и что существуют люди, владеющие им?

К р а т и л. Это верно.

С о к р а т. Кто же они?

К р а т и л. А вот те, о ком ты говорил вначале, учредители [имен]. **429**

С о к р а т. А не скажем ли мы в таком случае, что это искусство бытует среди людей таким же образом, как все остальные? Я хочу сказать вот что: случается, что одни живописцы — хуже, другие — лучше?

К р а т и л. Разумеется.

С о к р а т. И одни из них создают лучшие живописные произведения, а другие — худшие? И домостроители так же: одни строят дома лучше, другие — хуже?

К р а т и л. Да.

С о к р а т. Следовательно, так же и у законодателей: у **b** одних то, что они делают, получается лучше, у других — хуже?

К р а т и л. Я этого пока не нахожу.

С о к р а т. Значит, ты не находишь, что одни законы бывают лучше, другие — хуже?

К р а т и л. Конечно, нет.

С о к р а т. Тогда, видимо, и имена ты не находишь одни худшими, другие — лучшими?

К р а т и л. Нет, конечно.

С о к р а т. Выходит, что все имена установлены правильно?

К р а т и л. По крайней мере те, что действительно суть имена.

С о к р а т. Что же, дело обстоит так, как мы говорили об этом и раньше: вот Гермогену либо его имя совсем не принадлежит, если происхождение от Гермеса не имеет к нему отношения, либо, хотя оно ему и присвоено, присвоено **c** неверно?

К р а т и л. Мне кажется, оно не принадлежит ему, Сократ, а только кажется принадлежащим; принадлежит же оно другому человеку, который по природе своей таков, [как свидетельствует его имя].

С о к р а т. Так не лжет ли тот, кто называет его Гермогеном? Или же вообще невозможно сказать, что он Гермоген, если он не Гермоген?

К р а т и л. Почему?

С о к р а т. Разве твое утверждение не означает, что вообще невозможно произнести ложь? А ведь многие именно это и утверждают, друг мой Кратил, — и теперь, и утверждали прежде. **d**

К р а т и л. Как же можно, Сократ, говоря о чем-то, говорить о том, что́ не существует? Или это не значит произносить ложь — говорить о вещах несуществующих?

С о к р а т. Это слишком хитро сказано, дружище, для меня и моих лет, но скажи мне вот что: по-твоему, утверждать что-либо ложное нельзя, а произнести вслух — можно?

К р а т и л. Нет, мне, кажется, и произнести вслух нельзя **e** также.

С о к р а т. Ни сказать и ни обратиться? Например, если кто-нибудь встретил бы тебя на чужбине и, взяв за руку, сказал: «Здравствуй, гость афинский, сын Смикриона[63], Гермоген!», то утверждал ли бы он это, или так просто высказался, произнес, либо к тебе обратился, это относилось бы к тебе или вот к этому Гермогену? Или вообще ни к кому?

К р а т и л. Мне кажется, Сократ, что он вообще напрасно издавал бы все эти звуки.

С о к р а т. Заманчиво и это [суждение]. А все же истинные звуки он издавал бы или ложные? Или часть их была **430**
бы истинной, а часть ложной? Ведь и этим бы я удовольствовался.

К р а т и л. Я бы сказал, что это всего лишь треск. Напрасный труд ему себя тревожить, все равно как впустую размахивать кулаками.

С о к р а т. Ну хорошо. Давай чуть-чуть отвлечемся, Кратил. Может быть, ты согласишься, что одно дело — имя, а другое — кому оно принадлежит?

К р а т и л. Ну положим.

С о к р а т. А согласен ли ты, что имя есть некое подра- **b**
жание вещи?

К р а т и л. В высшей степени.

С о к р а т. Не полагаешь ли ты, что и живописные изображения — это подражания каким-то вещам, но подражания, выполненные неким иным способом?

К р а т и л. Да.

С о к р а т. Ну хорошо, может быть, я чего-то не улавливаю в твоих словах, и, скорее всего, ты говоришь правильно. Скажи, можно ли различать эти изображения в их отношении к вещам, подражания которым они собой представляют, или же нет?

К р а т и л. Можно.

С о к р а т. Итак, во-первых, смотри, может ли кто-то от- **c**
нести изображение мужчины к мужчине, а изображение женщины — к женщине и остальное таким же образом?

К р а т и л. Разумеется.

С о к р а т. А наоборот — изображение мужчины отнести к женщине, а изображение женщины — к мужчине?

К р а т и л. Может случиться и так.

С о к р а т. И оба этих распределения будут правильными? Или только одно из двух?

К р а т и л. Только одно.

Сократ. Я думаю, только то, которое отнесет к каждой вещи то, что ей подобает и на нее похоже?

Кратил. Мне кажется, так.

Сократ. Тогда, чтобы нам, друзьям, не препираться **d** из-за слов, прими то, что я говорю. Ведь в обоих случаях подражания, дружище, — и с помощью живописных изображений, и с помощью наименования, — я назову правильным только такое вот распределение, а в случае с именами я назову его, кроме того, еще истинным; другое же, которое соотносит и сопоставляет с вещами то, что на них непохоже, я назову неправильным и вдобавок ложным, когда это касается имен.

Кратил. А ты не боишься, Сократ, что если в живописи, это, пожалуй, и возможно — неправильно распределять **e** изображения, то в именах — никак, но распределение должно всегда непременно здесь быть правильным.

Сократ. Ну как ты можешь так говорить! Какая же здесь разница? Разве нельзя подойти к мужчине и со словами: «Вот твое изображение» показать ему что придется: либо его изображение, либо жены? Показать — я имею в виду заставить его воспринять это зрительно.

Кратил. Разумеется, можно.

Сократ. А подойти к нему же и сказать: «Вот твое имя»? Ведь имя тоже в некотором роде есть подражание, как и картина. Так вот, сказать ему: «Это — твое имя», а за- **431** тем заставить его слух воспринять что придется: либо имя, подражающее ему, говоря при этом, что он мужчина, либо имя какой-либо смертной женщины, говоря, что он — жена. Не кажется ли тебе, что это возможно и случается иногда?

Кратил. Мне хотелось бы согласиться с тобой, Сократ. Пусть будет так.

Сократ. Вот и прекрасно, друг мой, если это и вправду так. Ведь не следует нам уж очень из-за этого спорить. Так что если существует какое-то распределение и здесь, **b** то один вид его нам нужно назвать истинным, другой же — ложным. Далее, если это так и можно распределять имена неверно, относя к вещам не то, что им подобает, но иногда

и то, что им не подходит, то таким же образом можно составлять и выражения. Если же можно так устанавливать выражения и имена, то непременно можно и целые высказывания. Ведь высказывание так или иначе, я думаю, из **c** них состоит. Или не так, Кратил?

К р а т и л. Так. Мне кажется, ты говоришь прекрасно.

С о к р а т. Если мы еще раз уподобим первые имена картинам, то скажем, что, как в живописи, в них можно воплотить все подобающие цвета и очертания, а иной раз и не все — некоторые можно опустить, некоторые добавить в большей или в меньшей мере. Или так сделать нельзя?

К р а т и л. Можно.

С о к р а т. В таком случае тот, кто воссоздает прекрасные черты, воссоздает и облик предмета, а тот, кто некоторые черты добавляет или отнимает, хотя и отразит облик предмета, но сделает это худо? **d**

К р а т и л. Да.

С о к р а т. Ну, а тот, кто подражает сущности вещей с помощью слогов и букв? С таким же успехом и он, если отразит все подобающие черты, получит прекрасное изображение, которое и будет именем; если же он какие-то черты опустит, а иной раз и добавит, то, хотя и получится какое-то изображение, оно не будет прекрасным! Так что и среди имен одни будут хорошо сделаны, а другие — худо?

К р а т и л. Возможно.

С о к р а т. Значит, возможно, что один мастер имен бу- **e** дет хорошим, другой же — плохим?

К р а т и л. Да.

С о к р а т. Но ведь мы назвали его «законодателем»?

К р а т и л. Да.

С о к р а т. Значит, возможно, клянусь Зевсом, чтобы как и в других искусствах, один законодатель был хорошим, другой же — худым, коль скоро ты согласен с прежним моим утверждением.

К р а т и л. Да, это так. Но взгляни и ты, Сократ, когда мы эти буквы — α, β и любую другую — прибавляем к именам по всем правилам грамматики, то если мы что-то

отнимем или прибавим, или переставим, ведь нельзя будет **432**
сказать, что имя написано, хоть и неправильно: ведь оно
вообще не будет написано и тотчас станет другим именем,
если претерпит что-либо подобное.

Сократ. Ты не боишься, Кратил, что из такого рас-
смотрения у нас не выйдет ничего хорошего?

Кратил. Почему это?

Сократ. Может быть, с теми вещами, которые суще-
ствуют или не существуют в зависимости от того или ино-
го количества, дело так и обстоит, как ты говоришь: ска-
жем, если к десяти или любому другому числу что-то при-
бавить или отнять, тотчас получится другое число. Но у
изображения чего-то определенного и вообще у всякого **b**
изображения совсем не такая правильность, но, напротив,
вовсе не нужно воссоздавать все черты, присущие пред-
мету, чтобы получить образ[64]. Смотри же, так ли я рас-
суждаю? Будут ли это две разные вещи — Кратил и изоб-
ражение Кратила, если кто-либо из богов воспроизведет не
только цвет и очертания твоего тела, как это делают живо-
писцы, но и все, что внутри, — воссоздаст мягкость и теп- **c**
лоту, движения, твою душу и разум, как у тебя, — одним
словом, сделает все, как у тебя, и поставит это произведе-
ние рядом с тобой, — будет ли это Кратил и изображение
Кратила, или это будут два Кратила?

Кратил. Два Кратила, Сократ. Мне по крайней мере
так кажется.

Сократ. Так что видишь, друг мой, нужно искать ка-
кой-то иной правильности изображений и того, о чем мы
здесь говорим, и не следует настаивать на том, что если
чего-то недостает или что-то есть в избытке, то это уже не **d**
изображение. Или ты не чувствуешь, сколького недостает
изображениям, чтобы стать тождественными тому, что они
воплощают?

Кратил. Нет, я чувствую.

Сократ. Да ведь смешные вещи, Кратил, творились
бы с именами и вещами, которым принадлежат эти имена,
если бы они были во всем друг другу тождественны. Тогда

все бы словно раздвоилось, и никто не мог бы сказать, где он сам, а где его имя.

К р а т и л. Это правда.

С о к р а т. Поэтому смелее допусти, благородный друг, **e**
что одно имя присвоено хорошо, другое же — нет. И не настаивай на том, что имя должно иметь лишь такие звуки, какие делали бы его полностью тождественным вещи, которой оно присвоено. Допусти, что и какая-то неподходящая буква может тут быть добавлена. А если может быть добавлена буква, то и имя в высказывании, если же имя, то и не подобающее вещам выражение может встретиться в речи, но от этого ничуть не хуже можно называть вещи и рассуждать о них, пока сохраняется основной облик вещи, **433**
о которой идет речь, как, скажем, в названиях букв: ты, может быть, помнишь, что́ именно мы с Гермогеном уже говорили здесь по этому поводу.

К р а т и л. Я хорошо это помню.

С о к р а т. Вот и отлично. Пока сохраняется этот основной вид, пусть отражены и не все подобающие черты, все равно можно вести речь об этой вещи. Если отражены все подобающие черты — прекрасно, если же малая часть их — то плохо. Так бросим, милый мой, этот разговор, чтобы нас не обвинили в том, что мы подобно эгинетам, поздней ночью обходящим дорогу[64a], и в самом деле вышли в путь позднее, чем следовало. Или уж поищи тогда какой- **b**
нибудь другой правильности и не соглашайся, что имя есть выражение вещи с помощью букв и слогов. Ведь если ты признаешь и то и другое, то окажешься не в ладу с самим собой.

К р а т и л. Мне кажется, Сократ, ты говоришь ладно. Я с тобою во всем согласен.

С о к р а т. Ну, раз так кажется нам обоим, давай теперь рассмотрим вот что: если, скажем, имя установлено хорошо, то оно должно содержать подобающие буквы? А подобают ему те буквы, что подобны вещам?

К р а т и л. Разумеется.

С о к р а т. Следовательно, так присваивается хорошо со- **c**

ставленное имя. Если же какое-то имя присвоено плохо, то, верно, в большей своей части оно будет состоять из подобающих букв — подобных вещи, — раз оно все-таки останется изображением, но при этом оно будет иметь и неподобающие буквы, из-за чего мы скажем, что это нехорошее имя и присвоено худо. Так или нет?

К р а т и л. Я думаю, нам с тобой не стоит сражаться, Сократ, хотя мне не нравится называть что-либо именем, но говорить при этом, что оно плохо присвоено.

С о к р а т. А может быть, тебе вообще не нравится, что **d** имя есть выражение вещи?

К р а т и л. Да, если говорить обо мне.

С о к р а т. Но то, что одни имена составлены из более ранних, другие же — самые первые, это, по-твоему, хорошо сказано?

К р а т и л. По-моему, да.

С о к р а т. Однако, если первые имена должны быть выражением чего-либо, знаешь ли ты иной, лучший способ со- **e** здать эти выражения, нежели сделать их возможно более тождественными тому, что они должны выразить? Или тебе больше нравится вот это: способ, — о нем говорит Гермоген и многие другие, — что-де имена — это результат договора и для договорившихся они выражают заранее известные им вещи, и в этом-то и состоит правильность имен — в договоре — и безразлично, договорится ли кто-то называть вещи так, как это было до сих пор, или наоборот: например, то, что теперь называется малым, он договорится звать великим, а что теперь великим — малым. Так который из способов нравится тебе больше? **434**

К р а т и л. Ну, это совсем разные вещи, Сократ — выражать что-то с помощью подобия или как попало.

С о к р а т. Ты говоришь отлично. В таком случае, если имя будет подобно вещи, то по природе необходимо, чтобы и буквы, из которых составлены первые имена, были подобны вещам. Разве не так? Я утверждаю, что никто не смог бы сделать то, что мы теперь называем рисунком, подобным какой-либо из сущих вещей, если бы от природы не **b**

существовало средств, из которых складывается живописное изображение, подобных тем вещам, каким подражает живопись. Или это возможно?

К р а т и л. Нет, невозможно.

С о к р а т. В таком случае и имена так же точно не могли бы стать чему-то подобными, если бы не существовало начал, содержащих какую-то исконную правильность, из которых составляются имена для тех вещей, которым они подражают. А эти начала, из которых нужно составлять имена, ведь не что иное, как звуки?

К р а т и л. Да.

С о к р а т. Теперь и ты признал то, что еще раньше при- **c**
знал Гермоген. Скажи, хорошо ли, по-твоему, говорить, что буква ρ соответствует порыву, движению и в то же время твердости [непреклонности]? Или нехорошо?

К р а т и л. По-моему, хорошо.

С о к р а т. А λ — гладкости, податливости, ну и всему тому, о чем мы говорили?

К р а т и л. Да.

С о к р а т. А знаешь ли ты, что мы произносим σκληρότης (твердость), а эретрийцы говорят σκληροτήρ[65]?

К р а т и л. Верно.

С о к р а т. Значит, ρ и ς похожи друг на друга? И это слово выражает одно и то же для них, оканчиваясь на ρ, и для нас, оканчиваясь на ς? Или для кого-то из нас оно этого не выражает?

К р а т и л. Но ведь оно выражает одно и то же для тех **d**
и других.

С о к р а т. Потому ли, что ρ и ς в чем-то подобны, или потому, что нет?

К р а т и л. Потому что в чем-то подобны.

С о к р а т. Может быть, в таком случае они подобны во всех отношениях?

К р а т и л. Вероятно, когда нужно выразить порыв.

С о к р а т. А вставленное λ? Разве оно не выражает того, что противоположно твердости?

К р а т и л. Но ведь может быть, что оно вставлено неправильно, Сократ, как это оказывалось недавно в тех случаях, когда ты объяснял какие-то слова Гермогену, отнимая и добавляя буквы где следует: мне казалось, что ты делаешь [эти перестановки] правильно. Так же и теперь, вероятно, вместо λ нужно говорить ρ.

С о к р а т. Прекрасно. Так что же? Из того, что мы здесь **e**
сказали, получается, что мы не поймем друг друга, если кто-то скажет σκληρόν (твердое) ? И ты тоже не понимаешь, что я сейчас говорю?

К р а т и л. Ну, я-то понимаю уж по привычке, добрейший мой.

С о к р а т. Вот ты говоришь «по привычке»: ты понимаешь под этим нечто отличное от договора? Или ты называешь привычкой что-то иное, не то, что я, то есть не то, что, произнося какое-то слово, я подразумеваю нечто определенное, ты же из моих слов узнаешь, что я подразумеваю именно это? Не так ли?

К р а т и л. Так. **435**

С о к р а т. И если ты узнаёшь это тогда, когда я произношу какое-то слово, то можно сказать, что я как бы сообщаю тебе что-то?

К р а т и л. Да.

С о к р а т. А я вдруг, подразумевая что-то, стану произносить не похожие на это звуки, — коль скоро λ не похоже на то, что ты назвал σκληρότης. Если же это так, то ты сделал не что иное, как договорился с самим собой, и правильность имен для тебя оказывается договором, коль скоро выражать вещи могут и подобные и неподобные буквы, случайные, по привычке и договору. А если под привычкой **b**
ты подразумеваешь вовсе не договор, то суди сам, хорошо ли говорить, что выражение состоит в подобии, а не в привычке? Ведь по привычке, видимо, можно выражать вещи как с помощью подобного, так и с помощью неподобного. Если же мы в этом согласимся, Кратил, — а твое молчание я принимаю за согласие, — нам необходимо договор и привычку как-то соотнести с выражением того, что

мы подразумеваем, когда произносим слова. Затем, милейший мой, — если тебе угодно обратиться к числу, — откуда, думаешь ты, взяты имена, подобающие каждому из чисел, если ты не допустишь, что условие и договор имеют значение для правильности имен? Мне и самому нравится, чтобы имена по возможности были подобны вещам, но, чтобы уж и впрямь не было слишком скользким, как говорит Гермоген, это притягивание подобия, необходимо воспользоваться и этим досадным способом — договором — ради правильности имен. Мы, верно, тогда говорили бы лучшим из всевозможных способов, когда либо все, либо как можно большее число имен были подобными, то есть подходящими, и хуже всего говорили бы, если бы дело обстояло наоборот. Но вот что скажи мне: какое значение имеют для нас имена и что хорошего, как мы бы сказали, они делают?

К р а т и л. Мне кажется, Сократ, они учат. И это очень просто: кто знает имена, тот знает и вещи.

С о к р а т. Наверное, Кратил, ты имеешь в виду что-то в таком роде: когда кто-то знает имя, каково оно,— а оно таково же, как вещь, — то он будет знать и вещь, если только она оказывается подобной имени, так что это искусство одинаково для всех взаимоподобных вещей. Мне кажется, именно поэтому ты сказал: кто знает имен, знает и вещи.

К р а т и л. Эти слова — сама истина.

С о к р а т. Тогда давай посмотрим, что это за способ обучения вещам, который ты здесь называешь, и нет ли какого-нибудь другого способа, — причем этот оставался бы наилучшим, — или вообще нет никакого другого. Как ты думаешь?

К р а т и л. Я по крайней мере считаю так: другого способа не существует, этот способ единственный и наилучший.

С о к р а т. А может быть, в этом же состоит и постижение вещей: кто постигнет имена, тот постигнет и то, чему принадлежат эти имена. Или исследовать и постигать вещи нужно иным каким-то способом? А это — способ учиться вещам?

К р а т и л. Ну, конечно, это способ исследования и по-

стижения вещей, и по той же самой причине.

Сократ. Тогда давай поразмыслим, Кратил. Если кто-то в своем исследовании вещей будет следовать за именами b
и смотреть, каково каждое из них, то не думаешь ли ты, что здесь есть немалая опасность ошибиться?

Кратил. Каким образом?

Сократ. Ведь ясно, что первый учредитель имен устанавливал их в соответствии с тем, как он постигал вещи? Мы уже говорили об этом. Или не так?

Кратил. Так.

Сократ. Значит, если он постигал их неверно, а установил имена в соответствии с тем, как он их постигал, то что ожидает нас, доверившихся ему и за ним последовавших? Что, кроме заблуждения?

Кратил. Думаю, что это не так, Сократ. Необходимо, c
чтобы имена устанавливал знающий учредитель. В противном случае, как я уже говорил раньше, это не имена. Да вот тебе вернейшее свидетельство того, что законодатель не поколебал истины: ведь иначе у него не могло бы все быть так стройно. Разве ты не видишь этого, — ты, который говорил, что все имена возникли по одному и тому же [образцу] и направлены к одному и тому же?

Сократ. Но знаешь, друг мой Кратил, это не оправда- ние. Ведь если учредитель обманулся в самом начале, то и d
остальное он поневоле делал уж так же, насильно согласовывая дальнейшее с первым. В этом нет ничего странного, так же ведь и в чертежах: иногда после первой небольшой и незаметной ошибки все остальное уже вынужденно следует за ней и с ней согласуется. Поэтому каждому человеку нужно более всего внимательным быть при начале всякого дела, и тогда нужно обдумать, правильно или нет он закладывает основание. А коль скоро это достаточно испытано, остальное уже явится следом за тем. Я бы как раз удивил- e
ся, если бы имена действительно согласовались друг с другом. Давай же снова вернемся к тому, что мы уже разобрали. Мы говорили, что имена обозначают сущность вещей так, как если бы все сущее шествовало, неслось и текло. Не

кажется ли тебе, что они выражают что-то другое? **437**

Кратил. Разумеется, нет. Это значение правильно.

Сократ. Тогда давай посмотрим, выбрав сначала из такого рода имен слово «знание» (ἐπιστήμη). Ведь оно двойственно и скорее, видимо, означает, что душа стоит (ἵστησις) подле (ἐπί) вещей, нежели что она несется вместе с ними, и правильнее, вероятно, начало этого слова произносить так, как мы теперь его произносим, делая наращение не в ε [ει] — ἐπεϊστήμη, но в ι [ι]. Затем слово «устойчивость» (βέβαιον) есть скорее подражание каким-то устоям (βάσεις), а не порыву. Так же и «наука» (ἱστορία) обозначает некоторым образом то, что замыкает течение реки (ἵστησι τὸν ροῦν). И «достоверное» (πιστόν), судя по всему, означает стояние (ἱστάν). Затем «память» (μνήμη) скорее всего указывает на то, что в душе унялись (μονή ἐστιν) какие-то порывы. А «проступок» (ἁμαρτία), если угодно, и «несчастье» (συμφορά), если кто проследит эти имена, окажутся тождественными «сметливости» (σύνεσις), «познанию» (ἐπιστήμη) и всем другим именам, связанным с чем-то серьезным. **b**

Но даже «невежество» и «беспутство» представляются близкими этим именам, так как «невежество» (ἀματία) это как бы шествие рядом с божеством (ἅμα θεῷ ἰέναι), а «беспутство» (ἀκολασία), судя по всему, это как бы «сопутствие» (ἀκολουθία) вещам. Таким образом, имена, которые мы считаем названиями худших вещей, могут оказаться названиями самых лучших. Я думаю, если бы кто-нибудь как следует постарался, он смог бы найти много других имен, которые бы показывали, что присвоитель имен обозначал не идущие или несущиеся, но пребывающие в покое вещи. **c**

Кратил. Однако, Сократ, ты видишь, что у многих имен все-таки первое значение. **d**

Сократ. Что же из того, Кратил? Подсчитаем имена, словно камешки при голосовании, и в этом-то и будет состоять правильность? С каким значением окажется больше имен, те имена и будут истинными?

Кратил. Нет, конечно, так делать не следует.

Сократ. Ни в коем случае, мой друг. Давай оставим

это и начнем оттуда, откуда мы уже начинали. Помнишь, **438**
ты только что сказал, что учредитель имен непременно должен был знать вещи, которым устанавливал имя. Ты все еще так же думаешь или нет?

К р а т и л. Все так же.

С о к р а т. Тот, кто первый устанавливал имена, устанавливая их, говоришь ты, знал эти вещи?

К р а т и л. Знал.

С о к р а т. Но по каким именам он изучил или исследовал вещи, если еще ни одно имя не было присвоено? Мы ведь говорили раньше, что невозможно исследовать вещи иначе, как изучив имена или исследовав их значение? **b**

К р а т и л. В том, что ты говоришь, что-то есть, Сократ.

С о к р а т. Тогда каким же образом, сказали бы мы, они могли устанавливать со знанием дела имена или оказаться законодателями, если еще не было присвоено ни одного имени, по которому они могли бы узнать, что вещи нельзя постичь иначе как из имен?

К р а т и л. Я думаю, Сократ, что справедливее всего го- **c**
ворят об этом те, кто утверждает, что какая-то сила, высшая, чем человеческая, установила вещам первые имена, так что они непременно должны быть правильными.

С о к р а т. Ты думаешь, такой учредитель, будь он гений или бог, мог бы сам себе противоречить? Или ты считаешь, чти до сих пор мы болтали вздор?

К р а т и л. Но противоположные имена исходили уже не от них.

С о к р а т. Какие же именно, превосходнейший? Те, что сводят дело к стоянию, или те, что к порыву? Ведь если исходить из ранее сказанного, вопрос решает здесь не количество? **d**

К р а т и л. Конечно, это было бы неправильно, Сократ.

С о к р а т. Так что, если возмутятся имена и одни скажут, что именно они — подобие истины, другие же, — что они, как мы сможем их рассудить, к чему мы прибегнем? Не к другим же именам, отличным от этих — ведь этого делать нельзя? Ясно, что нужно искать помимо имен то,

что без их посредства выявило бы для нас, какие из них истинны, то есть показывают истину вещей. e

К р а т и л. Мне кажется, это так.

С о к р а т. Если это так, Кратил, то можно, видимо, изучить вещи и без имен.

К р а т и л. Очевидно.

Гносеологические выводы

С о к р а т. Но с помощью чего же другого и как предложил бы ты их изучать? Не так ли, как это было бы всего справедливее: устанавливать родство между словами и изучать одно через другое, а также через самое себя? Ведь что-то другое, от них отличное, и означало бы что-то другое и отличное от них, но не их.

К р а т и л. Мне кажется, ты говоришь правду.

С о к р а т. Тогда, ради Зевса, слушай. Разве нам не при- 439
ходилось уже много раз соглашаться, что хорошо установленные имена подобны тем вещам, которым они присвоены, и что имена — это изображения вещей?

К р а т и л. Да.

С о к р а т. А если можно было бы с успехом изучать вещи из имен, но можно было бы и из них самих,— какое изучение было бы лучше и достовернее? По изображению изучать самое изображение, хорошо ли оно изображает [предмет], а также истину, которую оно отображает, или из самой истины изучать и ее самое, и ее отображение, подобающим ли образом оно сделано? b

К р а т и л. Мне кажется, это надо изучать из [самой] истины.

С о к р а т. Так вот, узнать, каким образом следует изучать и исследовать вещи, это, вероятно, выше моих и твоих сил. Но хорошо согласиться и в том, что не из имен нужно изучать и исследовать вещи, но гораздо скорее из них самих.

К р а т и л. Очевидно, Сократ.

С о к р а т. Тогда давай рассмотрим еще вот что, дабы нас не обмануло множество имен, сводящихся к одному и c
тому же: если, давая имена сущему, учредители имен имели

в виду, что все всегда шествует и течет, — а мне представляется, что именно это они и подразумевали, — если так и случилось, все же это не так, и сами они, словно попав в какой-то водоворот, мечутся там и увлекают нас за собою. Смотри же, бесценный друг мой, что я часто вижу словно бы в грезах. Могли бы мы сказать, что есть что-то прекрасное и доброе само по себе и что это относится к каждой существующей вещи? Или нет? **d**

К р а т и л. Мне кажется, могли бы, Сократ.

С о к р а т. Тогда давай это рассмотрим. Я не о том говорю, что, если прекрасно какое-то лицо или что-либо другое в этом роде, значит, все это течет, вовсе нет. Но можно ли нам сказать, что и само прекрасное не остается постоянно таким, каково оно есть?

К р а т и л. Безусловно, можно.

С о к р а т. Но можно ли тогда что-либо правильно именовать, если оно всегда ускользает, и можно ли было бы сначала сказать, что оно представляет собою то-то, а затем, что оно уже такое-то, или же в тот самый момент, когда бы мы это говорили, оно необходимо становилось бы уже другим и ускользало бы и в сущности никогда не было бы таким, [каким мы его называли]?

К р а т и л. Именно так. **e**

С о к р а т. Но разве могло бы быть чем-то то, что никогда не задерживается в одном состоянии? Ведь если бы оно когда нибудь задержалось в этом состоянии, то тут же стало бы видно, что оно нисколько не изменяется; с другой стороны, как оно может изменяться или двигаться, не выходя за пределы своей идеи, если дело обстоит так, и оно остается самим собой?

К р а т и л. Никак не может.

С о к р а т. Но в таком случае оно не могло бы быть ни- **440**
кем познано. Ведь когда познающий уже вот-вот бы его настигал, оно тотчас становилось бы иным и отличным от прежнего, и нельзя было бы узнать, каково же оно пли в каком состоянии пребывает. Ведь никакое познание, конечно, не познает того, о чем известно, что оно не задерживается

ни в каком состоянии.

К р а т и л. Да, это так.

С о к р а т. И видимо, нельзя говорить о знании, Кратил, если все вещи меняются и ничто не остается на месте. Ведь и само знание, — если оно не выйдет за пределы того, что есть знание, — всегда остается знанием и им будет; если же **b** изменится самая идея знания, то одновременно она перейдет в другую идею знания, то есть [данного] знания уже не будет. Если же оно вечно меняется, то оно вечно — незнание. Из этого рассуждения следует, что не было бы ни познающего, ни того, что должно быть познанным [66]. А если существует вечно познающее, то есть и познаваемое, есть и прекрасное, и доброе, и любая из сущих вещей, и мне кажется, что то, о чем мы сейчас говорили, совсем не похоже **c** на поток или порыв. Выяснить, так ли это или так, как говорят последователи Гераклита и многие другие, боюсь, будет нелегко; и несвойственно разумному человеку, обратившись к именам, ублажать свою душу и, доверившись им и присвоителям, утверждать, будто он что-то знает (между тем как он презирает и себя, и вещи, в которых будто бы нет ничего устойчивого, но все течет, как дырявая скудель, и беспомощно, как люди, страдающие насморком[67]), **d** и думать, и располагать вещи так, как если бы все они были влекомы течением и потоком. Потому-то, Кратил, дело обстоит, может быть, так, а может быть, и не так. Следовательно, здесь надо все мужественно и хорошо исследовать и ничего не надо легко принимать на веру; ведь ты еще молод и у тебя есть еще время. Если же, исследовав это, ты что-то откроешь, то поведай об этом и мне.

К р а т и л. Так я и сделаю. Все же знай, Сократ, что и сегодня я не в первый раз об этом размышляю, и, когда я рассматриваю и перебираю вещи, мне представляется, что они гораздо скорее таковы, как говорит Гераклит. **e**

С о к р а т. Тогда, мой друг, ты и меня научишь в другой раз, когда возвратишься. Теперь же ступай, отправляйся в деревню, как собирался. Вот и Гермоген последует туда за тобой.

К р а т и л. Так и будет, Сократ. Но и ты до того времени попытайся это еще раз обдумать.

КОММЕНТАРИИ

УКАЗАТЕЛИ

КОММЕНТАРИИ

АПОЛОГИЯ СОКРАТА

ЛИЧНОСТЬ СОКРАТА; ЕГО СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ

Начиная, естественно, с наиболее ранних произведений Платона, целесообразно обратить внимание прежде всего на «Апологию Сократа» и диалог «Критон». Оба этих произведения рисуют личность Сократа, которая оказала глубочайшее влияние на все философское творчество Платона. Поэтому и для исследователей Платона, и для широкого круга его читателей интересно будет узнать, что представлял собой Сократ и почему весь платонизм — это только дальнейшее развитие философии Сократа.

Сократ вместе с софистами открыл новую эпоху истории античной философии, обратившись от космологии и натурфилософии к проблеме человека, и в частности к проблеме разума. В свое время это, несомненно, было чем-то вроде философской революции. А всякая революция требует героев и по необходимости должна идти на великие жертвы. Таким героем и такой жертвой как раз и оказался Сократ. Его постоянное стремление анализировать традиционные человеческие понятия, добиваться их ясности, стараться сохранить все лучшее и сокрушить все худшее в них, естественно, вызывало у многих его современников недоумение или боязнь, а у многих даже ужас и испуг перед такого рода еще небывалым в Греции критицизмом. Сократа стали обвинять в безбожии, в развращении молодежи, в подрыве существующего государственного строя и даже во введении каких-то новых божеств.

Та сила духа, с которой Сократ проводил свои идеи и выявлял ложь, прикрываемую благоприличным поведением людей и их якобы благонамеренными суждениями, всегда вызывала у Платона неизменный восторг, так что Сократ навсегда остался для него живым символом самой философии. Образ этого великого мыслителя и рисует нам Платон в «Апологии» и «Критоне».

«Апология Сократа» — единственное произведение Платона, написанное не в диалогической форме. Платон вкладывает в уста Сократа большую речь, которая в свою очередь состоит, как покажет анализ, из трех отдельных речей. Произведем этот анализ.

КОМПОЗИЦИЯ РЕЧИ

I. Речь Сократа после обвинения, предшествующего приговору (17a—35d)

1. *Вступление.* Против Сократа обвинители говорили красноречиво, но ошибочно и клеветнически; он же будет говорить попросту и без всяких прикрас, но только одну правду, так, как он ее говорил всегда и раньше в своих спорах с разными противниками (17a—18a).

2. *Два рода обвинителей.* Прежние обвинители более страшны, потому что они неизвестны и обвинения их слишком глубокие, хотя и клеветнические. Теперешние же обвинители — Анит, Мелет и Ликон — менее страшны и более ограниченны (18a—18e).

3. *Критика прежних обвинителей.* Клевета — утверждение, будто Сократ занимался тем, что находится под землей, и тем, что на небе, т. е. натурфилософией или астрономией, хотя в самой этой науке Сократ не находит ничего плохого. Клевета и обвинение в том, будто он считает себя обладателем какой-то особой мудрости, ибо хотя дельфийский бог и объявил Сократа мудрейшим из людей, но эта его мудрость, как он сам убедился, расспрашивая людей, признаваемых мудрыми, заключается только в том, что он признает отсутствие у себя какой бы то ни было мудрости. За это и озлобились на него все, кого считают мудрым и кто сам себя считает таковым (19a—24a).

4. *Критика новых обвинителей.* а) Невозможно доказать, что Сократ развращал юношество, ибо иначе вышло бы, что развращал только он, а, например, законы, суд, или судьи, а также Народное собрание или сам обвинитель его Мелет никого никогда не развращали. Кроме того, если Сократ кого-нибудь и развращал, то еще надо доказать, что это развращение было намеренным; а невольное развращение не подлежит суду и могло бы быть прекращено при помощи частных увещаний (24b—26a). б) Невозможно доказать, что Сократ вводил новые божества, ибо Мелет одновременно обвинял его и в безбожии. Если Сократ вводил новые божества, то он во всяком случае не безбожник (26b—28a).

5. *Общая характеристика, которую Сократ дает самому себе.* а) Сократ не боится смерти, но боится лишь малодушия и позора. б) Отсутствие боязни смерти есть только результат убеждения в том, что Сократ ничего не знает, в частности, об Аиде, и сам считает себя незнающим. в) Если бы даже его и отпустили при условии, что он не станет заниматься философией, то он все равно продолжал бы

заниматься ею, пока его не оставило бы дыхание жизни. г) Убийство Сократа будет страшно не для него самого, но для его убийц, потому что после смерти Сократа они едва ли найдут такого человека, который бы постоянно заставлял их стремиться к истине. д) Ради воспитания своих сограждан в истине и добродетели Сократ забросил все свои домашние дела; в то же время он за это воспитание ни от кого не получал денег, почему и оставался всегда бедным. е) Внутренний голос всегда препятствовал Сократу принимать участие в общественных делах, что и сам Сократ считает вполне правильным, ибо, по его мнению, справедливому и честному человеку нельзя ужиться с той бесконечной несправедливостью, которой полны общественные дела. ж) Сократ никогда никого ничему не учил, а только не препятствовал другим задавать вопросы ему и себе самому задавать такие же вопросы другим или отвечать на них. Это поручено Сократу богом. И нельзя привести ни одного свидетеля, который бы утверждал, что в вопросах и ответах Сократа было что-нибудь дурное или развращающее, в то время как свидетелей, дающих показания противоположного рода, можно было бы привести сколько угодно. з) Сократ считает недостойным себя и судей, да и вообще безбожным делом, стараться разжалобить суд, приводя с собою детей или родственников и прибегая к просьбам о помиловании (28b—35d).

II. Речь Сократа после общего обвинения (35e—38b)

1. *Сократ говорит о себе самом.* Сократ удивлен, что выдвинутое против него обвинение поддержано столь незначительным большинством голосов.

2. Сам Сократ за то, что он совершил, назначил бы себе другое, а именно бесплатное питание в Пританее.

3. С точки зрения Сократа, его наказание не может состоять ни в тюремном заключении (ибо он не хочет быть чьим-либо рабом), ни в изгнании (ибо он не хочет быть в жалком и гонимом состоянии), ни в наложении штрафа (ибо у него нет никаких денег), ни в отдаче его на поруки состоятельным ученикам, которые внесли бы за него залог (ибо он в силу веления бога и ради человеческой пользы все равно никогда не прекратит своих исследований добродетели и наставления в ней всех людей).

4. Этого никогда не поймут его обвинители и судьи, ибо они ни в чем не верят ему.

III. Речь Сократа после смертного приговора (38c—42a)

1. Те, кто голосовал за смертную казнь Сократа, причинили зло не ему, потому что он, как старый человек, и без того скоро должен был бы умереть, но себе самим, потому что их все будут обвинять, а Сократа будут считать мудрецом.

2. Пусть не думают, что у Сократа не хватило слов для защиты: у него не хватило бесстыдства и дерзости для унижения перед непонимающими его судьями. От смерти легко уйти и на войне, и на суде, если только унизиться до полного морального падения. Но Сократ себе этого не позволит.

3. Осудившие Сократа очень быстро будут отмщены теми обличителями, которых он же сам и сдерживал раньше.

4. Обращаясь к тем из голосовавших, кто хотел его оправдать, Сократ говорит, что внутренний голос, всегда останавливающий его перед совершением проступков, на этот раз все время молчал и не требовал принимать каких-либо мер для избежания смерти, которая в данном случае есть благо.

5. Действительно, смерть — не зло, ибо если она есть полное уничтожение человека, то это было бы для Сократа только приобретением, а если она есть, как говорят, переход в Аид, то и это для него приобретение, ибо он найдет там праведных судей, а не тех, которые его сейчас осудили; он будет общаться с такими же, как он, несправедливо осужденными; он будет проводить там жизнь, исследуя добродетель и мудрость людей. И наконец, он будет уже окончательно бессмертен. Поэтому и его сторонники тоже пусть не боятся смерти.

6. Что же касается обвинителей, то Сократ просит их наказывать его детей (если они будут иметь слишком высокое мнение о себе и отличаться корыстолюбием), принимая такие же меры, какие сам Сократ принимал в отношении своих обвинителей, т. е. меры убеждения.

7. *Заключение.* Сократ идет на смерть, а его обвинители будут жить, но не ясно, что из этого лучше и что хуже.

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Если мы обратимся теперь к общей оценке «Апологии». то необходимо будет сказать несколько слов о двух сторонах этого произведения — *художественной* и *логической.*

В *художественном* отношении «Апология», несомненно, заслуживает высокой оценки. Перед нами предстает образ величавого и непреклонного мыслителя, осужденного на смерть из-за обвинений, которые нельзя назвать иначе как жалкими. Речи обвинителей Сократа на суде до нас не дошли. Но ясно, что обвинения эти состояли только из общих фраз. Если бы два главных обвинения, предъявленные Сократу, — в развращении молодежи и в безбожии — были хотя бы в какой-то мере конкретными и опирающимися на факты, в речи Сократа, несомненно, была бы сокрушительная критика такого рода обвинений. Позиция Сократа на суде по необходимости оказалась для него не очень выгодной, поскольку на общие фразы можно отвечать лишь общими же фразами.

Тут важно другое. Важно то озлобление, которое вызывал в своих некритически мыслящих согражданах этот постоянный критик и разоблачитель, — озлобление, в силу которого тогдашние консерваторы предпочли разделаться с ним физически, а не отвечать на его критику, приводя какие-нибудь разумные доводы.

Оценивая «Апологию» с художественной точки зрения, может быть, стоило бы еще отметить несколько необычайный для традиционного образа Сократа гордый и самоуверенный тон его выступления. Если исходить из того, как рисуют Сократа Ксенофонт, сам Платон в других произведениях, да и вообще вся античная традиция, — это был мягкий и обходительный человек, иной раз, может быть, несколько юродствующий, всегда ироничный и насмешливый, но зато всегда добродушнейший и скромнейший. Совсем другое мы видим в платоновской «Апологии». Хотя Сократ здесь и заявляет, что он ничего не знает, ведет он себя, однако, как человек, прекрасно знающий, что такое философия, как человек, уверенный в невежестве и моральной низкопробности своих судей, даже как человек достаточно гордый и самоуверенный, который не прочь несколько бравировать своей философской свободой, своим бесстрашием перед судом и обществом и своей уверенностью в наличии у него особого вещего голоса его гения (daimon), всегда отвращающего его от недостойных поступков. Учитывая эту самоуверенность Сократа в платоновской «Апологии», некоторые исследователи в прошлом даже сомневались в подлинности этого произведения.

Однако в настоящее время подлинность «Апологии» едва ли кем-нибудь серьезно отрицается. Самоуверенный же тон Сократа в этом сочинении Платона вполне объясним официальной обстановкой суда, где ему пришлось волей-неволей защищаться. В такой обстановке Сократу никогда не приходилось выступать, почему для него и оказалось необходимым переменить свое обычное добродушие и благожелательность на более твердый и самоуверенный тон.

Что же касается чисто *логического* аспекта «Апологии», то здесь автор ее далеко не везде на высоте. Да это и понятно. Ужас изображаемой у Платона катастрофы не давал Сократу возможности особенно следить за логикой своей аргументации. Ведь здесь речь шла не просто о каких-то академических дебатах на абстрактно-философскую тему. Здесь происходила великая борьба исторических сил разных эпох. А такая жизненная борьба уже мало считается с логической аргументацией.

Так, у Сократа одним из основных аргументов против какого-либо утверждения часто выступает здесь только отрицание этого последнего. Обвинители Сократа утверждали, что он занимается натурфилософией. Сократ же утверждает, что он ею не занимался. Это едва ли можно считать логическим аргументом, поскольку простое отрицание факта еще не есть доказательство его отсутствия. Толкование своей мудрости как знания самого факта отсутствия всякого знания

тоже носит в «Апологии» скорее констатирующий, чем аргументирующий характер. В ответ на обвинение в развращении молодежи платоновский Сократ довольно беспомощно говорит своим обвинителям: а сами вы никого не развращали? Это, конечно, тоже не логическая аргументация, а скорее чисто жизненная реакция.

Отвечая на обвинение в безбожии, платоновский Сократ тоже рассуждает весьма формально: если я безбожник, значит, я не вводил новые божества; а если я вводил новые божества, значит, я не безбожник. Такое умозаключение правильно только формально. По существу же древние натурфилософы, объяснявшие мироздание не мифологически, но посредством материальных стихий, несомненно, были безбожниками с традиционно-мифологической точки зрения, хотя их материальные стихии наделялись всякими атрибутами всемогущества, вездесущия, вечности и даже одушевленности. Если бы, например, Сократ действительно признавал божествами облака (как мы читаем в известной комедии Аристофана «Облака»), то это, конечно, с традиционно-мифологической точки зрения было бы самым настоящим безбожием. Платоновский Сократ, однако, не входит в существо вопроса, а ограничивается указанием на логическую несовместимость веры и неверия вообще.

Далее Сократ утверждает, что он никогда не занимался общественными делами. Но тут же в полном противоречии с самим собой он неоднократно настойчиво утверждает, что всегда боролся и будет бороться с несправедливостью, выступая в защиту справедливости, а значит, его философия оказывается вовсе не невинными вопросами и ответами, но, как говорит сам Сократ, борьбой за общественное благо и за устои государства.

Далее, ни философия Сократа, ни ее оригинальный и острый вопросо-ответный метод в «Апологии» почти никак не представлены, за исключением некоторых мест, где Сократ мысленно как бы вступает в разговор с Мелетом (24d—27e). Часто употребляются обыденные термины вроде «бог», «добро», «добродетель», «зло», «порок», «мудрость» и т. д., однако философского разъяснения их не дается. Наряду с обычными богами употребляется малопонятное в устах Сократа и молодого Платона слово «бог» в единственном числе (без всякого наименования этого бога). Конечно, приписывать мыслителям V и IV вв. до н. э. позднейший монотеизм было бы антиисторической глупостью, но историк философии здесь, несомненно, увидит какое-то отдаленное и туманное, пока еще очень абстрактное предчувствие позднейшего монотеизма, для которого во времена Сократа и Платона пока еще не было социально-исторической почвы. Наконец, высказывания платоновского Сократа о загробном мире не лишены здесь некоторого скептицизма (см. 40c, 40e), что противоречит его твердой уверенности в своем благополучии за гробом. Кроме того, если Аид и был бы для платоновского Сократа абсолютной действительностью в отличие от дурной земной действительности, то в апелляции к этому

Аиду не было бы ничего философского, это — чистейшая мифология.

Все это, равно как и проявляющиеся в других случаях логическая непоследовательность, неясность и недоговоренность, конечно, нисколько не снижают образа величавого и самоотверженного служителя истины — Сократа, каким он был фактически и каким хотел обрисовать его Платон. Жизненная мощь такого образа ломает чисто логическую аргументацию и получает огромное философское и моральное значение для всякого непредубежденного исследователя античной философии.

Апология — оправдательная речь Сократа, произнесенная им на афинском суде в 399 г. до н. э., после того как были выслушаны речи обвинителей. Сочинение Платона вряд ли представляет собою подлинно засвидетельствованную речь Сократа. Скорее всего это ее художественное стилизованное воспроизведение, имеющее, однако, большую историческую ценность. Процесс Сократа в Афинах был делом слишком известным и громким, чтобы можно было ожидать от Платона, человека близкого к Сократу, хорошо осведомленного о ведении процесса, значительных отклонений от действительных событий. Попытка своеобразной реабилитации перед современниками и потомками незаслуженно обвиненного и казненного Сократа принадлежит не только Платону. Нам известны и другие апологии Сократа, большею частью совсем до нас не дошедшие. Пользуется, например, известностью «Апология Сократа» («Apologia Socratis», см. в изд.: «Xenophontis scripta minora», ed. Thalhoim, fasc. 1. Lipsiae, 1920. Русск. перев. *С. И. Соболевского* в изд.: *Ксенофонт Афинский.* Сократические сочинения. М., 1935), принадлежащая Ксенофонту, также близкому к Сократу и создавшему высокоморальный образ этого философа в своих «Воспоминаниях о Сократе» («Xenophontis commentarii (Memorabilia)», rec. W. Gilbert. Lipsiae, 1921. Русск. перев. см. в изд.: *Ксенофонт Афинский...* М., 1935).

По свидетельству византийского лексикографа Свиды, или Суды, «философ-стоик Теон из Антиохии написал апологию Сократа» (см. «Suidae lexicon graece et latine», rec. G. Bernhardy. Halis et Brunsvigae, 1853, слово Theōn). Аристотель в «Риторике» (Rhet. II, 23, 13) упоминает Теодекта, из Фаселиды в Ликии, оратора и трагического поэта, ученика Платона и Исократа, в качестве автора одной из апологий Сократа. Диоген Лаэртский сообщает в «Жизнеописаниях знаменитых философов» (*Diog. Laert.* X, 15, 37, 57; см. в изд.: «De clarorum philosophorum vitis...», rec. Cobet. Parisiis, 1878), что апологию Сократа написал также Деметрий Фалерейский (IV—III вв. до н. э.), ученик Феофраста. Через 600 лет после этого знаменитый ритор Либаний (IV в. н. э.) создал заново речь Сократа на суде, дошедшую до нас среди так называемых декламаций этого знаменитого учителя

красноречия (см. «Libanii Apologia Socratis», ed. H. Rogge. Amsterdam, 1891, а также «Libanii opera», ed. Foerster, v. V. Declamationes. Lipsiae, 1909).

Русский перевод «Апологии» и «Критона», принадлежащий М. Соловьеву, и диалога «Протагор» (В. Соловьев) впервые был опубликован в 1903 г. («Творения Платона». М., 1903, т. 2) и переиздан в «Избранных диалогах Платона». М., изд-во «Художественная литература», 1965, под общ. ред. В. Асмуса и А. Егунова. В настоящем издании при редактировании были учтены оба варианта этих переводов.

[1] Обвинителями Сократа были: молодой трагический поэт Мелет — сын Мелета, тоже незначительного трагического поэта, не раз высмеянного поэтом Аристофаном (например, «Лягушки», ст. 1302), Анит —богатый афинский владелец кожевенных мастерских, один из активных демократов и участник освобождения Афин от господства Тридцати тиранов в 401 г. (см. *Xenoph.* Hell. II, 3, 42—44. Русск. перев. *С. Лурье: Ксенофонт.* Греческая история. Л., 1935), а также оратор Ликон. Формально первым обвинителем был Мелет, но по существу главная роль в обвинении принадлежала влиятельному Аниту, осуждавшему Сократа с позиций узкой консервативной благонадежности и видевшего в Сократе, которого он сближал с софистами, опасного критика старинных идеалов государственной, религиозной и семейной жизни. По свидетельству Диогена Лаэртского (II, 38), обвинительную речь для Мелета написал софист Поликрат. — *85.*

[2] Дело Сократа слушалось в одном из 10 отделений суда присяжных, так называемой гелиеи, включавшей 5000 граждан и 1000 запасных, которые ежегодно избирались по жребию от каждой из 10 фил Аттики. Таким образом, в отделении, разбиравшем дело Сократа, было 500 человек, причем к этому четному количеству присоединяли для голосования еще одного присяжного, так что число гелиастов становилось нечетным. Сократ, называя своих слушателей «афиняне», имеет в виду не только судей, но и всех присутствующих, т. е. всех членов афинского Народного собрания, в котором могли принимать участие все граждане, достигшие 20 лет. — *85.*

[3] Сократ подчеркивает, что он будет говорить безыскусственно, а не по примеру софистических риторов, скрывавших иной раз убогость мысли под тропами и фигурами изысканной речи. Известно (см. *Diog. Laert.* II, 40), что Сократ отказался от речи, специально написанной для него известным логографом (автором судебных речей) Лисием. — *85.*

[4] *Менялъные лавки,* или столы менял, у которых происходил обмен всевозможных денежных знаков, были в богатом торговом городе одним из самых оживленных мест. — *85.*

[5] Сократ родился в 469 г. до н. э., следовательно, в 399 г. ему было 70 лет. — *86.*

[6] Говоря о прежних обвинениях и прежних обвинителях, Сократ имеет в виду слухи, в течение многих лет распространявшиеся среди афинских «благонамеренных» граждан, об опасности его философских бесед, подрывавших традиционные авторитеты. — *86.*

[7] *Человек мудрый.* По-гречески здесь стоит слово sophos, которое Сократ иронически понимает как «софист» (sophisms), желая этим сказать, что сами афиняне, толком не разбираясь в его целях и методах, принимали его по своему невежеству за одного из софистов, платных учителей практической житейской мудрости. — *86.*

[8] ... *исследует все, что над землею, и все, что под землею.* Здесь имеется в виду неодобрительное ходячее народное мнение о натурфилософах, пытавшихся возвести в божественное достоинство закономерности природных явлений, а также слухи о некоторых так называемых метеорософистах, как, например, о Гиппии из Элиды или Протагоре из Абдер, считавшихся знатоками астрономии и слывших шарлатанами. Им же приписывалось — как, впрочем, и всем софистам — умение выставить более слабый аргумент более сильным (ср. *Cic.,* Brutus, VIII, 31). — *86.*

[9] *Сочинитель комедий.* Сократ подразумевает знаменитого афинского комедиографа Аристофана, не понимавшего Сократа и высмеявшего его в комедии «Облака» (423 г. до н. э.). Насмешки над Сократом находим также в «Птицах» Аристофана (414 г.), в «Лягушках» (405 г.), в некоторых фрагментах комедиографа Эвполида (см. «Comicorum atticorum fragmenta», ed. Th. Kock, t. I–III. Lipsiae, 1880–1888, фр. 352, 361). Иронические замечания о связях Сократа и Еврипида, тоже жестоко высмеянного Аристофаном, находим во фрагментах Телеклида (фр. 39, 40 Kock) и Каллия (фр. 12 Kock). — *86.*

[10] *Как угодно богу:* о некоем близком к монотеистическому божестве, часто упоминаемом платоновским Сократом (см. выше, стр. 500). — *87.*

[11] ... *в комедии Аристофана.* Обвинение Сократа типично для бытовых обвинений, предъявлявшихся обычно софистам, согласно которым они учили ложь выдавать за правду. Недаром Сократ считает, что пародия, созданная на него Аристофаном в «Облаках», в действительности не имеет к нему никакого отношения. — *87.*

[12] Сократ не брал денег за обучение, что именно делали софисты и что вызывало к ним вражду. См. «Воспоминания о Сократе» Ксенофонта: «... кто берет плату за свои беседы, тех он презрительно называл продавцами самих себя в рабство» (Mem. I, 2, 5); «... он ни с кого не требовал платы за свои беседы» (там же, I, 2, 60). — *88.*

[13] *Леонтинец Горгий из Сицилии* (483—375 гг. до н. э.) — один из главных основателей софистической философии, был в 427 г. главой леонтинского посольства в Афинах, остался там и прославился как ритор.

Кеосец Продик (род. ок. 470 г. до н. э.) — софист, в нравоучениях

которого заключен в отличие от других софистических учений большой моральный пафос (см. приписываемую ему Ксенофонтом знаменитую аллегорию о Геракле на распутье — Mem. II, 1, 21—34). Он занимался также философией языка, а именно синонимикой, что характерно для софистов, придававших огромное значение слову.

Элидец Гиппий (род. ок. 460 г. до н. э.) — тоже один из главных основателей софистической философии. Считался знатоком естественных наук, астрономии, геометрии, музыки, грамматики и т. д. Брал за свои уроки огромные деньги (см. *Платон.* «Гиппий больший», 282d: «... если бы ты знал, сколько денег заработал я, ты бы изумился... в короткое время заработал гораздо больше ста пятидесяти мин...»; иначе говоря, Гиппий заработал около 5 тыс. рублей, так как 1 мина = прибл. от 25 до 36 руб.). — *88.*

[14] *... мудрец, приехавший... с Пароса* — Эвен, поэт-элегик, выступающий здесь как учитель-софист не очень высокого ранга. — *88.*

[15] *Каллий, сын Гиппоника,* — богатейший афинянин, тративший большие деньги на обучение у софистов (см. *Платон.* Кратил, 391c). — *88.*

[16] *Эвен* брал за курс обучения 5 мин, т. е. приблизительно 125—180 руб. — сумма весьма умеренная по сравнению с тем, что брали знаменитые софисты. — *88.*

[17] *Дельфийский бог* — Аполлон, который, по воззрениям древних, в своем святилище в Дельфах вещал устами пророчицы (пифии), одурманенной серными парами, выходившими из расселины скалы. О громадной государственной и политической роли Дельфийского оракула см. у Плутарха («De E apud Delphos»; «De defectu oraculorum»; «De Pythiae oraculis» в изд.: «Plutarchi chaeronensis moralia», rec. Bernardakis, v. III. Lipsiae. 1891). — *89.*

[18] *Херефонт* — друг и последователь Сократа, один из активнейших демократов, что имеет в речи Сократа немаловажный смысл: так как Херефонт был изгнан из Афин олигархией наряду с Анитом — обвинителем Сократа, значит, его свидетельство для врагов Сократа имеет объективное значение. — *89.*

[19] Об ответе пифии Херефонту см. *Diog. Laert.* II, 37. Несколько иначе в античных комментариях (схолиях) к «Облакам» Аристофана (ст. 144): «Софокл мудр, Еврипид мудрее, Сократ же — мудрейший из всех людей» (см. «Scholia graeca in Aristophanem», ed. Dübner. Parisiis, 1877, in Nubes, 144). — *89.*

[20] *Брат* Херефонта — Херекрат, с которым Сократ, заметив, что братья ссорятся между собой, вел назидательный разговор о братской любви (*Xenoph.* Mem. II, 3). — *89.*

[21] *... клянусь собакой.* Сократ в обыденных разговорах никогда не призывал в свидетели богов, так как, видимо, считал это неблагочестивым. В «Горгии» (482b) он клянется «собакой, египетским богом». — *90.*

[22] Неосознанной вдохновенности поэтов у Платона специально посвящен диалог «Ион». — *91.*

[23] ... *дошел до крайней бедности.* Сократ сам оценивал свое имущество в 5 мин (см. *Xenoph.* Oecon. II, 3. Русск. перев. в изд.: *Ксенофонт Афинский.* Сократические сочинения. Домострой. М., 1935). — *92.*

[24] ... *Мелета... любящего наш город.* Явная ирония Сократа, так как Мелет во время правления Тридцати тиранов участвовал в преследовании демократов, например, по свидетельству оратора Андокида (см. *Andoc.* De mysteriis, 94), в казни Леонта Саламинского. — *93.*

[25] Обвинение, которое по памяти приводит Сократ, приблизительно было следующим (см. *Diog. Laert.* II, 40): «Это обвинение написал и клятвенно засвидетельствовал Мелет, сын Мелета, нифеец, против Сократа, сына Софрониска из дема Алопеки. Сократ обвиняется в том, что он не признает богов, которых признает город, и вводит других, новых богов. Обвиняется он и в развращении молодежи. Требуемое наказание — смерть». Еще Фаворин, ритор и друг Плутарха, во II в. н. э. как будто бы видел это обвинение в афинском храме Великой Матери богов. — *93.*

[26] Последующий диалог Сократа с Мелетом представляет собой замечательный образец Сократовой иронии, которой пронизаны вообще все беседы этого мудреца. Своим индуктивным диалектическим методом философского диалога он принуждает собеседника убедиться в несостоятельности его доводов. Об иронии Сократа см. у Платона в «Пире» (216); см. также *Xenoph.* Mem. IV, 4, 10; *Aristot.* Eth. Nicom. IV, 13, 1127a14—b30. На русск. яз. см. статью проф. А. Ф. Лосева «Ирония античная и романтическая» (в сб.: «Эстетика и искусство». М., изд-во «Наука», 1966). — *94.*

[27] *Гера* — богиня греческого Олимпа, супруга Зевса, покровительница семьи и брака. — *94.*

[27а] *Члены Совета* — присутствующие на суде «булевты», члены верховного афинского Совета пятисот. — *94.*

[28] *Анаксагор из Клазомен* — философ, современник Сократа, друг Перикла, был изгнан из Афин за свои взгляды. Писал, что Солнце — раскаленная глыба, а Луна — тело, подобное Земле (см. «Die Fragmente der Vorsokratiker». Griechisch und dentsch v. H. Diels. 9. Aufl., herausg. von Walter Kranz, Bd I—II, Berlin, 1959—1960. Русск. перев. по изд.: *А. Маковельский.* Досократики, т. I—III. Казань, 1914—1919; см. также *А. О. Маковельский.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1940, и *А. Маковельский.* Софисты, вып. 1. Баку, 1940; вып. 2. Баку, 1941). Ср. в связи с процессом Сократа также процесс против Анаксагора, когда было внесено предложение «считать государственными преступниками тех, кто не почитает богов по установленному обычаю или объясняет научным образом небесные явления» (59, A, 17, D^9). Анаксагора, как и Сократа, тоже считали софистом. — *96.*

[29] *Орхестра.* Это место понимается двояко. Заплативши за вход в театр, можно было почерпнуть любые ходячие идеи у трагиков и комиков, хор которых исполнял свои партии на оркестре, т. е. круглой площадке перед просцениумом, где играли актеры. Но вместе с тем Орхестрой именовалась известная афинская книжная лавка. Дешевые театральные места стоили 2 обола (ок. 4 коп.), а дорогие — 1 драхму (ок. 36 коп.) — *97.*

[29a] *Знамения гениев.* Гении (или «демоны» — греч. δαίμον) — низшие божества, или духи, в греческой мифологии. В данном случае речь идет о внутреннем голосе Сократа, с детства предостерегавшем его от различных поступков (см. «Апология Сократа», 31d и прим. 33). — *97.*

[30] *... сын Фетиды,* морской богини, — Ахилл, герой «Илиады» Гомера. Здесь имеется в виду Ил. XVIII, 95 сл.

Гектор (гомер.) — сын троянского царя Приама.

Патрокл (гомер.) — друг Ахилла. — *99.*

[31] Сократ участвовал в Пелопоннесской войне — при Потидее (432 г. до н. э.), Делии (424 г.) и Амфиполе (422 г.), где вел себя мужественно и достойно (см. *Платон.* Пир, 219d—221d, где Алкивиад восхищается выносливостью Сократа, ходившего босиком по льду, его присутствием духа при отступлении войск и вспоминает о том, как Сократ спас Алкивиада, отказавшись при этом от награды за храбрость). — *99.*

[32] *Аид* — подземное царство мертвых, бог смерти и сама смерть. — *100.*

[33] Упоминания о внутреннем голосе Сократа есть, кроме того, в «Воспоминаниях» Ксенофонта (Mem. I, 1, 2—5), в других диалогах Платона («Федр», 242b; «Эвтидем», 272e; «Теэтет», 151a; «Алкивиад первый», 103a—b), а также у Аристотеля (Rhet. II, 23, 8), в сочинении Плутарха «О гении Сократа» («De genio Socratis», 11), у Цицерона в сочинении «О гадании» (De divin. 1, 54 = 122) и у Апулея в книге «О боге Сократа» («Liber de deo Socratis»). —*103.*

[34] Сократ был избран членом афинского Совета («булé») в 406 г. до н. э. от дема Алопеки, входившего в филу Антиохиду. Заседала поочередно каждая фила в течение около 40 дней. Все участвовавшие в сессии, т. е. в притании, именовались пританами. — *103.*

[35] *В морском сражении* — при Аргинузских о-вах в 406 г. до н. э. Одержавшие победу над пелопоннесцами афиняне не успели из-за бури похоронить погибших. Стратеги, вернувшиеся в Афины (всего шесть человек), были казнены как нарушители отечественных религиозных традиций (см. красочное описание этих событий у Диодора, XIII, 100—103: «Diodori bibliotheca historica», ed. Vogel-Fischer, v. III. Lipsiae, 1893). Сократ, бывший *пританом* (см. прим. 34) и эпистатом, т. е. главою Совета на данный день, воспротивился незаконному огульному суду над всеми стратегами сразу (см. *Xenoph.* Mem. I, 1, 18; Hell. I, 7, 14) и едва избежал кары от правящей демократической

партии. На следующий день при другом эпистате стратеги были казнены. Впоследствии афиняне раскаялись и привлекли к суду самих обвинителей. Главный из обвинителей — Калликсен — «умер от голода, ненавидимый всеми» (*Xenoph.* Hell. I, 7). — *103.*

[36] Мужественно и независимо держал себя Сократ и в правление Тридцати тиранов (404 г.), исполняя опять-таки должность притана и отказавшись — один из пятерых — участвовать в казни Леонта Саламинского.

Тол (θολος) — нечто вроде «круглой палаты», куполообразное здание на агоре (городской площади), где заседали и кормились на общественный счет пританы. —*104.*

[37] Сократ имеет здесь в виду слушавших его Алкивиада и Крития, одного из Тридцати тиранов, склонных к политическим авантюрам. — *102.*

[38] Среди перечисляемых Сократом друзей находятся *Притон,* друг и единомышленник Сократа (см. диалог «Критон»); будущий философ *Эсхин,* впоследствии живший некоторое время при тиранах Дионисии Старшем и Младшем в Сиракузах. *Антифон,* упоминаемый здесь, не имеет ничего общего с оратором Антифоном из Рамнунта. По имени *Феага* назван один из диалогов, приписываемых Платону. *Аполлодор,* по свидетельству Ксенофонта (Apol. Socr., 28), сказал Сократу после вынесения приговора: «Мне особенно тяжело, Сократ, что ты приговорен к смертной казни несправедливо». На что Сократ ответил: «А тебе приятнее было бы видеть, что я приговорен справедливо?» Подробный перечень учеников Сократа см. в словаре Свиды (слово Sōcratēs). — *105.*

[39] Здесь имеются в виду слова Пенелопы (*Гомер.* Одиссея, XIX, 162), обращенные ею к Одиссею, скрывавшемуся под рубищем нищего, чтобы узнать, откуда он родом. У Сократа было три сына: старший Лампрокл и младшие Софрониск и Менексен. —*106.*

[40] Сократа называли, как известно, мудрецом, мудрейшим из людей. — *106.*

[41] Речь Сократа, начиная с 35е, произносится после вынесения обвинительного приговора. Вслед за обвинением требовалось установить меру наказания, так как дело Сократа не было рядовым. Мелет предложил смертную казнь. Теперь предстоит самому обвиняемому предложить себе наказание. Судя по словам Сократа, за него был подан 221 голос, а против — 280. Следовательно, ему не хватило 30 голосов, так как для оправдания надо было иметь минимум 251 голос из 501. Место это спорное, так как в греческом тексте стоит «30 голосов только», а Диоген Лаэртский сообщает (II, 41), что против Сократа был 281 голос, а за — 220. Комментаторы предлагают читать в греческом тексте «31 голос», полагая, что вкралась ошибка (греч. слово monai — в переводе «только» вместо греч. mia — «один»). —*108.*

[42] По афинским законам обвинитель, не собравший $^1/_5$ голосов, должен был заплатить штраф в 1000 драхм (т. е. около 250 руб.) и

лишался в дальнейшем права подавать в суд жалобы сходного рода. Только наличие кроме Мелета еще двух обвинителей (Анита и Ликона) обеспечило ему необходимое количество голосов. — *108.*

[43] Обед на общественный счет в Пританее был чрезвычайно почетен. Им пользовались, например, победители на Олимпийских играх. — *109.*

[44] Намек на судопроизводство спартанцев (ср. Фукидид, I, 132). — *109.*

[45] *Одиннадцать:* над тюрьмами надзирали ежегодно выбиравшиеся 11 архонтов (начальников). — *109.*

[46] О том, что для Сократа невозможна жизнь без исследования самого себя и других людей (ср. знаменитую надпись на дельфийском храме Аполлона: «Познай самого себя»), свидетельствует Ксенофонт (Mem. IV, 2, 25; III, 9, 6; I, 1, 16), а также Платон («Лахет», 187e; «Софист», 230b — d; «Алкивиад первый», 133c; «Гиппий больший», 304e). —*110.*

[47] Сократ предлагает 1 мину в качестве штрафа за себя, т. е. около 25—30 руб., а друзья его (Критон, Критобул, Аполлодор) готовы поручиться и дать в залог 30 мин, т. е. 750— 800 руб. —*110.*

[48] Следствием предложения Сократа о даровом обеде в Пританее явилось увеличение голосов, поданных против него. Их было уже на 80 больше (Диоген Лаэртский, II, 42). —*111.*

[49] Сократ предсказывает будущее тем, кто осудил его на смерть. Древние часто связывали дар провидения с приближением смерти. Так, Патрокл предсказывает гибель Гектору (*Гомер.* Ил., XVI, 851), Гектор — Ахиллу (Ил., XXII, 358), о чем упоминает Сократ и у Ксенофонта (Apol. Socr., 30; ср. Cic., De div., I, 30). Обвинители Сократа, по преданию, все получили по заслугам. По свидетельству Диогена Лаэртского (II, 43), афиняне приговорили обвинителей Сократа к изгнанию. Диодор (XIV, 37) говорит о казни обвинителей без всякого суда. Плутарх («De invidia et odio», 6) сообщает, что обвинители Сократа повесились, так как не вынесли презрения афинян, лишивших их «огня и воды». Фемистий, ритор IV в. н. э., в одной из своих речей сообщает (Orat., XX, 239c), что Анит был побит камнями. При всей легендарности этих сведений важно отметить тенденцию потомков к мысли о возмездии тем, кто казнил невинного Сократа. —*112.*

[50] *Архонты* — см. прим. 45. — *112.*

[51] *Великий царь* — обычное наименование персидских царей, жизнь и богатства которых считались символом высшего человеческого счастья. —*113.*

[52] *Минос, Радамант, Эак, Триптолем* — мифологические цари и герои, здесь — судьи в загробном мире. Однако Триптолем обычно (см. *Гомер.* Гимн Деметре, 153) судит людей на земле. Эак из всех греческих авторов только у Платона является судьей в царстве мертвых, хотя римляне всегда считали его именно таковым. Несомненна связь Миноса и Радаманта с критскими и орфическими мистериями, Трип-

толема —с элевсинскими таинствами, Эака — с орфическим культом героев на о-ве Эгина (Paus. II, 30, 4. Русск. перев. *С. П. Кондратьева: Павсаний.* Описание Эллады, т. I. М., 1938). —*114.*

[52a] *Орфей, Мусей* — мифические певцы, стоящие здесь в одном ряду с поэтами *Гесиодом* и *Гомером.* — *114.*

[53] *Паламед* (гомер.) — один из героев Троянской войны, был убит по ложному доносу Одиссея греками.

Аякс (или Аянт), *сын Теламона* (гомер.), — один из ахейских вождей под Троей, убил себя в припадке безумия, которое на него наслала богиня Афина. Он — тоже жертва несправедливого суда, присудившего доспехи погибшего Ахилла Одиссею, а не Аяксу, самому мужественному из ахейцев. —*114.*

[54] ... *того, кто привел великую рать под Трою.* Речь идет о царе Аргоса и Микен Агамемноне.

Одиссей (гомер.) — герой Троянской войны, царь Итаки, славившийся умом и хитростью.

Сисиф (миф.) — царь Коринфа, обманувший Смерть. —*114.*

КРИТОН

СОКРАТИЧЕСКИЙ ПАТРИОТИЗМ

Если в «Апологии» Сократ выступал перед судом с глубоким сознанием своего достоинства и даже несколько высокомерно, то платоновский «Критон» рисует нам Сократа, который полностью смирился с отечественными законами и стремится во что бы то ни стало им повиноваться, даже если их применяют неправильно.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (43a—44b)

Старый друг и ученик Сократа Критон пробрался в тюрьму к Сократу, долго ждал его пробуждения, чтобы не нарушать его покоя, и сообщил печальную весть об ожидаемом в этот день прибытии корабля с Делоса, после чего должна последовать казнь Сократа (во время делосского праздника Аполлона, при отсутствии в Афинах посылаемого туда торжественного посольства, смертная казнь в Афинском государстве была запрещена). Это известие Критона вызывает у Сократа только спокойную усмешку.

II. Беседа Критона и Сократа и аргументы Критона в пользу бегства Сократа из тюрьмы (44b—49e)

1. По словам Критона, он и его друзья потеряют в лице Сократа самого близкого друга. Люди будут обвинять состоятельного Критона

в нежелании спасти Сократа. Сократ, возражая Критону, указывает на неспособность большинства совершать какое-нибудь большое зло или большое добро, в силу чего Критону нечего бояться мнения людей (44b—d).

2. Критон говорит, что он и его друзья не боятся возможных преследований властей за увоз Сократа. Кроме того, Критон обещает Сократу полную безопасность и даже благополучие за пределами Афин. Сократ, по мнению Критона, не желая уходить пз тюрьмы, совершает ту же несправедливость, что и его враги. Он пренебрегает семьей и делает своих детей сиротами, а еще проповедует какую-то добродетель. Критона и его друзей все будут обвинять в трусости (44e—46a).

3. Ответ Сократа на эти аргументы основан, по его мнению, только на «[разумном] убеждении» (logos) и на бесстрашии перед всесильным большинством, несмотря ни на какие пугала и угрозы (46b—c).

4. Сократ утверждает, что нужно следовать мнению не всех, но только некоторых, а именно разумных людей, т. е. справедливых, вернее же, мнению того одного, кто знает, что такое справедливость, иначе говоря, надо следовать истине (46c—48a). А жить нужно не вообще, но хорошо, т. е. справедливо (48b); соображения же Критона основываются не на требованиях справедливости, но на обычаях все того же беспринципного большинства (48c—b).

5. Нарушение справедливости, всегда находившее осуждение у Сократа и Критона, ни в коем случае не может иметь места здесь (и вообще нигде), равно как не может его иметь и ответ несправедливостью на несправедливость или злом на зло, согласно обычаям беспринципного большинства. Но если нельзя нарушать справедливость, то необходимо выполнять ее требования (49a—e).

III. Речь олицетворенных законов в защиту Сократа, против Критона (50a—54c)

1. Сократ говорит с Критоном как бы от лица отечественных Законов. По этим законам совершаются браки, существуют семьи, осуществляются образование и воспитание граждан, так что законы для гражданина важнее даже его родителей. Можно ли в таком случае нарушать их, нарушать требования государства и отечества (50a—51c)?

2. Законы предоставляют гражданам право не повиноваться им, предлагая тем, кто с ними не согласен, покинуть отечество. Те же, кто предпочел остаться на родине, тем самым уже обязали себя либо подчиняться ее законам, как своим родителям и воспитателям, либо воздействовать на эти законы в случае их несовершенства (51c—52a).

3. Сократ, говорят Законы, больше чем кто-нибудь другой, всей своей жизнью доказал преданность им, во всех смыслах предпочитая родину чужим странам. Кроме того, и на суде он имел бы право требовать изгнания вместо смерти, чего, однако, не стал делать. Как же теперь он вдруг пойдет против законов (52a—53a)?

4. Нарушение законов, кроме того, поведет к репрессиям по отношению к родственникам Сократа, к тому, что он будет заклеймен как нарушитель законов, к недостойному его детей воспитанию на чужбине, к невозможности достойным образом жить и пропагандировать свою философию в других странах, к гневу на Сократа подземных законов — братьев законов земных (53b—54c).

IV. Заключение

Аргументы олицетворенных законов действуют на Сократа, по его мнению, как звуки флейт оргиастических корибантов, и представляются ему несокрушимыми. Поэтому доводы и уговоры Критона бесполезны: Сократ отказывается от бегства.

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Давая общую оценку платоновскому «Критону» на основании предложенного нами анализа, необходимо обратить внимание на следующие пять пунктов.

1) Платоновский Сократ мыслит здесь государственные законы в их полном слиянии с государством, государство — с обществом, а государство и общество — со всеми жизненными потребностями отдельных граждан; государство, общество и их законы преследуют только цели жизненного благополучия граждан, а граждане — только цели общественно-государственные.

2) Государственные законы, а также само государство и общество мыслятся платоновским Сократом как нечто родное для отдельных граждан, как их родина, отечество, как их дорогие родители, с которыми у отдельных граждан сохраняется теснейшая связь.

3) Рассуждая отвлеченно, законы, согласно платоновскому Сократу, конечно, могут ошибаться. В таком случае, однако, их нужно обсуждать, критиковать, отменять, заменять новыми, например на суде требовать другого решения, а не того, которое исходит от постановления суда. Однако продуманный, обсужденный и принятый закон должен применяться без всякого исключения и никто не имеет права его нарушать.

4) После всего этого становится совершенно ясно, что платоновский Сократ здесь — безусловный сторонник греческого классического полиса, в котором, действительно, государство и общество еще не разделялись четко, а общественно-государственная жизнь и отдельная личность если и не находились, то по крайней мере мыслились в идеале в полном внутреннем и внешнем единении; что касается общественно-политических отношений, то они все еще мыслились по типу родственных отношений.

5) Наконец, в «Критоне» весьма настойчиво повторяется утверждение о противоположности справедливой, мудрой истины и поведения беспринципного большинства. В известном отношении это можно считать аристократизмом. Однако при этом не следует полагать, что проповедуемое в диалоге слияние общего и личного было достоянием только аристократии. Очевидно, в то время, когда Платон писал своего «Критона», процесс разложения классического полиса зашел уже далеко и пытаться «вразумлять» большинство призывом к прежней, полисной системе уже становилось чем-то утопическим. Сократ в этом диалоге прямо говорит, что он будет рассуждать только на основе разума (46b). Ему ничего другого и не оставалось. Следовательно, здесь не столько проповедь аристократизма, сколько горестное сознание гибели монолитного классического полиса.

К этому необходимо прибавить, что мысленное обращение к молодому, сильному, монолитному и восходящему рабовладельческому полису в условиях его развала необходимым образом превращалось в попытку реставрировать его (см. вступительную статью, стр. 26), вследствие чего идеализм Сократа и Платона, основанный на чистом разуме, по необходимости становился реставрационным идеализмом. Конечно, до настоящего объективного идеализма в «Критоне» еще очень далеко, поскольку в качестве абсолютной действительности здесь выступают не идеи, но Аид (кстати сказать, утверждаемый в качестве такового в «Критоне» гораздо более интенсивно, чем в «Апологии»). Но Аид — это все еще только мифология, а не логически конструированный мир идей.

Диалог Платона «Критон» в сюжетном отношении рисует продолжение событий «Апологии Сократа», т. е. здесь перед нами Сократ, уже заключенный по приговору суда в тюрьму и ожидающий смерти. Действующие лица диалога — Сократ и его друг Критон, по имени которого назван диалог. Критон— близкий друг, земляк и сверстник Сократа. Ему также около 70 лет, родом он, как и Сократ, из дема Алопеки, филы Антиохиды. Это богатый и знатный человек, что не мешает ему, однако, быть последователем Сократа. Несмотря на некоторую наивность и простоту характера, он житейски практичен и не раз помогает Сократу в тяжелых обстоятельствах. Именно он вместе с сыном Критобулом, Платоном и Аполлодором готов был уплатить за Сократа штраф в 30 мин. Однако, когда выяснилось, что казнь Сократа неизбежна, Критон задумывает спасти своего друга и устроить ему побег. С этой идеей он и посещает Сократа в тюрьме на рассвете, за три дня до казни.

[1] Сократ вынужден был ждать казни 30 дней, так как накануне его суда было отправлено на Делос ежегодное священное посольство

(«феория») в честь Тесея, некогда спасшегося от чудовища минотавра на Крите и принесшего богу Аполлону обет. Относительно обычая отмены смертной казни на время пребывания феории на Делосе см. выше, стр. 517 (ср. *Платон.* Федон, 58a — c; *Xenoph.* Mem. IV, 8, 2). — *120.*

[2] *Суний* — мыс на ю.-в. Аттики, где находился храм Афины. Во время панафинейских празднеств там происходили состязания триер (триера — судно с тремя рядами гребцов). — *120.*

[3] *... ведающие этим делом* — одиннадцать архонтов (см. прим. 45 к «Апологии Сократа»). — *120.*

[4] Сократ видит вещий сон. По мнению древних, человек, ожидающий смерти, одарен предвидением (см. прим. 49 к «Апологии Сократа»). — *116.*

[5] Сократ вспоминает слова Ахиллеса (*Гомер.* Ил., IX, 363), оскорбленного Агамемноном и желающего возвратиться к себе на родину, во Фтию. Сократ видит в этих словах тайный смысл, так как греческие слова Φθίη (Фтия) и φθίνω (гибну) близки по звучанию. —*120.*

[6] Критон предлагает Сократу заботиться о мнении большинства, намекая на то, что именно это большинство осудило его на смерть. Но для Сократа один мудрый и хороший человек стоит многих. Ср. по этому поводу общеизвестное мнение аристократически настроенного Гераклита (Diels, B, 49, D^9): «Один для меня — десять тысяч, если он наилучший». — *121.*

[7] Здесь упоминаются друзья и последователи Сократа — *Симмий* и *Кебет* (Кевит), фессалийцы. Диоген Лаэртский (II, 124) приписывает Симмию авторство 23 диалогов, а Кебету (II, 125) — три диалога, в том число знаменитый диалог «Картина», дошедший до нас и неоднократно издававшийся, хотя авторство Кебета сомнительно. В России диалог «Картина» (или «Таблица») Кебета был популярен в XVIII в. и выдержал несколько изданий (см. *Кебет.* Картина, перев. с греч. В. Алексеева. СПб., 1888). — *122.*

[8] О сыновьях Сократа см. прим. 39 к «Апологии Сократа». — *122.*

[9] Сократ, как обычно, вступая в беседу, прибегает к примерам из повседневной жизни, что делает его мысли особенно доступными. Однако подобная привычка Сократа раздражала некоторых его собеседников, например софистов, ораторов, учителей риторики, которые считали ее низменной и недостойной философа (см. *Платон.* Горгий, 490d—491b, где Калликл порицает так называемое пустословие Сократа и раздражен тем, что тот толкует «о поварах и лекарях, о башмачниках и сукновалах»). — *124.*

[10] О том, что мудрец во всеоружии своей философии тем не менее часто оказывается беспомощен и бессилен перед наветом, выразительно говорится в «Горгии», 486a—b: «Ведь если бы сегодня тебя схватили... и бросили в тюрьму, обвиняя в преступлении, которого ты никогда не совершал, ты же знаешь — ты оказался бы совершенно

беззащитен... предстал бы перед судом лицом к лицу с обвинителем, отчаянным мерзавцем и негодяем, и умер бы, если бы тому вздумалось потребовать для тебя смертного приговора». —*125.*

[11] Сократ вопреки мнению большинства, выражающему традиционную этическую норму, предпочитает не отвечать злом за зло, а претерпеть это зло (ср. «Горгий», 469c: «...если бы оказалось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить ее, я предпочел бы переносить»). Противоположное мнение выражает, например, Архилох, фр. 79a («Anthologia lyrica graeca», ed. Diehl, fasc. 3. Lipsiae, 1954): «...хотел бы я видеть, чтобы таким (т. е. опозоренным и замученным. — *А. Т.-Г.*) предстал прежний мой товарищ, который меня оскорбил, растоптав клятвы». Также Еврипид, фр. 1092 («Tragicorum graecorum fragmenta», rec. A. Nauck., suppl. adjecit B. Snell. Hildesheim, 1964), говорит: «Я считаю, что человеку свойственно делать врагам зло». — *127.*

[12] Приход Законов и Государства к Сократу — знаменитая персонификация, или олицетворение — «просопопея». Такие олицетворения были характерны для этических размышлений и примеров. Развернутый пример такой персонификации есть у Ксенофонта в «Воспоминаниях о Сократе» (II, 21—34), где пересказывается притча о Добродетели и Пороке, явившихся в виде прекрасных женщин Гераклу. — *128.*

[13] *...мусическое и гимнастическое воспитание.* Об идеальном воспитании молодого человека, о его телесном и духовном совершенствовании в духе Сократа и Платона см.: *W. Jaeger.* Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Bd II. 3. Aufl., Berlin, 1959. Этой теме, а также специально гимнастике и музыке Платон посвящает II книгу «Государства» (376e—380c), а также раздел I книги «Законов» (657c—673b). Однако трудно сказать, получил ли такое воспитание сам Сократ. См. здесь, стр. 15. — *129.*

[14] Об участии Сократа в военных действиях см. прим. 31 к «Апологии Сократа». Празднества, упоминаемые здесь, — общегреческие состязания, посвященные Зевсу в Олимпии и Немее, Аполлону в Дельфах и Посейдону на Истме. — *131.*

[15] Законодательство Лакедемона (Спарты) и Крита пользовалось особыми симпатиями платоновского Сократа и самого Платона. В «Законах» ведут беседу о государственном устройстве афинский гость, критянин Клиний и спартанец Мегилл, что дает возможность Платону представить свою теорию идеального государства. Законы полулегендарного спартанского законодателя Ликурга и критского — Миноса, по Платону, представляют собою «всю в совокупности добродетель» (I, 630d — e), и государственный строй, основанный на них, именуется божественным (I, 630e) и «действительно государственным устройством», а не «сожительством граждан, где одна их часть владычествует, а другая рабски повинуется», как при демократии, монархии или олигархии (III, 712c—713a). — *132.*

[16] В Фивах и Мегарах была в это время умеренная олигархия (oligarchia isonomos). Мегары были чисто дорийским полисом вне пределов Пелопоннеса. — *133.*

[17] Фессалийцы славились не только распущенностью нравов, но и ненадежностью. Ср. у Демосфена: «Фессалийцы, конечно, от роду никогда не внушали доверия никому из людей» («Олинфская речь», I, 22. См. в изд.: *Демосфен.* Речи. Перев. С. И. Радцига. М., 1954). — *133.*

[18] *Козья шкура* — обычная одежда пастухов. — *133.*

[19] *... кто правит там* — судьи в царстве мертвых: Минос, Радамант, Эак. См. прим. 52 к «Апологии Сократа». — *134.*

[20] Корибанты — жрецы и спутники Великой Матери богов (фригийской богини Кибелы, или критской Реи), славящие ее в экстатических оргиях под звуки флейт и тимпанов. — *134.*

ИОН

САМОБЫТНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ И ЕГО СВОБОДА ОТ ИРРАЦИОНАЛИЗМА

К первой группе платоновских сочинений кроме «Апологии» и «Критона» относится еще ряд диалогов, в которых Сократ выступает спорщиком по тому или другому философскому, этическому или поэтическому вопросу, постоянно добиваясь ясности понятий и ограничиваясь анализом без подведения окончательных итогов. Все эти произведения ранние, т. е. они созданы под непосредственным влиянием философии Сократа либо в 90-е годы IV в., либо, может быть, отчасти еще при жизни Сократа. Об «Ионе» как раз и высказывались предположения, что диалог этот был написан еще при жизни Сократа, ввиду краткости, прозрачности и какой-то юной наивности этого сочинения (впрочем, о точной хронологии, конечно, не может быть и речи).

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

Вступление (530a—d)

1. Сократ, который встретил известного в то время рапсода (исполнителя гомеровского эпоса) Иона Эфесского (о нем мы только и знаем из этого диалога Платона), прибывшего в Афины после одержанной им на состязаниях в Эпидавре победы, расхваливает искусство этого рапсода и заодно искусство Гомера — предмет исполнительской гордости Иона (530b).

2. Но, по мнению Сократа, настоящий рапсод должен быть истолкователем мыслей поэта для слушателей, т. е. должен очень много в этом понимать; Ион как раз и считает себя в этом отношении выше всех прочих рапсодов (530c—d).

II. Сущность художественного творчества (531a—536d)

1. Сократ, желающий в этой связи выяснить сущность художественного творчества, утверждает прежде всего, что знание самого предмета заключено во всем и что, следовательно, Ион должен быть сильным не только в понимании Гомера, но и всех других поэтов. Ион же понимает только в Гомере (530e—532c).

2. Сократ делает отсюда вывод, что Ион знает Гомера не в результате выучки (τέχνη) и знания (ἐπιστήμη), которое могло бы иметь только общий характер (532c). Это касается и всякого другого искусства, взятого в целом: живописи, ваяния и других искусств (532d—533c).

3. Поэтическое творчество совершается при посредстве «божественной силы» (θεῖα δύναμις), которая в других частях диалога именуется также «божественным вдохновением» и «одержимостью» (533e, 534c) или «божественной долей (определением)» (θεῖα μοίρα). Сила эта действует не посредством разума, но чисто физически, подобно магниту, притягивающему одно кольцо, за которым следует второе, третье и т. д. Она особенно видна на тех бездарных поэтах, у которых бездарны все произведения, кроме одного, написанного, очевидно, не от себя, но именно от бога или музы (533d—535a).

4. Ион с этим согласен. Он удивляется только тому, что, по словам Сократа, он ничем другим не пользуется, кроме божественного вдохновения. Это и дает повод к дальнейшей беседе (535a—536d).

III. Критика понимания художественного творчества как результата выучки

1. У Гомера изображаются разные искусства: возничего, врача, кормчего, строителя (537a—d).

2. Каждое из этих искусств требует особой выучки и особых знаний, так что одним искусством нельзя пользоваться в другом искусстве (537e—538a).

3. Возница, врач, рыболов, гадатель в своей области обладают бóльшими познаниями, чем Гомер и тем более рапсоды, когда последние изображают такого рода области искусства. Значит, рапсод Ион ничего не понимает в этих искусствах, хотя и вдохновенно их воспевает и берется о них судить (538b—539e).

4. Сбитый с толку Ион утверждает, что он разбирается не в отдельных искусствах, изображаемых у Гомера, но вообще во всем. А

поскольку всего знать нельзя, то он тут же сбивается на другое суждение, а именно что он умеет изображать характеры отдельных действующих лиц, т. е., мы бы сказали, разбирается не в изображаемом, но в стиле изображаемого (540a—c). Тем не менее он тут же признает, что эти изображаемые лица больше понимают в своих делах, чем он (540d), и в конце концов ему остается утверждать, что он как следует разбирается только в военном деле. А это Сократу тоже не трудно опровергнуть, поскольку Иона никто никогда не выбирал в полководцы и полководец вовсе еще не есть рапсод (540a—541e).

5. *Заключение.* В таком случае, утверждает Сократ, лучше быть божественно-вдохновенным рапсодом, чем ученым хвалителем Гомера. Ирония этого замечания состоит в том, что, по мнению Сократа, лучше быть хорошим рапсодом, чем самодовольным всезнайкой и обманщиком (542a—b).

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Если оценить диалог «Ион» по существу, то необходимо будет сказать следующее.

1) Первая и наиболее ясная проблема, которой занимается здесь Платон, — это, очевидно, проблема художественного вдохновения. С большой настойчивостью он говорит о чистоте такого вдохновения, его оригинальности или несвязанности с какими-либо другими областями человеческого творчества. В частности, Платон стремится отмежевать художественное вдохновение от изображаемых при его помощи предметов и особенно от их производственно-практического создания и употребления. Поэмы Гомера — это не курс медицины, не наука о военном деле, о мореплавании и т. д., сколько бы раз Гомер фактически ни изображал многочисленные предметы, относящиеся к упомянутым областям. «Ион», таким образом, — это критика вульгарно-производственного понимания художественного творчества. Сходную мысль о чуждости всякой рассудочной проблематики художественному вдохновению мы уже нашли в «Апологии Сократа» (22b—c), ее же мы найдем и в «Протагоре» (347c—348a).

2) Это, однако, не значит, что Платон проповедует здесь чистейший иррационализм. Художественное творчество имеет свои собственные законы, его произведения всегда точнейшим образом оформлены (взять хотя бы всю технику стиха) и т. д. Кроме того, в дальнейшем (например, из «Гиппия большего», 289d, или из «Федра», 265d, или из «Пира», 210b—212a) мы узнаем, что прекрасное только тогда прекрасно, когда существует сама идея прекрасного, которую можно было бы приписывать отдельным прекрасным предметам и без которой ни один прекрасный предмет не мог бы быть прекрасным. Следовательно, в целом проповедь чистоты художественного вдохновения в «Ионе» не есть иррационализм, наоборот, здесь закладывается основа для критики иррационализма.

3) Несмотря на то что «Ион» — произведение раннего периода и в нем отсутствует какая бы то ни была философская или философско-эстетическая система, в нем все же содержатся определенные намеки на существенное совпадение того, что здесь называется τέχνη (по-гречески это не только «искусство», но и «ремесло», «выучка», «сноровка», «опытность», «мастерство»), с тем, что здесь называется ἐπιστήμη («наука», «научное знание», «знание существа предмета», «научная дисциплина» и пр.). Как мы будем постоянно убеждаться при чтении Платона, идеалом его, хотя он и настаивает на разделении чистого мышления и практически полезного чувственного восприятия, все же является объединение того и другого, правда с приматом чистого мышления, но всегда с признанием его утилитарной значимости. Косвенно в «Ионе» и проповедуется эта единая мысленно-чувственная наука, это знание, с помощью которого только и можно разобраться в том, что такое художественное творчество и художественное вдохновение. Идея такого знания здесь еще весьма далека от своего логического развития, но диалог содержит вполне определенные намеки на нее.

4) Наконец, в «Ионе» выступает образ Сократа в том виде, как он вообще дается в большинстве произведений Платона, в особенности у раннего Платона, где пока еще нет собственного платоновского учения, а разрабатываются только сократовские проблемы и только сократовским методом. Перед нами предстает в высшей степени хитрый, умный, ироничный, но всегда и неизменно добродушный и благожелательный искатель истины, и в частности искатель точных и ясных, по преимуществу философско-этических, понятий. Видно, что Сократ очень глубоко вникает в обсуждаемое понятие и потому легко критикует всякие ходячие, обывательские и непродуманные понимания. А поскольку сам он, по-видимому, тоже пока еще не имеет точной логической формулы данного понятия, то он и не стремится дать его раньше времени; он оказывается погруженным в постоянное искательство истины, в постоянную и очень острую вопросо-ответную борьбу. Одну из первых иллюстраций этого не только острого, но и остроумного искания истины, в процессе которого последнее решение отодвигается на неопределенное будущее, и представляет собой диалог «Ион». Косвенно этот диалог можно считать и выпадом Платона против софистов, которые тоже много спорили по философским вопросам, но отнюдь не стремились во что бы то ни стало найти последнюю истину в точно сформулированном виде.

Диалог назван по имени греческого рапсода Иона, которого нельзя отождествлять с известным Ионом Хиосским, лириком и трагическим поэтом V в. до н. э. Сократ, беседуя с Ионом, выясняет природу мастерства рапсодов и поэтов.

Перевод диалога «Ион», публикуемый в настоящем издании, выполнен Я. М. Боровским. Впервые был опубликован в изд.: *Платон.* Полное собрание творений в 15 томах. Новый перев. под ред. С. А. Жебелева и др. Пг., Academia, 1924, т. IX, и переиздан в однотомнике: *Платон.* Избранные диалоги, перев. с древнегреч. М., изд-во «Художественная литература», 1965. Для настоящего издания перевод был заново просмотрен и исправлен переводчиком.

[1] *Эфес* — один из 12 ионийских городов в Малой Азии, где, по одному из преданий, родился Гомер и где особенно почитались исполнители его песен. — *137.*

[2] *Эпидавр* — город в области Арголиде (Пелопоннес), славившийся храмом в честь бога врачевания Асклепия, сына Аполлона. Праздник в честь Асклепия назывался «Великие Асклепиеи» или «Эпидаврии». — *137.*

[3] Примечательно, что Ион говорит о себе торжественно — во множественном числе, а Сократ иронически поддерживает самомнение рапсода. — *137.*

[4] *Панафинеи* — праздник, посвященный богине Афине. Справлялся раз в четыре года в Афинах. По преданию, именно на Панафинеях в VI в. до н. э. была сделана комиссией Писистрата запись гомеровских поэм. — *137.*

[5] Ион, отвечая на мысль Сократа о том, что рапсод — истолкователь замысла поэта, хвастливо сравнивает себя со знаменитыми учеными комментаторами V в. до н. э., аллегорически толковавшими Гомера. Метродора Лампсакского не следует смешивать с Метродором Лампсакским — учеником Эпикура. О Стесимброте, бравшем большие деньги за обучение, упоминает Ксенофонт в «Пире» (III, 6). — *138.*

[6] *Гомериды* — общество рапсодов, знатоков, хранителей и распространителей поэм Гомера на о-во Хиос, считавшихся, по преданию, его потомками. Сведения о них у Страбона (Geogr. XIV, 1, 35) со ссылкой на Пиндара (Nem. II, 1). Здесь скорее всего имеются в виду вообще почитатели Гомера. — *138.*

[7] *Гесиод* — автор дидактической поэмы «Труды и дни» и поэмы «Теогония» (VIII в. до н. э.).

Архилох — ямбограф с о-ва Парос (VII в. до н. э.). Об исполнении рапсодами Гесиода см. у Платона («Законы», II, 658d). — *138.*

[8] *... нечто цельное.* «Цельное», или «единое целое» (τὸ ὅλον), — один из основных терминов философии и эстетики Платона. О категории цельности у Платона см.: *А. Ф. Лосев.* Эстетическая терминология Платона (в сб.: «Из истории эстетической мысли древности и средневековья». М., 1961). — *140.*

[9] *Сын Аглаофонта Полигнот* с о-ва Фасос — знаменитый живописец V в. до н. э. Павсаний (II в. н. э.) в своем «Описании Эллады»

(перев. С. П. Кондратьева, т. II. М., 1950) подробно изображает картины Полигнота в Дельфах, посвященные разрушению Илиона (X, 25—27) и Одиссею в Аиде (X, 28—29). — *141.*

[10] *Дедал, сын Метиона,* — мифический изобретатель и художник родом из Афин, строитель критского лабиринта.

Элей, сын Панопея, — легендарный строитель деревянного коня, с помощью которого греки овладели Троей.

Феодор самосец (т. е. с о-ва Самос) — мастер бронзового литья, по преданию, изготовил перстень Поликрата и чашу для Креза, посвященную Дельфийскому оракулу (см. *Herod.* Hist. III, 41. Русск. перев.: *Геродот.* История в 9 книгах, перев. Ф. Г. Мищенко, т. I. М., 1888). — *141.*

[11] Перечисляются мифические певцы и музыканты: *Олимп-флейтист,* связанный с культом фригийской Великой Матери богов. *Фамира,* или Фамирид, — фракийский певец, состязавшийся с Музами и ослепленный ими (*Гомер.* Ил. II, 594 сл.). *Орфей* прославился тем, что игрой на кифаре усмирял диких зверей и сумел очаровать бога смерти Аида, пытаясь вывести из царства мертвых свою жену Евридику (см. *Ovidius.* Metamorph. X, 1—105. Русск. перев. *С. В. Шервинского: П. Овидий Назон.* Метаморфозы. М., 1937). *Фемий* — рапсод с о-ва Итака, исполнявший песни во дворце Одиссея и пощаженный им, как певец, во время убийства женихов (Од. I, 154; XVII, 262; XXII, 230 слл.). — *141.*

[12] *Магнесийский камень,* или магнит, назван так по г. Магнесии (Малая Азия), неподалеку от которого был также мидийский г. Гераклея, богатый магнитом; отсюда второе название этого камня — «гераклейский» (ср. словарь Суды, к слову Ἡράκλεια λίθος).

Существует, однако, и другая этимология названия «гераклейский», которое можно читать также «гераклов», от имени мифологического героя силача Геракла (при этом имеется в виду сила притяжения магнита). Об этой этимологии см.: *Гассенди.* Свод философии Эпикура. М., изд-во «Мысль», 1960, стр. 221 и прим. 91. — *142.*

[13] *Мелические поэты* — создатели мелоса, т. е. песенной лирики.

Корибанты — см. прим. 20 к диалогу «Критон». — *142.*

[14] *Вакханты* и *вакханки* — жрецы и жрицы бога Диониса, охваченные в экстазе нечеловеческой силой. Еврипид в трагедии «Вакханки» рисует выразительную картину вакхического служения Дионису (см. речь Вестника, ст. 677—774). В I стасиме этой трагедии прямо поется: «Равнина течет молоком, течет вином, течет медовым нектаром» (142 сл.). Платон («Федр», 244a) пишет: «Но ведь величайшие из благ от неистовства в нас происходят, по божественному, правда, дарованию даруемого». Здесь же (244e—245a) содержится речь Сократа о разных видах неистовства, в частности исходящего от Муз, овладевающего душой поэта и изливающегося в песнях. Тот, кто следует ремесленной выучке, «тот является поэтом несовершенным, и творчество такого здравомысля-

щего поэта затмевается творчеством поэта неистовствующего». — *142.*

[15] *В садах и рощах Муз* (миф.) — т. е. на Парнасе и склонах лесистого Геликона, горной гряды в Беотии, посвященной Аполлону и Музам. — *142.*

[16] Слова Платона о поэте — существе легком, крылатом и священном — одобрительно приводит Климент Александрийский (Strom. VI, 18 = VI p. 827 = 168, 1—3. Русск. перев. *Н. Корсунского:* «Строматы, творение Климента Александрийского». Ярославль, 1892), подтверждая мысль Платона о божественности поэта ссылкой на Демокрита. Представление о поэте, вдохновленном божественной силой, не было специфично только для идеалиста Платона, но было присуще грекам вообще, так как материалист Демокрит тоже писал: «Без безумия не может быть ни один великий поэт» (68, B, 17, D^9 = *А. Маковельский.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946, фр. 569), а также: «Все, что поэт пишет с божественным вдохновением... то весьма прекрасно» (68, B, 18, D [9] = *Маков.,* фр. 570). — *142.*

[17] *Дифирамб* — гимн в честь Диониса. Слово догреческого происхождения. Сам Дионис тоже именовался Дифирамбом.

Энкомий — хвалебная песнь.

Ипорхема (гипорхема) — песнь в соединении с пляской.

Ямбы —разновидность декламационной лирики с чередованием краткого и долгого слога в двухсложной стопе (⏑ —), по содержанию большей частью сатирические. — *143.*

[18] *Тинних халкидец* — поэт, сочинитель пеанов (см. прим. 19). Порфирий («О воздержании», II, 18) сообщает: «Эсхил, говорят, рассказывает, что Тинних из всех поэтов, кого Дельфы удостоили написать пеан в честь бога [Аполлона], создал наилучший пеан». — *143.*

[19] *Пеан* — гимн в честь бога Аполлона. — *143.*

[20] *... Одиссей вскакивает на порог.* — см. *Гомер.* Од. XXII, 1—4:

Сбросил с тела тогда Одиссей многоумный лохмотья.
С гладким луком в руках и с колчаном, набитым стрелами,
Быстро вскочил на высокий порог, пред ногами на землю
Высыпал острые стрелы и так к женихам обратился.
(Перев. *В. В. Вересаева*)

и Ил. XXII, 131 сл.:

Так рассуждал он и ждал. Ахиллес подошел к нему близко,
Грозный, как бог Эниалий, боец, потрясающий шлемом...
(Перев. *В. В. Вересаева). — 143.*

[21] Перечисляются известнейшие герои «Илиады» Гомера: *Андромаха* — жена Гектора, *Гекуба* (или Гекаба) — мать его, *Приам* — его отец. — *143.*

[22] О-в *Итака* — родина Одиссея. — *144.*

[23] Ксенофонт в «Пире» (III, 11) упоминает об актере Каллипиде, «который страшно важничает тем, что может многих доводить до слез». — *144.*

[24] *Хоревт* — участник хора. — *144.*

[25] *Мусей* — мифический поэт и прорицатель, ученик Орфея. О Мусее см. у Геродота (VIII, 6 и 96) и Платона («Государство», II, 363c). Мусею приписывались поэмы «Евмолпия», «Теогония» и др. — *144.*

[26] *Душа... пляшет* — метафора, которую можно сравнить с метафорой Эсхила («Хоэфоры», 167): «...сердце пляшет от страха». — *145.*

[27] Критике Платона здесь и ниже подвергается ходячее мнение о том, что занимающиеся Гомером знают «всякое искусство». Это — «подражатели», а «истины они не касаются» (см. «Государство», X, 598e—601a). — *145.*

[28] Платон цитирует здесь «Илиаду» (XXIII, 335—340, перев. *П. И. Гнедича). — 146.*

[29] Ил. XI. 638 сл. Вторая половина второго стиха соответствует стиху 629, что отражено здесь в переводе. — *147.*

[30] Ил. XXIV, 80—82. — *148.*

[31] Од. XX, 351—353, 355—357 (перев. *В. А. Жуковского).*

Феоклимен — сын Мелампа. *Меламп* — мифический прорицатель, жрец, основатель культа Диониса в Греции (см. Геродот, II, 49). У Гомера о нем: «Одиссея», XV, 225—255. — *148.*

[32] «Сражение у стен»: заголовок песни XII «Илиады» (в перев. *Гнедича* — «Битва за стену», *Вересаева* — «Битва у стены»). Далее цитируется XII, 201—207. — *148.*

[33] *Аполлодор из Кизика* (см. 541c), *Гераклид из Клазомен* и *Фаносфен* — афинские стратеги родом из Малой Азии. Афиняне даровали им гражданство за их доблесть. О первых двух см. у Элиана (Varia hist., XIV, 5. Русск. перев. *С. В. Поляковой: Элиан.* Пестрые рассказы. М., 1963). О *Фаносфене* единственное упоминание у Ксенофонта (Hell. I, 5, 18—19). — *151.*

[34] *Эфесцы,* как и другие ионийцы, считались выходцами из Аттики. По Геродоту (I, 147), «ионяне чистой крови именно все те, которые происходят от афинян». В другом месте (VIII, 44) Геродот сообщает, что афиняне, «пока нынешнюю Элладу населяли пеласги, были пеласгами... в царствование Кекропа названы были кекропидами, а когда власть наследовал Эрехтей, переименованы были в афинцы, наконец, от Иона, сына Ксуфова, начальника афинских войск, названы ионянами». Таким образом, оказывается, что ионийцы — это древнейшие жители Аттики, переселившиеся в Малую Азию. — *152.*

[35] *Протей* — морское божество, известное своим оборотничеством и прорицаниями. В «Одиссее» (IV, 351—570) он предсказывает Менелаю будущее, когда тот по совету дочери Протея Эдофеи овладевает наконец этим «морским старцем». — *152.*

ГИППИЙ БОЛЬШИЙ

ИДЕАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ ОБЩЕГО КАК ЗАКОНА ДЛЯ ЕДИНИЧНОГО

В науке имеются некоторые, хотя и не очень надежные, основания относить «Гиппия большего» к более позднему периоду творчества Платона (даже ко времени после первой сицилийской поездки Платона в 389—387 гг.). Представляется, однако, что по своему содержанию диалог этот относится все же к раннему периоду.

В «Ионе» подвергаются критике ходячие представления о прекрасном и выясняется несводимость прекрасного к каким бы то ни было другим человеческим представлениям и действиям; в положительном же смысле «Ион» главным образом указывает на божественный источник вдохновения, что, однако, не выходит за пределы традиционных мифологических представлений. «Гиппий больший» тоже весь посвящен отмежеванию эстетической области от всех прочих областей человеческого сознания. Но мы находим в нем и нечто новое: источник прекрасного рассматривается здесь уже не просто как восторг, даруемый Аполлоном и музами, — Платон пытается вскрыть философский смысл прекрасного.

Прекрасное здесь рассматривается с точки зрения *сущности* (οὐσία), а это, как мы увидим ниже, станет центральным понятием всей платоновской философии. Мало того, здесь впервые употребляется другой, чисто платоновский термин *идея* (εἶδος). Наконец, прекрасное здесь толкуется как *смысл* (λόγος), или основание, *сущности.* Это тоже подход к основной платоновской проблематике. Таким образом, «Гиппий больший» — это прямое продолжение и уточнение «Иона», содержащее зачатки зрелой платоновской терминологии.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (281a—287b)

1. Изображается встреча Сократа со знаменитым софистом Гиппием и дается характеристика этого последнего как человека весьма самоуверенного, хвастливого, напыщенного, чересчур следящего за своим внешним видом, беспринципного и болтливого, но побеждающего невежественных людей всезнайством, апломбом и внешне блестящими речами. Из-за этого он не имел успеха в строгой Спарте, но зато все другие государства пытаются использовать его для своих политических целей (281a—285e).

2. Составил он и целую речь о прекрасных занятиях. Это дает повод Сократу поставить вопрос о том, что такое *само* прекрасное, а не просто отдельные прекрасные предметы,— вопрос, представляющий большие трудности для софиста (286a—287b).

3. Реальная постановка вопроса такова: если справедливые поступки предполагают справедливость вообще, а мудрые — мудрость вообще и, следовательно, справедливость есть нечто и мудрость есть нечто, то и все прекрасные предметы предполагают прекрасное вообще, т. е. прекрасное тоже есть нечто. Вот об этом-то прекрасном вообще, а не об отдельных прекрасных предметах и ставит Сократ свой вопрос (287b—d).

II. Прекрасное — это не отдельные вещи или живые существа и не формы жизни (287c—293d)

1. Прекрасное не есть ни прекрасная девушка, ни прекрасная кобылица, ни прекрасная лира, ни прекрасный горшок, потому что каждое такое определение исключало бы возможность быть прекрасными для всех предметов, кроме одного, фигурирующего в определении (287c—288e). Кроме того, подобного рода частичное определение прекрасного через какой нибудь прекрасный предмет исключало бы фактически имеющуюся в жизни разную степень прекрасного, поскольку прекрасная девушка прекраснее горшка, прекрасная же богиня еще более прекрасна, чем девушка (288e—289c).

2. Само прекрасное, которое, присоединяясь к любому предмету или живому существу, делает его прекрасным, есть, следовательно, не какой-нибудь отдельный предмет, но особого рода общая идея (εἶδος): приобщившись к ней, все становится прекрасным (289d).

3. Эту идею, однако, нельзя понимать физически (к чему склонен Гиппий), потому что если она есть золото, то как объяснить, что в известной Фидиевой статуе Афины глаза, руки, ноги и прочее сделаны не из золота, но из слоновой кости (289e—290b)? И нельзя понимать эту идею как нечто физически «подходящее» к другому, потому что, например, для варки каши гораздо больше подходит половник из смоковницы, чем половник из золота (290c—291d).

4. Гиппий пытается установить, какова идея прекрасного, исходя из того, что́, с его точки зрения, в подлинном смысле всегда и везде прекрасно и к чему он относит здоровье, богатство, почет, роскошные похороны и т. д. Сократу ничего не стоит опровергнуть также и подобного рода определение прекрасного, потому что боги и произошедшие от них герои не хоронят своих предков и сами не нуждаются в роскошных похоронах (291d — 293b). Далее собеседники переходят в поисках определения прекрасного уже на другие позиции, прибегая теперь не к повседневному житейскому опыту, а к отвлеченным категориям.

III. Прекрасное не есть какая-либо из тех категорий, которые при известных условиях могут, а при других не могут быть прекрасными (293e—304a)

1. Прекрасное — это не подходящее, или приличное (πρέπον), даже если понимать его не физически, а категориально. Ведь приличное

только заставляет предметы казаться прекрасными, но совершенно не обеспечивает того, чтобы эти предметы и на самом деле, т. е. объективно, были прекрасными. Таким образом, субъективно понимаемое соответствие одного другому еще не обеспечивает красоты этих предметов (293e—295b).

2. Прекрасное не есть полезное, или пригодное (χρήσιμον), т. е. оно не есть и объективное соответствие одного другому. Ведь все пригодное пригодно не для всего, а для чего-нибудь, в то время как прекрасное — безотносительно (295c—296b). Кроме того, пригодное может быть пригодным и для дурного, а это тоже совсем не прекрасно (296b—c). Однако полезное и для благих целей (ὠφέλιμον) тоже не может считаться обязательно прекрасным, поскольку прекрасное в этом случае было бы причиной благого, а причина предмета еще не сам предмет: отец еще не есть сын (296d—297c).

3. Прекрасное — это не зрительное или слуховое удовольствие. Ведь прекрасными могут быть законы и занятия, которые несводимы к зрению и слуху, а также разного рода физические ощущения, как бы люди их ни скрывали (297d—299b). Но даже если согласиться, что прекрасное действительно сводится к зрительным и слуховым удовольствиям, то и в этом случае необходимо сказать, что зрение доставляет удовольствие вовсе не потому, что оно зрение (ибо иначе не могло бы возникнуть слуховое удовольствие), и слух не потому доставляет удовольствие, что он слух (ибо иначе не могло бы возникнуть зрительное удовольствие). Следовательно, причина удовольствия в обоих случаях — это не зрение и не слух, а нечто третье, что находится вне их, но в то же время каким-то образом их определяет (299c—300c). Это определение приятного зрения и приятного слуха через находящееся вне того и другого прекрасное нельзя понимать механически. Такое понимание будет отрицанием того «бытия» [сущности], которое и есть это нечто третье, и не поможет раскрыть *телесные сущности* (σώματα τῆς οὐσίας, 301b), которые нужно иметь в виду, рассматривая соотношение зрения и слуха. Примечательно, что эти слова приписаны Платоном не Сократу, но Гиппию; однако и Сократ в согласии с Гиппием говорит о необходимости соблюдения основания бытия (λόγος τῆς οὐσίας, 301e): что представляют собою то и другое вместе, т. е. и каждое из них; а что есть каждое, то и оба вместе. При этом, однако, если не рассуждать поверхностно, то полученное нами общее третье — это не просто сумма двух слагаемых, ибо иначе двойка, которая является суммой двух единиц, была бы присуща каждой отдельной единице, т. е. каждая из этих двух единиц тоже была бы двойкой (300d—302b). Следовательно, в отношении зрительных и слуховых ощущений тоже необходимо утверждать, что прекрасны они не благодаря зрению, слуху или их механической сумме, но в силу того «бытия» (этот термин еще раз употребляется в 302c), которое и отлично от них, и определяет их не в смысле безраздельного тождества, но в смысле все нового и нового специфического

своего преломления (302b—303d). Это бытие нельзя называть просто полезным, просто благим и просто приятным, оно — выше этого (303e—304a).

IV. Заключение (304b—e)

Убедившись в том, что подобного рода споры ему мало что дают, Гиппий объявляет их болтовней и пустословием. Выдвигается антитеза двух собеседников: сбитый со всех позиций Гиппий предпочитает произносить красивые речи в суде, совете и вообще перед властями, чтобы побольше заработать денег; Сократ же, этот постоянный искатель истины, всегда страдает и от бессовестных актеров-софистов, которые считают его занятым мелкими и глупыми вещами, и от самого себя, когда он называет вещи прекрасными, а сам еще не знает и только разыскивает, что такое прекрасное само по себе.

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Анализ этот говорит сам за себя. Мы видим, что Платон избрал здесь очень ясный и простой способ развертывания своей основной мысли, так что анализировать этот диалог представляется делом не слишком трудным. Известная неопределенность основного вывода остается, конечно, и здесь, как и во всех ранних сократических диалогах. Но совершенно очевидно, что Платон чем дальше, тем больше утверждается в мысли о необходимости объяснять пестрое разнообразие и чувственного мира, и области умственных представлений при помощи твердо установленных и незыблемых категорий, которые только и дают возможность осмыслить неразбериху реальной человеческой жизни. Самого определения прекрасного в диалоге все еще нет. Однако проницательный читатель обязательно заметит, что по крайней мере в формальном отношении это прекрасное здесь в точности определено. Оно есть «сущность» и «идея», которые через свой специфический смысл и делают все прекрасные предметы прекрасными. Мы присутствуем здесь при зарождении той платоновской терминологии, которой в дальнейшем будет суждено остаться в истории философии навсегда, вплоть до настоящего времени, хотя и в виде самых разнообразных, можно сказать бесконечно разнообразных, интерпретаций.

Диалог назван по имени знаменитого софиста Гиппия из Элиды. О нем см. прим. 19 к «Апологии Сократа». См. также: *Т. Брентано.* Древние и современные софисты. СПб., 1886, стр. 70—80; *H. Gomperz.* Sophistik und Rhetorik. Leipzig, 1912, стр. 68—79. О софистах:

А. П. Гиляров. Греческие софисты. М., 1888; *Б. Чернышев.* Софисты. М., 1929. Фрагменты сочинений Гиппия у Дильса (т. II, гл. 86. Русск. перев.: *А. О. Маковельский.* Софисты, вып. 2. Баку, 1941, гл. 8). Гиппий славился своим «многознанием», что не способствовало глубине его мысли. Ведь еще Гераклит говорил (B, 40, *Diels):* «Многознание не научает уму», а Демокрит учил: «Большой ум, а не многознание до́лжно развивать» (B, 65 = *Маков.,* 424); «многие многознайки не имеют ума» (B, 64 = *Маков.,* 425). В диалоге Платона Гиппий предстает чрезвычайно самонадеянным, дерзким, хвастливым, но вместе с тем беспомощным в определении прекрасного, что и является темой беседы с ним Сократа. «Гиппий больший» назван так по своим размерам в отличие от другого диалога — «Гиппий меньший».

Перевод диалога «Гиппий больший» в настоящем издании выполнен А. В. Болдыревым; впервые был опубликован в изд.: *Платон.* Полное собрание творений в 15 томах. Новый перев. под ред. С. А. Жебелева и др. Пг., Academia, 1924, т. IX.

[1] *Элида* — область на западе Пелопоннеса, родина Гиппия. Свою речь Гиппий начинает с похвальбы, и в словах Сократа, обращенных к нему, чувствуется ирония: «славный и мудрый», ниже — «мудрый и совершенный». У многих греческих государств было в обычае делать знаменитых софистов послами: Гиппий прибыл из Лариссы фессалийской, Горгий — из Леонтины (Сицилия), Продик —с о-ва Кеос. — *155.*

[2] Сократ, который только что назвал Гиппия мудрым, здесь же замечает, что «древние мужи», славившиеся мудростью, «держались в стороне от государственных дел»; тем самым он как бы ставит под подозрение мудрость Гиппия. *Питтак, Биант, Фалес* издавна входили в число так называемых семи мудрецов (остальные из них — Хилон, Клеобул, Солон, Периандр). *Питтак* известен как выборный митиленский верховный правитель — «эсимнет» (VII—VI вв. до н. э.); о нем — у поэта Алкея, друга, а потом политического врага Питтака, фр. 72, 73 (см. в изд.: «Lyra Graeca», ed. J. M. Edmonds, v. I. London, 1963). *Биант* из Приены (VI в. до н. э.), в Ионии, прославился своим изречением: «Все мое с собой ношу». *Милетянин Фалес* (VI в. до н. э.) — крупнейший ионийский натурфилософ, по учению которого в основе всего сущего лежит материальная стихия воды. Изречения этих семи мудрецов помещены у Дильса (т. I, гл. 10).

Анаксагор. См. прим. 28 к «Апологии Сократа». — *155.*

[3] Отождествляя здесь свое «искусство» с искусством софистов, Сократ главным образом имеет в виду красноречие. В то же время он (см. ниже) противопоставляет в этом смысле себя и софистов «мудрецам из деревни». — *156.*

[4] *Дедал.* См. прим. 10 к диалогу «Ион». — *156.*

[5] *Горгий.* См. примечания к диалогу «Горгий» и прим. 13 к «Апологии Сократа». — *156.*

[6] *Продик.* См. прим. 13 к «Апологии Сократа». Сократ одно время был слушателем Продика. — *156.*

[7] *Протагор.* См. примечания к диалогу «Протагор», стр. 551. — *157.*

[8] 150 мин = около 4 тыс. руб. (см. прим. 16 к «Апологии Сократа»). — *157.*

[9] *Иник* — городок в Сицилии. — *157.*

[10] *... мудрец должен быть прежде всего мудрым для себя самого:* ср. Еврипид, фр. 905 (см. «Tragicorum graecorum fragmenta», ed. Nauck, adiec. Snell. Hildesheim, 1964): «Ненавижу мудреца (σοφιστής), который мудр не для себя». «Софист» у Еврипида употребляется в общем значении «мудрец» (sophos), а не «софист». Вряд ли Еврипид мог ненавидеть «софиста», так как сам он был близок к софистам и испытал их влияние. — *157.*

[11] *Лакедемон.* О лаконофильских симпатиях Платона и Сократа (ср. весь последующий обмен репликами между Гиппием п Сократом, особенно 283e) см. также прим. 15 к диалогу «Критон». — *157.*

[12] *Фессалия* (С. Греция) славилась своей конницей. — *159.*

[13] Плутарх в «Жизнеописании Ликурга», рассказывая о реформах Ликурга и упразднении им золотых и серебряных денег, пишет: «В пределах Лаконии теперь не появлялись ни искусный оратор (σοφιστής λόγων), ни бродячий шарлатан-предсказатель, ни сводник...» (*Plut.* Vitae parall. 9. Русск. перев. *С. П. Маркиша* и *С. И. Соболевского: Плутарх.* Сравнительные жизнеописания, т. I. М., изд-во АН СССР, 1961). Любопытное сопоставление профессии софиста с занятиями шарлатанов — совсем в духе Сократа. — *159.*

[14] Гиппий здесь достаточно объективно оценивает сущность закона, в то время как вообще софисты усиленно противопоставляли его природе человека и на этом основании считали, что человеку по природе все дозволено. В «Протагоре») (337d) Гиппий прямо называет закон властителем над людьми («τύραννος τῶν ἀνθρώπων»), насилующим природу. — *160.*

[15] Ниже Сократ перечисляет ряд наук, в которых Гиппий считал себя знатоком и в которых так невежественны, по его мнению, спартанцы. Однако в «Протагоре» (342b—c) выясняется, что спартанцы не нуждаются в чужеземных подражателях софистам, так как у них достаточно своих истинных мудрецов, с которыми они общаются тайно от иноземцев. — *161.*

[16] *Родословные* (генеалогии) были чрезвычайно распространены в древности. Как авторы древних генеалогий известны Гекатей, Акусилай, Ферекид, Гелланик и сам Гиппий (см. «Die Fragmente der griechischen Historiker», herausg. von F. Jacoby. Erster Teil, Genealogie und Mythographie, A. Text. Leiden, 1957. — *161.*

[17] *Архонт* — здесь в общем смысле, как «правитель». — *162.*

[18] *Искусство запоминания* — так называемая мнемоника. О прекрасной памяти Гиппия даже в глубокой старости, о его занятиях

геометрией, астрономией, музыкой, генеалогиями см. у Дильса (т. II, 86, A, 2) со ссылкой на сочинение ритора Филострата (II—III в. н. э., «Жизнеописания софистов», I, 11; см. в изд.: Philostrati vitae sophistarum, ed. Boissonad. Paris, 1878, стр. 495). — *162.*

[19] *Неоптолем* (гомер.) — сын Ахилла; *Нестор* — престарелый царь Пилоса, один из ахейских вождей под Троей, славился мудростью. — *162.*

[20] *Фидострат* — афинский грамматик. — *162.*

[21] *Евдик* — действующее лицо диалога «Гиппий меньший». Возможно, у него остановился Гиппий в Афинах. — *162.*

[22] Имеется в виду ответ оракула мегарцам, превозносившим себя над всеми греками (см. схолии к Феокриту, XIV, 48 в изд.: «Scholia in Theocritum vetera», rec. Wendel. Lipsiae, 1914). Этот же ответ оракула содержится в эпиграмме XIV, 73 из «Палатинской антологии» («Anthologia graeca», Bd IV. München, 1958):

Лучший край на земле — пеласгов родина, Аргос.
Лучше всех кобылиц — фессалийские; жены — лаконки.
Мужи — которые пьют Аретусы-красавицы воду.
Но даже этих мужей превосходят славою люди,
Что меж Тиринфом живут и Аркадией овцеобильной,
В панцирях из полотна, зачинщики войн, аргивяне.
Ну а вы, мегаряне, ни в-третьих, и ни в-четвертых,
И ни в-двенадцатых: вы ни в счет, ни в расчет не идете.

(Перев. *Ф. А. Петровского* в комм. к кн.: *Феокрит, Мосх, Бион.* Идиллии и эпиграммы, перев. и комм. М. Е. Грабарь-Пассек. М., 1958, стр. 278). — *165.*

[23] Имеется в виду фрагмент (B, 82) ионийского философа-материалиста VI в. до н. э. Гераклита, знаменитого своей диалектикой. Сюда же можно присоединить фр. B, 102: «У бога все прекрасно, хорошо, справедливо; люди же считают одно справедливым, другое несправедливым». Все эти фрагменты свидетельствуют об иерархийном понимании красоты у Гераклита. Здесь «существуют твердые и определенные, нетекучие формы красоты... и они находятся между собою в определенном, отнюдь нетекучем взаимоотношении» (*А. Ф. Лосев.* История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963, стр. 350). — *166.*

[23a] *Гераклит,* B, 83, Diels (см. также прим. 23). — *166.*

[24] *Идея.* В греч. тексте стоит εἶδος («вид», «образ», «образец», «род»), а не ἰδέα, хотя термин «эйдос» может быть также переведен как «идея». Относительно рассуждения об идее прекрасного в «Гиппии большем» и о разработке этого представления с помощью последовательного развертывания вопросов и ответов см.: *А. Ф. Лосев.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930, стр. 342—348;

его же. Терминология учения Платона об идеях (там же, стр. 135—281). — *167.*

[25] *Фидий.* Речь здесь и ниже идет о статуе Афины-Паллады в Парфеноне, изваянной Фидием (V в. до н. э.). — *168.*

[25a] *О Геракл!* Клятва именем полубога Геракла была очень распространена у эллинов. О самом Геракле см. прим. 28. — *169.*

[26] *Клянусь Герой.* См. прим. 27 к «Апологии Сократа». — *170.*

[27] *Эак* — сын Зевса, отец Пелея и дед Ахилла. О нем см. также прим. 52 к «Апологии Сократа». — *172.*

[28] *Геракл* (миф.) — сын Зевса и Алкмены, греческий герой, знаменитый своими подвигами. Испытывая муки от яда, пропитавшего его одежду, он приказал сложить для себя костер и сгорел на нем (см. *Софокл.* Трахипянки, ст. 1097— 1208. Русск. перев. *С. В. Шервинского: Софокл.* Трагедии. М., 1954). За свои страдания он был взят Зевсом на Олимп, а тень его, по Гомеру (Од. XI, 601—627), скиталась в Аиде. Таким образом, погребение Геракла вовсе не прекрасно, а скорее ужасно и трагично. — *172.*

[29] *Тантал* — лидийский царь; *Дардан* — родоначальник троянцев; *Зет* — фиванский герой. По мифам все это — дети Зевса и смертных женщин, т. е. полубоги, поэтому для них быть погребенными своими потомками или предать погребению отца — нечестиво. *Пелоп* же, сын Тантала, — не полубог, значит, погребение для него может быть прекрасным. — *173.*

[30] *... все тело в целом.* Ср. прим. 8 к диалогу «Ион» — о категории *единого целого.* — *176.*

[31] Употребляемые здесь термины «пригодное» (χρήσιμον) и «полезное» (ὠφέλιμον) имеют у Платона очень тонкое различие. Χρήσιμον (пригодное) соотносится с термином ἄχρηστος (непригодный), а ὠφέλιμον (полезное) не только с термином ἀνωφελής (бесполезный), но и с термином βλαβερός (вредный). Если «полезный» соотносится с «вредным», значит, оба этих термина имеют более активное значение, чем соотношение «пригодный» — «непригодный». Такое же соотношение «полезное» — «вредное» у Ксенофонта (Mem. IV, 6, 8). Э. де Плас считает «пригодное» родственным и связанным с «полезным» (см. *Platon.* Oeuvres completes, t. XIV. Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon, par E. des Places, 2-e partie. Paris, 1964), не вдаваясь в объяснения, тем более что у того же Ксенофонта (там же, IV, 6, 9) термин «пригодное» равнозначен «полезному». В другом месте (Oecon. 6, 4) Ксенофонт пишет: «Полезное (ὠφέλιμον) мы нашли, — это все, чем человек умеет пользоваться (χρῆσθαι)». Сам Платон в «Меноне» (87e) дает такое определение полезного: «... всякое благо (τἀγαθά) полезно... здоровье, сила, красота и богатство — все это и тому подобное мы называем полезным (ὠφέλιμον)... Но о том же самом мы порой говорим, что оно и вредит».

Г. Шмидт в своей четырехтомной «Синонимике греческого языка» (*H. Schmidt.* Synonymik der griechischen Sprache, Bd IV. Leipzig,

1886, стр. 170—171) приходит к выводу, что χρήσιμον — это «пригодное само по себе», оно неприменимо для определенной цели, а ὠφέλιμον, наоборот, мыслится полезным для определенной цели. Подобное четкое различие следует из слов Ксенофонта в «Воспоминаниях о Сократе» (II, 7, 7): «Или ты замечал, что *для* усвоения нужных знаний, *для* запоминания выученного, *для* здоровья и укрепления организма... ничегонеделание и пренебрежительное отношение ко всему *полезно* (ὠφέλιμα) людям, а труд и забота *ни на что не годны* (χρήσιμα)?» (курсив наш. — *А. Т.-Г.*). — *178.*

[32] ...*прекрасное есть причина блага.* Эстетика Сократа и его окружения тяготеет к телеологическому, целесообразному представлению о прекрасном (καλόν). Представление о прекрасном, которое «есть причина блага», приводит к выдвижению этического смысла прекрасного. Эту телеологию прекрасного в сократовской эстетике великолепно воплотил Ксенофонт (см. *А. А. Тахо-Годи.* Классическое и эллинистическое представление о красоте в действительности и искусстве. В сб.: «Эстетика и искусство». М., 1966, стр. 15—37). Для более точного понимания этого места см. выше, стр. 532 сл. — *178.*

[33] Удивительным образом то же самое определение прекрасного, предположительно данное Гиппию Сократом и тут же им опровергаемое, приводит Аристотель в «Топике» (146a22; см. «Aristoteles. Organon», rec. Th. Waitz. Lipsiae, 1846): «Далее, ошибаются те, кто дает дизъюнктивное определение для двух предметов, как, например, что прекрасное приятно для зрения или для слуха или когда сущее определяют как способное к страданию или к действию. Ведь тогда оказывается, что прекрасное и непрекрасное, вместе взятые, тождественны. Подобным образом придется говорить о сущем и не-сущем. В самом деле, приятное для слуха отождествится с прекрасным [вообще], так что неприятное для слуха отождествится с непрекрасным, поскольку в отношении тождественного противоположности тоже окажутся тождественными. Однако если что здесь и противополагается, то это — прекрасное непрекрасному, а неприятное для слуха приятному для слуха. Следовательно, ясно, что неприятное для слуха тождественно с непрекрасным [для него же]. Получается также и то, что если нечто приятно для зрения, то оно уже неприятно для слуха. Другими словами, прекрасное окажется непрекрасным. Подобным же образом нужно рассуждать, что тождественными явятся также сущее и не-сущее». Вместо этого чересчур компактного и, правда, чисто аристотелевского рассуждения мы находим у его учителя Платона неторопливое чередование вопросов и ответов, выставляющих предмет в гораздо более понятном, доступном и конкретном виде. О. Апельт (см. *Platon.* Sämtliche Dialoge, herausg. von O. Apelt, Bd III. Leipzig, 1922, стр. 101) правильно думает, что подобного рода определение прекрасного едва ли могло принадлежать недалекому и хвастливому Гиппию. Однако первоначального автора этого определения указать трудно. — *180.*

[34] Некоторые переводчики (*Карпов, Вл. Соловьев*) опускают вопрос Гиппия о собеседнике Сократа и ответ последнего, считая не без основания, что раскрытие Сократом своего инкогнито совсем нелогично, так как Сократ и в дальнейшем продолжает ссылаться на своего мнимого собеседника. Видимо, считают они, здесь позднейшая вставка переписчика. Однако в переводе настоящего издания отражено чтение Барнета и О. Апельта, который правильно считает (указ. изд., стр. 101, прим. 52), что Сократ стыдится не мнимого собеседника, а самого себя, участвующего здесь в разговоре. — *180.*

[35] *Телесные сущности* (σώματα τῆς οὐσίας) — чтение рукописи. Некоторые комментаторы, например О. Апельт (указ. изд., стр. 103—104), читают «σχήματα τῆς οὐσίας», т. е. «отношения бытия», так как этот термин подтверждает конструктивный характер мышления Платона и попытки его абстрагироваться от частного к общему. Однако не менее важным аргументом для подтверждения рукописной традиции является соображение о чувственно-телесном понимании эстетических и онтологических категорий у Платона вплоть до самого эйдоса. Такое в основе своей осязаемое и телесное восприятие отвлеченных идей характерно для греческого мышления вообще и есть следствие стихийно-материалистическпх тенденций античной Греции. Вспомним, что греческий язык не создал слова, означающего «личность». Человек в греческом языке понимается как σῶμα, т. е. «тело». В «Антигоне» Софокла (ст. 676, русск. перев. *В. О. Нилендера* и *С. В. Шервинского* в изд.: *Софокл.* Трагедии. М.; Л., Academia, 1936) — τὰ πολλὰ σώμαθ' («народ», «люди»). В «Умоляющих» Еврипида (ст. 223) говорится о σώματα ἄδικα («несправедливых людях»). Платон в «Законах» (X, 908a), говоря об охране «личной безопасности большинства», выражается так: «τοῖς πολλοῖς τῶν σωμάτων». Слово (σῶμα) понимается во всех этих случаях как нечто личностное. У Ксенофонта (Hell. II, 1, 19) «ἐλεύθερα σώματα» означает «свободное население». Однако если во всех этих случаях человек в полноте своих духовных и физических сил как-то еще может быть назван «тело», то в «Кинегетике» Ксенофонта (см. изд.: «Xenophontis scripta minora», rec. Dindorfius. Lipsiae, 1880) есть одно замечательное место, где говорится (XII, 19) о «теле добродетели» (σῶμα... ἀρετῆς), т. е. этическое понятие здесь тоже мыслится вполне материально и ощутимо, как это обычно у Гомера (см., например, Од. XXIII, 156, где красота изображается наподобие текучей материальной сущности, которую Афина «пролила» на Одиссея). Следовательно, совершенно правомерно можно читать в данном месте и «телесные сущности», и «отношения бытия». — *185.*

[36] *Не как хочется, а как можется* — пословица, приводимая и в словаре Суды: «Мы живем не как хотим, а как можем» (ср. русск. «Не так живи, как хочется...») со ссылкой на это место «Гиппия большего». — *185.*

[37] *Прекрасное — трудно:* пословица. В схолиях к «Гиппию боль-

шему» (см. в изд.: «Platonis dialogi», ed. Hermann, v. VI. Lipsiae, 1921) по этому поводу приводится следующее: «Периандр, коринфский правитель, будучи сначала другом народа, впоследствии стал тираном. Управлявший тогда митиленцами Питтак, услышав об этом и боясь за свою репутацию, уселся у алтаря как проситель и требовал освободить его от власти. На расспросы митиленцев о причине этого Питтак ответил, что трудно быть благородным. Узнав об этом, Солон сказал: "Прекрасное — трудно", и отсюда эти слова вошли в поговорку». — *191.*

ПРОТАГОР

ИДЕЯ КАК ПРИНЦИП СМЫСЛОВОЙ СТРУКТУРЫ

Платоновский «Протагор» вполне может рассматриваться как завершение того раннего периода философии Платона, который обычно именуют сократическим. Это пока еще только сам процесс философского искания точных категорий с постоянным исследованием разнообразных логических установок.

Однако «Протагора» можно считать самым высоким достижением сократического периода не только потому, что здесь ставится проблема добродетели в целом (в то время как прочие диалоги этого периода рассматривают только отдельные добродетели: «Лисий» — дружбу, «Лахет» — мужество, «Эвтифрон» — благочестие), но и потому, что здесь уже намечается переход от постоянного искательства к той позиции, с которой можно начать положительное построение философии. Платон тут уже вплотную подошел к объективному идеализму, хотя последний пока еще не выражен явно. Как мы увидим далее, здесь тоже, правда достаточно бегло, фигурируют платоновские термины «сущность» и «идея». И хотя они еще не понимаются онтологически (почему пока еще и нет явно выраженного объективного идеализма), все же новостью нужно считать *структурную разработку* идеи. А это — несомненный шаг вперед в развитии платоновской философии. Таково положение диалога среди прочих произведений Платона. Аид в качестве абсолютной действительности здесь уже не фигурирует; в то же время начинаются попытки заменить его некоторого рода логическими конструкциями.

Другой вопрос, который невольно возникает и у всякого читателя «Протагора», и у всякого комментатора этого диалога, заключается в том, что, несмотря на его ранний характер и еще достаточно наивную постановку философской проблемы, он чрезвычайно труден для анализа и, несомненно, гораздо труднее тех позднейших и прославленных диалогов Платона, которые трудны из-за самого предмета, а не из-за своей структуры. С точки зрения структуры, «Протагор»

представляет собой собрание частей, которые иной раз внешне никак между собой не связаны и для установления связи между которыми требуется очень многое додумывать за Платона. Все это было причиной многочисленных толкований «Протагора», ни одно из которых не стало общепринятым; критический обзор этих толкований мог бы явиться предметом обширного исследования.

На основании изучения этой обширной литературы по «Протагору» мы предлагаем наш собственный анализ, а также некоторые поясняющие замечания (для более детального разъяснения потребовался бы весьма обширный комментарий). Схема «Протагора» такова.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (309a—317e)

1. Сократ и некий Гиппократ, узнав о прибытии в Афины знаменитого софиста Протагора, решают пойти к нему, чтобы набраться у него «знания». При этом Сократ безрезультатно пытается узнать, чего именно Гиппократ хочет от Протагора: если Гомер учит поэзии, Поликлет — ваянию, то чему же учат софисты, и если они учат знанию мудрых вещей, то каких именно? С таким неопределенным настроением оба собеседника идут в дом Протагора (309a—314c).

2. Протагор остановился у некоего Каллия, у которого в это время оказалось множество разных заинтересованных в философии лиц, перечисляемых и изображаемых у Платона. Среди них известные вожди софистов Гиппий Элидский и Продик Кеосский. Когда все собрались, Протагор объявляет, что он не стыдится быть софистом, что софистика учит о том, как жить, и что прежние поэты и философы тоже занимались софистикой, но только прикрывали это поэзией, музыкой, живописью, гимнастикой и т. п. (314c—317e).

II. Происхождение добродетели в обществе и у отдельных граждан (318a— 328d)

1. С этого общего вопроса начинается беседа, поскольку Протагор объявил, что он обучает домашним и общественным делам, т. е. тому, как всем управлять и как везде наилучшим образом говорить (318a—e). Но поскольку Сократ убежден в невозможности путем обычных технических приемов научиться добродетели (желающие научиться зодчеству идут к зодчему, а желающие стать корабельными мастерами — к корабельщику, но, когда они выступают в Народном собрании, они ни у кого ничему не учатся, а дают свои советы согласно здравому смыслу, да и не все добродетельные люди научили своих детей добродетели), то Протагору приходится свой тезис о возможности научиться добродетели доказывать более обстоятельно и на этот раз при помощи мифа (319a—320b).

2. Протагор рассказывает миф о том, как боги создали людей из земных стихий: Эпиметей наделил их разнородными способностями, Прометей похитил огонь у Гефеста и мудрость у Афины, чтобы даровать людям способность к техническому развитию, и, наконец, Зевс наделил людей чувством совести для разумного общежития, и в частности для общественно-политической жизни. Так Протагор объясняет ненужность для афинян специально обучаться политическим добродетелям (320d—323a).

3. Врожденность добродетели Протагор доказывает также тем, что добродетель постоянно признают все люди, так что объявляющий себя, например, несправедливым принимается за сумасшедшего (323b—c). И если существуют наказания за преступления, то это как раз и указывает на то, что добродетели врождены, но, кроме того, их еще нужно воспитывать и им нужно обучать; если бы это было не так, то не за что было бы наказывать и бесполезно было бы обучать добродетели (323c—324d). А если у хороших родителей вырастают плохие дети, то это тоже доказательство того, что способности врождены, но в разной мере и их нужно воспитывать, хотя опять-таки умело. Гражданские добродетели связаны с чем-то единым и необходимым, без обучения чему не может существовать общество и никакие родители не могут без этого воспитывать своих детей (324d—328d).

III. Смысловая структура добродетели (328d—334d)

1. После краткого эпизода с ироническим восхвалением речи Протагора и самого Протагора Сократом (328d—329c) ставится вопрос о единстве добродетели и множестве ее проявлений, причем собеседники согласны в том, что единство это существует и что оно аналогично частям лица, различным по своему виду и функциям, а не частям золота, различным лишь по своей величине (329d—330c).

2. Рассматривая добродетели в отдельности, собеседники устанавливают, что каждая из них есть именно она сама (*A* есть *A*) и не какая-либо другая (*A* не есть *не-A*), как это видно на примере справедливости, благочестия и т. д. (330d—331b). Но хотя справедливость и не есть благочестие, нельзя, однако, сказать, что она есть нечестивость; это значит, что добродетели в чем-то подобны друг другу, а если они подобны, должно существовать то, в чем именно они подобны, т. е. должно существовать не только их различие или подобие, но и их тождество (331b—332a).

3. Для определения того, в чем именно заключается тождество всех добродетелей, еще раз подчеркивается их глубочайшее различие, которое состоит не только в том, что они друг другу противоречат, но также и в том, что они друг другу противоположны (332b—333d). С этой точки зрения все *не-A* должны представлять собой нечто единое, подобно тому как раньше допускалось, что все добродетели имеют между собой нечто общее (333b). Очевидно, Платон хочет сказать,

что и все противоречия, и все противоположности в области добродетелей должны совпадать в единой добродетели, которая была бы для них основанием. Это различие добродетелей усугубляется бесконечным разнообразием хаотической стихии жизни (333d—334d); и мы можем заключить из этого, что следует формулировать такое единство, которое охватывало бы собой всю бесконечность неустойчивых, противоречивых и относительных ее проявлений.

4. Прежде чем продолжить беседу о единстве добродетелей, собеседники — Сократ и Протагор, а потом и другие — весьма длинно бранятся и спорят о том, какие способы беседы допустимы, следует ли вести ее в виде кратких вопросов и ответов или в виде длинных речей (334d—338e).

IV. Принцип смысловой структуры добродетели (338e—360e)

1. Этот принцип, к утверждению которого собеседники пришли до перебранки, есть прежде всего некоторого рода *сущность;* для установления ее Платон вкладывает в уста собеседников подробное толкование одной песни Симонида. а) Сравнивая два суждения Симонида — о том, что стать хорошим трудно, и о том, что неверно, будто быть хорошим трудно, Протагор находит здесь противоречие (338e—339e). Но с участием Продика вопрос решается в том смысле, что здесь нет никакого противоречия, поскольку в одном суждении говорилось «стать хорошим», а в другом «быть хорошим» (339e—340e), и дело здесь исключительно в противопоставлении понятий «быть» и «стать», т. е. бытия и становления (341a—e). б) Окончательно этот вопрос решается в довольно пространной речи Сократа, который сначала усматривает в обсуждаемых изречениях Симонида прославленное спартанско-критское немногословие (342a—343c), а затем уточняет слова Симонида (343c—344b), чтобы тем ярче противопоставить бытие и становление (344b—e). Итак, принцип структуры добродетели есть бытие, твердая и устойчивая сущность, а не смутное и текучее становление. Но это, так сказать, формальный принцип структуры. Что же представляет он собою по своему содержанию?

2. Этот принцип есть *знание,* потому что а) добродетель есть умение хорошо поступать, а хорошо умеет поступать лишь тот, кто знает, как поступать; это видно хотя бы на примере всех ремесел (345a—b). б) Таким пониманием добродетели обеспечивается и то, что хороший может стать дурным, а дурной — хорошим, ибо если нет знания и умения, то и говорить не о чем (345b—c). в) Этим же объясняется и то (тут опять все время идут ссылки на Симонида), что постоянно имеет место скорее среднее состояние между хорошим и плохим и что добровольно никто не захотел бы стать плохим, таким становятся разве только по необходимости (345c—347a). За этим следует г) новая интермедия и новая перебранка между собеседниками (347b—349a).

3. Знание есть прекрасное, и ему свойственно управлять человеком (352c); мудрость, которая относится к сфере добродетели, есть сила, организующая человека (349b). Вернувшись к определению единства добродетелей и подтвердив прежнюю аналогию с частями лица, собеседники сначала переходят к обсуждению весьма частного с первого взгляда вопроса о мужестве, которое Протагор изымает из общего единства добродетелей на том основании, что мужественным может быть и человек недобродетельный. Сократ опровергает эту мысль Протагора: мужество, по Протагору, есть смелость, а смелый знает, на что он осмеливается; следовательно, мужество есть знание (349b—350c). Не помогает и оговорка Протагора, что не все смелые мужественны (350c—351b). Однако вывод о тождестве мужества со знанием дается в диалоге не на основе рассуждения о смелости, но на основе рассуждения о благе.

4. Принцип структуры добродетели есть не просто знание и разум, но способность разума выбирать благо, необходимое для жизни. а) Благо есть удовольствие, но не просто само по себе, а за вычетом его дурных последствий; и страдание есть зло не само по себе, но опять-таки в связи с той или другой оценкой его последствий; например, лечение может быть весьма болезненным, но оно не есть зло, поскольку ведет к выздоровлению (351b—354e). б) Из этого вытекает, что человек совершает зло не ради возможных удовольствий, но из-за незнания того, что такое подлинное благо и удовольствие (355a—e). в) А это в свою очередь заставляет признать, что подлинное благо возникает в результате измерительной (μετρητική) способности человеческого разума выбирать те или другие удовольствия и страдания, имея в виду их жизненную величину и значимость (356a—357b). г) Вывод: «. . . нет ничего сильнее знания, оно всегда и во всем пересиливает и удовольствия и все прочее» (357c).

5. После всех этих прений собеседники возвращаются к вопросу о мужестве, которое Протагор выделяет из системы добродетелей и которое теперь, особенно при сопоставлении с робостью, оказывается не чем иным, как пониманием страшного и нестрашного (358d—360d). Вместе с тем только теперь выясняется, что вопрос о мужестве вовсе не имеет в диалоге самостоятельного значения, но рассматривается как пример для доказательства того, что всякая добродетель есть результат измерительных функций разума, знания или понимания (360d—e).

6. Окончательный вывод всего рассуждения: Сократ доказывал невозможность научения добродетели, а теперь сам пришел к выводу, что она есть знание, т. е. нечто доступное изучению; а Протагор, доказывавший, что добродетели возможно научить, пришел к выводу о невозможности такого научения, поскольку он отбросил в добродетели как раз то, что относится к изучению, т. е. знание (361b—c). Следует небольшое заключение (361c—362a).

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Весь этот анализ «Протагора» преследует прежде всего цель внести ясность в диалог. Но это требует больших усилий и от комментатора, и от читателей диалога.

1) «Протагор» удивляет обилием тем, плохо согласованных между собою, постоянным перебеганием от одного предмета к другому и многословием, мешающим сформулировать основную логическую линию диалога и его структурно-организующие моменты. Формально диалог посвящен вопросу о том, что такое добродетель и можно ли ей научиться. По существу, однако, он содержит такую массу разнородных проблем, что приходится либо признать его бессвязным произведением, либо считать основным в его содержании все-таки проблему добродетели. Не считая возможным приписывать Платону полную бессвязность, мы выбрали вторую альтернативу. Да и сам Платон после бесчисленных уклонений в разные стороны в конце диалога (360d—e) все же возвращается к основной проблеме добродетели и делает в этой связи кое-какие, хотя и не вполне ясные, выводы.

2) Если решиться на то, чтобы видеть полное единство «Протагора» в постановке проблемы добродетели, то с философской точки зрения прежде всего нужно оставить в стороне разного рода беллетристические рассуждения, которые, может быть, и интересны для истории драматургии или для истории диалога, но здесь просто мешают сосредоточиться на одной проблеме. Для этой проблемы не нужны ни длинные вступления (309a—317e), ни перебранка собеседников (334d—338c, 347b—349a), ни кропотливое исследование песни Симонида (338e—347a), которое сводится к установлению разницы двух философских категорий — бытия и становления, ни многословные речи как Протагора (322d—328d), так и Сократа (342a—347a), ни миф об Эпиметее и Прометее (320d—323a), вносящий в изложение скорее путаницу, чем ясность. Затратив огромное время на разъяснение песни Симонида, сами же собеседники приходят к выводу о невозможности использовать поэтов для решения философских проблем (347c—348a). Сократ в диалоге ссорится с Протагором, выступая в защиту кратких вопросов и ответов и против длинных речей, а сам произносит еще более длинные речи, чем Протагор, причем довольно комически хвалит немногословие спартанцев в чрезвычайно многословной, растянутой и для всей беседы совершенно ненужной речи (342b—343b). Правда, при этом Платон талантливо рисует тончайшую изворотливость и Протагора, и Сократа, равно как и всю извилистость их мышления, но основной теме диалога это безусловно мешает. Для историка античной литературы «Протагор» — замечательный художественный материал. Но историку философии приходится оставлять в стороне беллетристику для того, чтобы добиться ясности в постановке и решении основной проблемы.

Произведя все соответствующие купюры, мы начинаем замечать,

что Платон довольно отчетливо говорит сначала о происхождении добродетели (318a—328d), а потом хочет вскрыть смысловую структуру этого понятия (328d—360e).

3) В разделе, относящемся к проблеме происхождения добродетели, для правильного понимания мифа об Эпиметее и Прометее следует отвергнуть мнение комментаторов, что Протагор здесь сам себе противоречит, думая, что добродетели нужно учиться, и в то же время утверждая ее врожденность. Нам кажется, что здесь нет никакого противоречия. Мы полагаем, будет правильнее заострить мысль Протагора на том, что добродетель доступна изучению именно в силу ее врожденности. Протагор, по нашему мнению, хочет сказать, что если бы совесть и правда не были врождены человеку, то их нельзя было бы и воспитывать в нем. Этот наш вывод делает ясным положение протагоровского мифа в диалоге, иначе он был бы ничем не оправданной вставкой.

4) Что касается проблемы смысловой структуры добродетели, то после исключения указанных выше бесчисленных отклонений мы находим в диалоге большую разницу между разделом 328d—334d и разделом 338e—360c. Поскольку первый из них трактует о различии, сходстве и в конце концов о тождестве и единстве всех добродетелей, т. е. о добродетели как о некоего рода *единораздельной цельности,* мы усматриваем в этом разделе то, что в современной науке обычно носит название структуры. Ведь структура каждого предмета — это и есть его единораздельная цельность. Буржуазные толкователи XIX и первой четверти XX в., находившиеся под влиянием абстрактной метафизики, не употребляли термина «структура», чем и лишали себя возможности дать ясный анализ данного раздела. А ведь через весь этот раздел проходит замечательная аналогия добродетели с человеческим лицом и его отдельными частями: глаз вполне отличен от уха; но они тождественны в своей отнесенности к лицу; и все лицо, с одной стороны, делится на отдельные части, а с другой — совершенно несводимо ни к отдельным частям, ни к их механической сумме.

Не владея понятием структуры, большинство комментаторов дают весьма путаную концепцию раздела 332b—333d. В этом весьма трудном разделе диалога Платон сначала устанавливает разницу между противоречащими понятиями (*А* и *не-А,* когда этих *не-А* может быть сколько угодно) и противоположными понятиями (когда для одного понятия существует только одно, противоположное ему). С одной стороны, белое и не-белое, с другой — белое и черное. Однако же все *не-А,* тождественные между собою в своей соотнесенности с *А,* взятые как целое, вполне тождественны с тем единым *В,* которое не просто противоречит нашему *А*, но ему противоположно и как противоположность нашему *А* есть для него нечто единственное. Но ведь это значит, что наши *не-А,* отличные от *А,* но тождественные с ним в каком-нибудь отношении, сливаются в одно *В,* которое и различно, и тождественно с нашим *А* решительно во всех отношениях. Дру-

гими словами, Платон здесь очень напористо, но пока еще вслепую нащупывает то, что мы сейчас именуем единством противоположностей. Здесь перед нами наивная лаборатория будущих *диалектических конструкций,* в которой пока еще отсутствуют и необходимые для диалектики основные категории, и уж тем более необходимая для нее терминология. Замечательно только то, что в этом раннем своем произведении, отыскивая структуру предмета, Платон уже натолкнулся, правда еще слепо, на единство противоположностей, без которого немыслима никакая структура.

5) Установив понятие структуры предмета, Платон необходимым образом наталкивается и на сам *принцип* этой структуры (338e—360e). Если в основе всех добродетелей лежит некая общность, проявления которой, как уже показано выше, и представляют собой все отдельные добродетели, то что это за общность? Здесь Платон употребляет свою основную категорию, на которой в дальнейшем будет основываться весь его объективный идеализм и которая в «Протагоре» терминологически проскальзывает едва уловимо, но уже незримо руководит всем указанным у нас сейчас разделом диалога. Категория эта — οὐσία, т. е. *сущность,* «смысл» (349b); а поскольку тут же говорится и о «вещи» (πράγμα), которая подчинена этой сущности, имея каждый раз свои особые значения (δύναμις), то перед нами здесь, собственно говоря, уже исток объективного идеализма Платона, хотя пока еще именно только исток. На эту «сущность» Платон натыкается здесь достаточно слепо и пока еще не превращает ее в какую-то особую идеальную действительность. Поэтому совершенно необходимо понимать все упомянутое рассуждение о единой сущности добродетели как учение о принципе ее структуры. Так мы и сделали.

6) В этом учении о *принципе* многое требует специального комментария. Но мы остановимся только на важнейших моментах.

Во-первых, Платон в «Протагоре» еще гораздо настойчивее, чем в «Гиппии большем», пытается занять не мифологическую, а *философскую* позицию. Основой действительности в «Апологии» и «Критоне» был Аид, а истоком художественного вдохновения в третьем диалоге, «Ионе», — «божественная сила». В «Протагоре» же впервые ставится вполне философский вопрос о том, что́ требуется для того, чтобы установить логически четкое понятие добродетели. Оказывается, что уже само множество добродетелей возможно лишь в силу того, что есть добродетель вообще, подобно тому как для зеленого и красного цвета необходим цвет вообще. Тут уже дело не в Аиде и не в загробных наградах и наказаниях, но в том, как нужно мыслить себе любую категорию человеческого мышления и познания в самом четком и точном виде.

Однако ясно, что перед нами преддверие не только трактовки философии как науки, но и *объективно-идеалистической* трактовки философии, поскольку установленный в диалоге принцип отдельных добродетелей уже мыслится как организующая

и оформляющая сила, хотя сам термин «идея» здесь отсутствует.

Во-вторых, чрезвычайно важна в «Протагоре» не абстрактно-изолированная, но практически действенная трактовка этого принципа как «измерительной» способности выбирать лучшее (356a—357b).

В-третьих, не следует удивляться тому, что Платон в поисках принципа добродетели сводит его в конце концов к знанию (357a—358d). Ведь знание есть и некоторого рода практическая способность и умение, владение методом конструирования. Правда, комментаторы Платона считают обычно, что знание у него понимается как нечто абстрактное, изолированное, далекое от жизни и исключительно головное. Платон действительно везде говорит о чистоте и точности знания в отличие от всего чувственного, смутного и беспорядочно текучего. Но разделение это он производит только для того, чтобы тут же показать, как эмпирически-чувственное организуется и оформляется при помощи точного знания.

Кроме того, для правильной оценки платоновской (да и вообще античной) теории добродетели как знания, теории, согласно которой невозможно добровольно совершить зло, важно иметь в виду, что все подобного рода античные теории — это результат, может быть, и наивной, во вполне серьезной убежденности в *цельном характере человеческой личности,* которая пребывает в гармонии и с самой собой, и со своими идейными принципами, и с обществом. Поэтому комментаторы слишком спешат заклеймить эту сократо-платоновскую теорию как интеллектуалистическую. Не надо забывать, что в основе этого античного интеллектуализма лежит чувство высокой идейности подлинно человеческой жизни, проповедь принципиальности и надежда на неотступность человека от высоких идей и принципов.

В-четвертых, в науке всегда было много шума относительно какого-то гедонизма Платона; основанием для этого послужило то, что в «Протагоре» (351b—354e) Платон трактует благо как удовольствие. В связи с этим В. Соловьев даже отрицал принадлежность «Протагора» Платону и приписывал этот диалог известному проповеднику наслаждения как основы всей человеческой жизни Аристиппу Киренскому (за что получил достойную отповедь от другого знатока античной философии, С. Н. Трубецкого)*. Действительно, удовольствие понимается здесь платоновским Сократом вовсе не узко и вовсе не как основа жизни, а очень широко, просто как субъективная сторона всякой целесообразной человеческой практики. Даже сам термин «удовольствие» для Платона здесь вполне случаен. Платон в «Протагоре» отказывается вопреки Продику различать оттенки «приятное», «милое», «желанное» (358a). Правда, раньше он (337c) отличал радость (τὸ εὐφραίνεσθαι) от наслаждения (τὸ ἥδεσθαι), говоря, что она

* Свое мнение о неподлинности «Протагора» В. Соловьев выразил в предисловии к «Творениям Платона» (т. II. М., 1903, стр. 86—99); рассуждения С. Н. Трубецкого — там же, стр. 374—395.

свойственна «познающему что-нибудь и приобщившемуся к разуму с помощью мысли», в то время как наслаждение относится только к элементарным физическим ощущениям. Если говорить о наслаждении, как таковом, нельзя также забывать развиваемое выше учение о том, что знание пересиливает вообще всякое удовольствие (357b—358d). Кроме того, «все действия, направленные на то, чтобы жить беспечально и приятно, разве не прекрасны? А осуществление прекрасного разве не благо и польза?» (338b). Следовательно, благо, польза, удовольствие, радость, прекрасное, приобщение к мудрости и знанию — все эти понятия в «Протагоре» пока еще очень мало дифференцированы, и Платон употребляет их вперемежку. Как же можно после этого приписывать Платону гедонизм — учение о мимолетных наслаждениях как об основе морали и вдобавок на этом основании отвергать подлинность «Протагора»?

Наконец, в-пятых, чрезвычайно трудно перевести на какой-нибудь современный язык основной для диалога «Протагор» термин ἀρετή. Этот термин чаще всего переводится как «добродетель». Но в сущности это не столько «добродетель», сколько «достоинство», «добротность», «прекрасная организованность», «благородство», «доблесть» и пр. Ни один из этих переводов не передает существа дела, ибо все они весьма односторонни. «Доблесть», например, указывает скорее на бранные подвиги или гражданские заслуги, в то время как в античной философии термин ἀρετή применяется вообще ко всякой человеческой практике (Платон, например, говорит в «Горгии», 479b, о здоровье и ἀρετή — крепости — тела), начиная от физической и кончая чисто духовной; а кроме того, Платон понимает ее как некое внутреннее средоточие духа, которое активно определяет и все отдельные свои проявления вплоть до физически единичного*.

7) Окончательный итог «Протагора» (361b—c) ввиду принятой Платоном довольно небрежной манеры изложения тоже звучит не очень ясно и требует комментария. Неясность эта определяется чересчур формальным подходом Сократа к результатам всей беседы. Сократ говорит, что раньше он отвергал возможность изучения добродетели, а в результате беседы стал, наоборот, ее признавать. Дело вовсе не в этом. Дело в том, что вначале Сократ имел в виду добродетель как нечто идейное и подчеркивал низкопробность чисто технических приемов ее воспитания у софистов. Конечно, такой высокой добродетели нельзя было достигнуть выучкой командовать другими

* Для желающих углубиться в этот предмет можно рекомендовать следующие работы: *H. J. Krämer.* Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg, 1959; *E. Eberlein.* Die Allgemeingültigkeit der Platonischen Arete. Gleichheit und Ungleichheit der Menschen als Problem der Ethik. Erlangen, 1956 (Diss.); *J. R. Workman.* The evolution and meaning of agathos in the philosophy of Platon. Princeton, Ann-Arbor, 1944 (Diss.).

и красиво говорить; и если собеседники пришли в конце концов к выводу, что добродетель есть высшее знание, то естественно, что Сократ признает возможность научить такой добродетели, потому что сам он всегда только и занимался таким воспитанием людей. Далее в диалоге говорится, что Протагор сначала проповедовал научение добродетели, а теперь, когда пришли к выводу, что добродетель есть знание, стал это отвергать. Это тоже слишком формально. Дело вовсе не в том, что Протагор изменил сам себе, а только в том, что он не хочет обучать добродетели как некоей разновидности духовного знания, чего он и раньше не делал. Поэтому, в сущности говоря, ни Сократ не отказался от своего прежнего мнения, ни Протагор, так что подводимый Сократом итог беседы способен только запутать все дело; суть же его в том, что в начале беседы было неясно само понятие добродетели, а в конце ее оно стало ясным.

Только при таком понимании итога беседы, о котором говорит Сократ, и можно уяснить себе основную идею «Протагора» и ее структурное развитие. При сведении же всех итогов беседы к формальной замене возможности изучить добродетель на невозможность ее изучить, и наоборот, весь диалог теряет свою заостренность и читатель не улавливает его основную тенденцию.

Диалог назван по имени Протагора (480/5—410/5 до н. э.) — одного из основателей софистики, по мнению древних, «самого неискреннего, но самого острого из софистов» (см. *Авл Геллий.* Аттические ночи, IV, 10, в изд.: «Gelli Noctes atticae, libri XX», ed. Hosius, v. I. Lipsiae, 1903). Он родился в г. Абдере, во Фракии. О годах его юности и будто бы имевшей место встрече с Демокритом см. рассказ Авла Геллия (V, 3), согласно утверждению последнего сохраненный Эпикуром (см. *Diog. Laert.* IX, 53). О жизни Протагора см. у Диогена Лаэртского (IX, 50—56), а также у Филострата («Жизнеописания софистов», I, 10). Примерно в 40-х годах Протагор прибыл в Афины, где и завоевал славу великого ритора, бравшего за поучение огромные деньги. В старости он был обвинен в вольнодумстве, бежал в Сицилию и погиб во время бури. Книги его были сожжены в Афинах. Подробно о личности Протагора и его учении см. у И. И. Ягодинского («Софист Протагор». Казань, 1906).

Протагор довел диалектику Гераклита до крайностей релятивизма. Ему принадлежат знаменитые слова: «Человек есть мера всех вещей существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют» (см. *Платон.* Теэтет, 151c—152a). Протагор, как истый образец изворотливого софиста, считался мастером «неправое дело выставить правым» или, точнее, «более слабый аргумент выставлять более сильным» (*Авл Геллий,* V, 3, 7). Скудные фрагменты Протагора — у Дильса (т. II, гл. 80). Относительно времени написания

«Протагора» точных сведений нет. Комментаторы большей частью упражняются в определении не столько хронологии диалога, сколько хронологии изображенного в нем спора. Поскольку Протагор мыслится здесь пожилым, а Сократ еще только в зрелом возрасте, возможно, что изображаемая в диалоге беседа происходила в 20-х годах V в., но это совершенно ничего не говорит о времени написания «Протагора». Естественнее всего исходить из более глубокого содержания «Протагора», чем прочих диалогов сократического периода, и из содержащихся в нем отдаленных намеков на зарождение у Платона позиции объективного идеализма. В таком случае, не стремясь к точному определению года появления диалога, можно с полной уверенностью сказать, что он относится к концу 90-х годов IV в. или, может быть, к самому началу 80-х годов.

Данный диалог интересен тем, что здесь в доме богача Каллия, где остановился Протагор, собрались известнейшие афиняне, сыгравшие большую роль в судьбе города, и знаменитые софисты. О соотношении исторической правды и вымысла в диалогах Платона см. у А. Н. Гилярова («Источники о софистах. Платон как исторический свидетель». Киев, 1891).

Действие диалога происходит за год до начала Пелопоннесской войны (432 г. до н. э.). Это второй приезд Протагора в Афины. Сократ еще полон сил, еще живы Перикл и его сыновья (они умерли во время чумы 429 г.). Агафон, Алкивиад и Критий — юноши. Обстановка, изображаемая здесь, чрезвычайно живописна. Важный Протагор, как корифей во главе хора, выступает впереди, за ним на почтительном расстоянии — его поклонники. Продик, укрытый шкурами, покоится на ложе и что-то гудит своим низким голосом. Слушатели — вокруг на скамьях и кроватях. Дом так набит гостями, что даже кладовку пристроили для приезжих, а привратник-евнух, которому надоела толпа софистов, едва впускает в дом Сократа. Диалог этот, собственно, и нельзя назвать диалогом. Это настоящая драматическая сцена, рассказанная Сократом некоему другу, вымышленному Платоном.

[1] *Алкивиад* (ок. 450—403 гг. до н. э.) — афинский государственный деятель и полководец, известный своим политическим авантюризмом. В юности — один из ближайших учеников Сократа, позднее отдалившийся от него. Женился на сестре Каллия. Ксенофонт (Mem. I, 2, 12) писал о нем: «Алкивиад при демократии среди всех отличался невоздержанностью, заносчивостью, склонностью к насилию». О *приятной поре юности* см. у Гомера (Ил. XXIV, 348): «С первым пушком на губах — прелестнейший в юности возраст». Это сказано у Гомера о боге Гермесе. Алкивиад служил моделью как раз для статуй Гермеса (см. *Климент Александрийский.* Протрептик, 53, в изд.: «Clementis Alexandrini opera», rec. G. Dindorfius, v. I. Oxonii, 1869). О красоте Алкивиада см. также у Ксенофонта (Mem. I, 2, 24). — *195.*

[2] *Абдерит,* т. е. Протагор. — *195.*

[3] *Клиний* — отец Алкивиада, погибший в 447 г. Опекуном Алкивиада был Перикл (см. прим. 17). — *195.*

[4] О сочетании мудрости и красоты как даре богов см. у Еврипида («Вакханки», 877). — *196.*

[5] *Благодарность будет обоюдной* (буквально: «двойной» — διπλῆ): поговорка (см. *Геродот,* III, 42). — *196.*

[6] Гиппократ явился *до рассвета.* Ср. прим. 1 к диалогу «Критон». — *196.*

[7] *Эноя* — аттический дом («округ»), часть более крупной административной единицы — филы, у границы с Беотией. — *197.*

[8] *Зевс* — верховное божество греческого Олимпа. — *197.*

[9] Протагор впервые приехал в Афины в 444/3 г. до н. э.). — *197.*

[10] О *Каллии* см. прим. 15 к «Апологии Сократа». — *197.*

[11] *Гиппократ Косский* (400—377 гг. до н. э.), тезка Гиппократа — участника диалога, знаменитый греческий врач из рода Асклепиадов (греческие врачи считали себя потомками Асклепия — бога врачевания). Гиппократ был близок к Демокриту из Абдеры. — *198.*

[12] *Поликлет аргосец* (из Сикиона) и *Фидий афинянин* — знаменитые ваятели, мастера хрисоэлефантинных статуй (золото и слоновая кость). Один прославился храмом Геры в Аргосе, другой — статуей Зевса в Олимпии. — *198.*

[13] Слово «софист» имеет в основе своей корень σοφ-, указывающий на мудрость (ср. «σοφία» — мудрость, «σοφός» — мудрый). Слово это было у древних греков приложимо ко всем видам ремесел и искусств. Ср. у Гомера (Ил. XV, 412) о плотнике, который «знает искусство свое, обученный Палладой-Афиной»: ремесло здесь есть не что иное, как мудрость-Афина. Сюда же относится Ил. XXIII, 315—318, где «разум», «ум» — μῆτις, едва отличимый от σοφία, присущ и лесорубу, и кормчему, и вознице. Поэтому мастером-демиургом (δημιουργός), сведущим в своем ремесле, могут быть (*Гомер.* Од. XVII, 382—385) наряду с плотником врач, гадатель и певец, т. е. люди, чье умение не ограничивается сноровкой с применением физической силы, а требует разума, мудрости и даже вдохновения. Нет ничего удивительного, что слово «софист» имело первоначально такое широкое значение. Между прочим, софистом у Эсхила назван Прометей («Прометей прикованный», 62. Русск. перев. *С. М. Соловьева* и *В. О. Нилендера* в изд.: «Греческая трагедия». М., 1956), правда, скорее в смысле хитреца и ловкача. О софистах см. также прим. 13 к «Апологии Сократа» и прим. 7, 14, 15 к диалогу «Гиппий больший». — *198.*

[14] О воспитании юношества см. прим. 13 к «Критону». — *199.*

[15] . . . о *душе, которую ты ведь ставишь выше, чем тело.* Соотношение души и тела — предмет постоянных рассуждений Сократа. — *200.*

[16] *Гиппий Элидский.* См. прим. 13 к «Апологии Сократа». *Продик Кеосский.* См. там же. — *201.*

[17] *Перикл* (ок. 469—429 гг. до н. э.) — крупнейший афинский государственный деятель, глава демократов, полководец, блестяще образованный философ и ритор; способствовал военному и культурному возвышению Афин. О нем см. у Плутарха в «Сравнительных жизнеописаниях». Мать *Каллия,* разведенная с мужем, вступила в брак с Периклом и родила *Парала* и *Ксантиппа (Плутарх.* Сравнительные жизнеописания, т. I, «Перикл», гл. 24).

Хармид — дядя Платона, брат его матери Периктионы. Ему у Платона посвящен диалог «Хармид».

Филиппид — сын Филомела, из старинного афинского рода.

Антимер мендеец. См. в тексте, 315а. — *202.*

[18] *«Оного мужа узрел я»* — перефразировка стиха из Гомера (Од. XI, 601 сл.): «После того я увидел священную силу Геракла». — *203.*

[19] *Эриксимах* — врач, действующее лицо в диалогах «Пир» и «Федр».

Федр, из дема Миррина, играет роль в тех же диалогах, из которых один назван его именем.

Андрон, сын Андротиона, — друг молодого аристократа Калликла (см. также «Горгий», 487с), участник олигархического переворота 411 г. до н. э. — *203.*

[20] *«Такжде и Тантала, да, и его я тоже увидел»* — перефразировка стиха из Гомера (Од. XI, 528 сл.). — *203.*

[21] *Агафон* (будущий трагический поэт) и *керамеец Павсаний* (не назван по отцу и роду из-за незначительного происхождения; в Керамике жили гончары) действуют в «Пире».

Оба Адиманта: один из них, сын Левколофида, стратег (см. *Xenoph.* Hell. I, 4, 21) — противник демократии, участвовал в битве со спартанцами при Эгоспотамосе (405 г. до н. э.; битва эта решила исход Пелопоннесской войны), попал в плен, но остался в живых, так как, видимо, предал афинские суда спартанцам (см. *Xenoph.* Hell. II, 1, 30—32). — *203.*

[22] *Критий, сын Каллесхра,* — родственник Платона по матери, государственный деятель, участник олигархического переворота, глава так называемых Тридцати тиранов в 404 г. до н. э. Был известен как образованнейший человек, поэт и оратор. Выступает в диалогах Платона «Тимей», «Критий», «Хармид», «Эриксий» (подлинность этого последнего сомнительна). О Критии Ксенофонт (Mem. I, 2, 12) писал: «Критий при олигархии превосходил всех корыстолюбием, склонностью к насилию, кровожадностью». Об отношениях его и Алкивиада с Сократом см. там же (I, 2, 12—18). — *203.*

[23] Утверждение Протагора о древности софистического искусства вполне обоснованно, если под софистикой понимать искусство мудрости. В одном из «Гомеровских гимнов» (III, 511) прямо говорится о том, что Гермес изобрел «искусство мудрости». — *204.*

[24] *Гомер, Гесиод.* См. прим. 52 к «Апологии Сократа».

Симонид Кеосский (VI—V вв. до н. э.): знаменитый греческий элегик и создатель хоровых песен. — *204.*

[25] *Орфей.* См. прим. 11 к «Иону».

Мусей. См. прим. 25 к «Иону». — *204.*

[26] *Икк тарентинец* — атлет и теоретик гимнастики (см. *Платон.* Законы, VIII, 839e—840a).

Геродик — учитель Гиппократа Косского, содержал гимнасий в Афинах. Ввел гимнастику в лечебных целях. Удлинял жизнь больного, вместе с тем его не вылечивая. Платон («Государство», 406a) с негодованием пишет, что Геродик «сперва жестоко мучил самого себя, а потом и многих других». — *204.*

[27] *Агафокл* — ученик пифагорейца *Пифоклида,* учитель Дамона (см. *Платон.* Лахет, 180d); Дамон учил музыке Перикла (см. *Платон.* Алкивиад первый, 118c), так же, как Пифоклид, Платон ссылается на Дамона, как на авторитет («Государство», III, 400b). — *204.*

[28] *... в добрый час молвить.* В оригинале тут стоит «syn theōi» (с богом). — *205.*

[29] *... как поклонники.* Греческие софисты постоянно находились в окружении своих почитателей. — *205.*

[30] *Зевксипп* (Зевксис) *гераклеец* из Ю. Италии — знаменитый художник (V в. до н. э.). О нем упоминает Платон («Горгий», 453c) и Ксенофонт (Mem. I, 4, 3). — *206.*

[31] *Орфагор* — флейтист, учитель фиванского стратега Эпаминонда. — *206.*

[32] *Добродетель,* о которой здесь говорится (греч. ἀρετή), и есть, собственно, тема диалога. Как обстоит дело с добродетелью и что такое добродетель (360e) — вот вокруг чего вертится весь разговор. «Добродетель», конечно, приблизительный перевод, так как термин ἀρετή можно переводить по-разному (о различных переводах этого термина см. выше, стр. 550). «Арете́» в данном месте отождествляется с πολιτικὴ τέχνη, т. е. с искусством управлять государством (см. также 320e, 322e, 323a—b и т. д.). О термине «арете́» см. капитальное исследование Кремера (*H. J. Krämer.* Arete bei Plalon und Aristoteles. Heidelberg, 1959). — *208.*

[33] *Клиния* Алкивиад называет («Алкивиад первый», 118e) бешеным, а сыновей Перикла — глупыми.

Арифрон — брат Перикла. — *208.*

[34] В основе мифа, рассказываемого ниже Протагором, лежат проблемы этические, социальные и историко-культурные. Здесь миф (μῦθος) противопоставляется «рассуждению» или «доказательству» (λόγος — см. 320c, 324d, 328c). Вместе с тем его сказочно-поучительный характер — это как бы внешний покров, в который облечен логос. О мифах Платона см.: *E. Forster.* Die Platonischen Mythen. Rastatt, 1873; *W. Willi.* Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie. Leipzig, 1925; *K. Reinhardt.* Platons Mythen. Bonn, 1927. — *208.*

[34a] *Земля* — богиня Гея, по греческим мифам, рождает из своих недр и богов, и людей, и все живые существа (см. *Гесиод.* Теогония, ст. 127 слл.). Недаром Прометей (см. *Эсхил.* Прометей прикованный, ст. 90. Русск. перев. *С. М. Соловьева* и *В. О. Нилендера* в изд.: «Греческая трагедия». М., 1956) называет ее «Всеобщая Мать», а Еврипид (фр. 839, Nauck-Sn., 1964) говорил, что она «рождает... смертных, растения и племена животных, откуда по справедливости и называется матерью всех» (хотя здесь же: «Зевсов эфир — породитель людей и богов»).

... *из смеси земли и огня.* О двух видах элементов — огне и «плотной, тяжелой» ночи (видимо, речь идет здесь о земле) — гласит фрагмент Парменида (B, 8, 53—58 Diels). Платон в «Тимее» (31b) тоже пишет: «Начав созидать тело Вселенной, бог творил его из огня и земли» (в определенной пропорции).

В данном мифе боги творят все живое, и в том числе людей. Но у Овидия («Метаморфозы», I, 81. Русск. перев. *С. Шервинского: Овидий.* Метаморфозы. М., Academia, 1937) сохранилось предание о том, что людей вылепил из земли и воды Прометей. Защитником рода человеческого Прометей предстает еще у Гесиода («Труды и дни», ст. 42—52. Русск. перев. В. Вересаева: см. *В. Вересаев.* Полн. собр. соч., т. X. Эллинские поэты. М., 1929) и Эсхила («Прометей прикованный», ст. 439—506), где прямо говорится: «Все искусство у людей от Прометея» (ст. 506). Своеобразная история развития культуры человека рисуется Софоклом в «Антигоне» (ст. 332— 375), где нет никакого упоминания о Прометее. К тому же начала государственности и порядка, а также нравственные качества человека связаны, по представлениям древних греков, не с дарами Прометея, а с деятельностью Зевса (см. *Гесиод.* Теогония, ст. 96; «Труды и дни», ст. 256—264), почему Зевс у Аристофана и носит имена «Отца» («Ахарняне», ст. 223. Русск. перев. *А. Пиотровского: Аристофан.* Комедии, т. I—II. М.; Л., Academia, 1934), «Отчего» («Облака», ст. 1468), «Дружественного» («Ахарняне», 730), «Общеродового» (фр. 245, см. изд.: «Comicorum atticorum fragmenta», ed. Th. Kock, v. I—III. Lipsiae, 1880—1888), «Покровителя народного собрания» («Всадники», ст. 410), «Царя» («Лягушки», ст. 1278), «Эллинского» («Всадники», ст. 1253), а также «Спасителя», «Помощника», «Освободителя», «Советника», «Устроителя», «Благодетеля», «Дружеского». По Платону оказывается, что людям недостаточно технического прогресса, идущего от Прометея. Они должны обладать культурой социального общения и следовать нормам этики, которые подсказываются их совестью, вложенной в них по повелению Зевса Гермесом.

Прометей и Эпиметей (миф.) — братья, дети титана Иапета, брата Кроноса, т. е. двоюродные братья Зевса. Имена Прометей и Эпиметей выражают их сущность. Прометей — «предвидящий» (индоевроп. корень mē-dh = men-dh — «размышлять»), Эпиметей — «тот, кто после думает», т. е., как говорят, «крепкий задним умом». Проме-

тей близок по своим «просветительским функциям» к Гефесту — богу кузнечного дела и Афине — богине мудрости, у которых он и крадет «искру огня» (см. *Гесиод.* Труды и дни, ст. 50 сл.; *Эсхил.* Прикованный Прометей, ст. 107—111). — *209.*

[35] ... *премудрое умение Гефеста и Афины.* Об общности Афины и Гефеста см. у Платона («Критий», 109с). Общее святилище их было в храме Гефестионе (Павсаний, I, 14, 6). Была даже Афина Гефестия (см. в изд. «Corpus inscriptionum atticarum», II, 114). В честь Афины, Гермеса и Прометея устраивалось факельное шествие или даже бег с факелами на праздниках Панафинеи, Гефестии и Прометейи. — *210.*

[35a] Стражи *Зевса* (миф.) — Власть и Сила. Именно они приводят Прометея в Скифию, где его за похищение огня Гефест по приказу Зевса приковывает к скале (см. *Эсхил.* Прометей прикованный, ст. 1—17). — *210.*

[36] *Гермес* (миф.) — сын Зевса, вестник богов, славился изобретательностью ума. — *210.*

[37] Характерно, что для Протагора хорошее и дурное, о котором здесь идет речь, происходит от природы и случая, т. е. этим подчеркивается релятивизм и произвольность допущений софистов. — *212.*

[37a] ... *в соответствии с этим единым.* Единое (τὸ ἕν) в данном случае объединяет различные виды человеческой добродетели. О категории *единого* (или *единого целого*) см. прим. 8 к диалогу «Ион». — *213.*

[38] О благотворном воздействии музыки с ее ритмом и гармонией на физическое и духовное здоровье человеке учили еще древние пифагорейцы (см. *Ямвлих.* О пифагорейской жизни, гл. 15, 25, в изд.: «Jamblichi do vita pithagorka liber», rec. A. Nauck. Petropoli, 1884). См. также у самого Платона («Государство», III, 403с): «Мусическое искусство завершается любовью к прекрасному». Страбон («География», I, 2, 3. Русск. перев. *Г. А. Стратановского.* М., 1964) пишет: «... музыканты утверждают, что эти занятия [игра и пение] имеют воспитательное значение и способствуют нравственному усовершенствованию». О роли музыки в жизни античного человека см. в изд.: «Античная музыкальная эстетика». Вступит. очерк и собр. текстов А. Ф. Лосева. М., 1960. — *214.*

[39] ... *Ферекрат вывел на Ленеях.* Ферекрат в комедии «Дикари» высмеял афинян, убегающих, согласно сюжету его комедии, от испорченных сограждан и столкнувшихся с подлинными дикарями. Комедия была поставлена на празднество Леней (месяц Гамелион — январь) в 421 г. до н. э. — *216.*

[40] *Еврибат* — предатель, продавшийся персидскому царю Киру и погубивший воевавшего с ним царя Креза.

Фринонд — мошенник. Имена этих двух лиц стали нарицательными. — *216.*

[41] Во время *долгого пробега* надо было 12 раз объехать стадион в Олимпии. — *218.*

[42] Сходство противоположностей, о которых здесь и выше говорит Протагор, напоминает учение Гераклита об относительности противоположностей. См. фр. 126 Diels: «Холодное становится теплым, теплое холодным, влажное сухим, сухое влажным», а также фр. 88: «В нас всегда одно и то же: жизнь и смерть, бдение и сон, юность и старость. Ибо это, изменившись, есть то и, обратно, то, изменившись, есть это», и, наконец, фр. 102: «У бога все прекрасно, хорошо и справедливо. Люди же считают одно справедливым, другое — несправедливым».

Однако, зайдя слишком далеко в своем релятивизме («Протагор», 331e—334c), Протагор подменяет диалектику единства противоположностей тождеством антиномий; поэтому в дальнейшем оказывается, что у него рассудительность и безрассудство, благо и зло — одно и то же. — *226.*

[43] *Крисон* — сицилийский бегун, который трижды побеждал на Олимпийских играх — в 448, 444, 440 гг. до н. э. Платон в «Законах» (VIII, 840a) восхваляет его и других атлетов, хотя «воспитание их души было гораздо хуже, чем у наших [идеальных] граждан, а тело их гораздо более было преисполнено жизненных сил». — *228.*

[44] В речи Продика чувствуется гордость мастерством в исследовании синонимов. Особенно популярны были под его влиянием рассуждения о различии «блага», «счастья», «радости», «наслаждения»; ср., например, Геродот, I, 32 (беседа Солона и Креза о счастье и благе). — *229.*

[45] В речи Гиппия — излюбленная тема софистических бесед— противопоставление природы и закона (νόμος и φύσις). См. прим. 14 к диалогу «Гиппий больший». Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе» (Mem. IV, 4: разговор с Гиппием о справедливости) приводит целый ряд высказываний Гиппия о законах. Гиппий говорил: «А разве можно, Сократ, придавать серьезное значение законам и повиновению им, когда сами творцы их часто отменяют их и переделывают?». Об истории этих понятий детально у Ф. Хейниманна (*F. Heinimann.* Nomos und physis. Basel, 1945): о софистической антитезе природы и закона — стр. 110—162, спец. о Протагоре — стр. 110—125. — *230.*

[46] Стихи Симонида Кеосского, приводимые здесь и ниже, относятся, по Бергку (фр. 5, см. в изд.: «Poetae lyrici graeci, ed. Th. Bergk, ps. III. Lipsiae, 1877), к эпиникию Симонида, а по Дилю (фр. 4, см. в изд.: «Anthologia lyrica graeca». E. Diehl, vol. II. Lipsiae, 1925) — к его сколию, т. е. застольной песне. У филологов XVIII—XIX вв. были попытки (Гейне, Шлейермахер) реконструировать эту песнь Симонида (подробно об этом см.: *U. v. Wilamowitz-Moellendorff.* Sappho und Simonides. Berlin, 1913, стр. 159). Мы приводим здесь текст этого стихотворения Симонида в той последовательности, как оно цитируется Сократом у Платона в этом диалоге (339b—346c):

Трудно стать человеком поистине добрым [ἀγαθός],
Руки, и ноги, и ум чтобы стройными были,

Весь же он не имел никакого изъяна...
Вовсе неладным сдается мне слово Питтака,
Хоть его рек и мудрец: добрым [ἐσθλός] быть нелегко...
Богу лишь одному дан этот дар...
Нет возможности зла избежать человеку
В тяжкой беде, злобной, необоримой...
Добрый поступок свершая, всякий будет хорошим,
Зло свершая, будет дурным...
Жизнь, что судьба мне дала, потому я не трачу впустую
Ради надежды тщетной найти средь людей совершенство:
Сколько б ни было нас, плодами сытых земными,
Нет человека такого; а если б нашел я — сказал бы...
Всех и хвалю и люблю я также охотно,
Злого кто не свершил. А с судьбой не воюют и боги...
Мне довольно того, чтобы не был дурным он [человек],
Вовсе негодным, но знал бы правду и пользу
Города, здравый ум бы имел — такого не осужу я,
Я не любитель корить: глупцов ведь бесчисленно племя...
Все прекрасно, в чем примеси нету дурного...

Стихотворный перевод этой песни (на русском языке — впервые) выполнен для настоящего издания *С. Я. Шейнман-Топштейн.*

Скопас — сын Креонта, из рода фессалийских правителей, славившегося своим богатством. Симонид Кеосский выступал при его дворе со своими песнями. — *231.*

[47] *Питтак* — один из так называемых семи мудрецов. См. прим. 2 к «Гиппию большему». — *232.*

[48] Цитата из Гомера, Ил. XXI, 307. — *233.*

[49] Слова Сократа о том, что «быть» и «стать» — не одно и то же, свидетельствуют о его философском подходе к языку, так как разница в употреблении «быть» и «стать» в греческом бытовом языке уже исчезала, а в поздней античности стерлась совсем. В дальнейшем (344b — e) Сократ блестяще развил свою мысль об отличии изречений Симонида и Питтака. К его комментарию можно добавить также, что существует некоторая разница между «хорошим» (здесь в переводе стихов — «добрым») человеком Симонида (греч. ἀγαθός) и «хорошим» («благородным», «превосходным») человеком Питтака (греч. ἐσθλός). В фрагменте Симонида ἀγαθός — это тот, кто обладает гармоничным сочетанием здоровья, красоты и ума. Ср. фр. 56 Diehl: «В прекрасной мудрости нет очарования, если кто не имеет достаточно здоровья». — *233.*

[50] Здесь и выше (340d) дана выборка из стихов Гесиода, «Труды и дни», 289—292. — *233.*

[51] Сократ, видимо, слушал Продика, но не систематически. В «Кратиле» (384b) он сам говорит, что слушал его урок не за 50 драхм,

а только за драхму, соответственно чему менялось и содержание урока. Известно, что своих не очень серьезных учеников Сократ отсылал к Продику («Теэтет», 151b). — *234.*

[52] Симонид Кеосский (см. 346d—e) писал иной раз, в зависимости от жанра, на эолийском (лесбосском) диалекте, хотя сам, как и Продик, был ионийцем с о-ва Кеос, вблизи Аттики. Формы эолийского и дорийского диалектов Платон («Кратил», 401c) именует чужеземными. Разница между греческими диалектами была довольно значительна. Люди ученые и образованные старались говорить на аттическом диалекте. — *234.*

[53] Кеосцы славились своей порядочностью. — *235.*

[54] Здесь Сократ, который, как и сам Платон, идеализирует государственное устройство Крита и Спарты (Лакедемона) (этой теме посвящены «Законы» Платона), создает, мы бы сказали, миф о глубоко скрытом интеллекте спартанцев, чтобы противопоставить словесную (и не только словесную) распущенность софистов благородной сдержанности лаконцев. Ср. прим. 13 к диалогу «Гиппий больший». — *235.*

[55] Перечисляются так называемые семь мудрецов (см. также прим. 47). Платон помещает среди них Мисона вместо обычного Периандра. Мисона Дельфийский оракул назвал мудрейшим (см. *Diog. Laërt.* I, 107, со ссылкой на ямбографа Гиппонанта, фр. 61 Diehl).

Солону, афинскому мудрецу и государственному человеку, приписывают изречение: «Ничего сверх меры» (10, 3 Diels), а *Хилону,* спартанцу, — слова: «Познай самого себя» (там же); *Клеобулу* Линдскому, спартанцу, — «Мера — наилучшее» (там же). Изречение «Познай самого себя» стало одним из принципов бесед Сократа. — *236.*

[56] *Лаконское немногословие* вошло в поговорку. Отсюда — «лаконичный», т. е. краткий. — *237.*

[57] *Слово «поистине» переставлено:* греки называли такую перестановку гипербатом (ὑπερβατόν) — переносом, который в позднеантичной риторике стал специальным термином. В трактате «О возвышенном» (22, 1. Русск. перев. *Н. А. Чистяковой:* «О возвышенном». М.; Л., 1966) читаем по поводу этого термина, что люди, «охваченные душевной тревогой, мечутся по сторонам, словно подгоняемые переменным ветром, меняя выражения мысли и даже привычный строй речи». — *237.*

[58] *Но и доблестный муж то дурным, то хорошим бывает* — цитата из неизвестного поэта (см. в изд.: «Poetae lyrici graeci», rec. Th. Bergk, t. III, 3 ed. Lipsiae, 1867, fragmenta adespota, стр. 1355), которого цитирует также Ксенофонт (Mem. I, 2, 20). Еврипид («Гекуба», ст. 592 слл.) пишет: «Дурной человек никем иным не бывает, как только плохим. Благородный — только благородным. Природу свою он не погубил никаким нечестьем. Он всегда хорош». — *238.*

[59] О флейтистках и танцовщицах на пиру см. у Ксенофонта («Пир», II, 1), а также у Платона («Пир», 212d—e): Алкивиад является у Платона в сопровождении флейтистки. — *242.*

[60] Здесь цитируется Гомер (Ил. X, 224 сл.). Это — слова Диомеда перед его уходом вместе с Одиссеем лазутчиками в лагерь троянцев. — *243.*

[61] Разговор здесь возвращается к исходному моменту (329c—d). — *243.*

[62] *Пельтасты* — легковооруженные воины. — *245.*

[63] *... жить приятно — благо, а жить неприятно — зло.* Ср. Платон («Законы», V, 732e—733a): «Дóлжно хвалить прекраснейшую жизнь... и за то, что она может доставить... то, к чему мы стремимся, именно — испытывать больше радости и меньше скорби». — *246.*

[64] По мнению Сократа, большинство людей относятся к знанию, как невольники. Ср. у Аристотеля в «Никомаховой этике (VII, 3, 1145b, 22): «... странно было бы, думал Сократ, чтобы над человеком, обладающим истинным знанием, могло господствовать нечто иное и влечь его в разные стороны, как раба». (Русск. перев. *Э. Радлова:* «Этика Аристотеля». СПб., 1908.). — *247.*

[65] О четном и нечетном как важнейших категориях в «искусстве арифметики» ср. «Горгий» (451b): «Что такое искусство арифметики? ... Искусство о четном и нечетном». Пифагореец Филолай (44, B, 5, Diels) пишет: «Число имеет два особых вида: нечетный и четный, третий же состоит из смешений их обоих — четно-нечетный». — *253.*

[66] *Измерение,* или измерительное знание, — термин, чрезвычайно характерный для рассуждений Платона, близкого к пифагорейцам и построившего на точнейших вычислениях картину всего космоса (см. «Тимей», а также «Государство», X, 614b—621b.) — *253.*

[67] Утверждением, что понимание (здесь — *σοφία*) страшного и нестрашного есть мужество, в противоположность неведению этого, Сократ приходит к разрешению своего тезиса о том, что знание есть мужество (350c). — *259.*

[68] *В угоду красавцу Каллию:* игра слов. По-гречески «красота» — to callos, «красивый» — calos. Этот конец ироничен в духе Сократа: стоило ли являться к Протагору и вести столь сложный разговор только ради красавца Каллия? — *260.*

ГОРГИЙ

ИДЕЯ КАК ПРИНЦИП СТРУКТУРНОСТИ ЖИЗНИ

Диалоги «Горгий» и «Менон» обычно относят к переходному периоду в творчестве Платона, т. е. к периоду между чисто сократическим вопросо-ответным исканием решения проблем и созданием положительного учения об идеях. Вероятно, так оно и есть. Оба диалога, следовательно, надо относить уже к 80-м годам IV в. до н. э. При этом, однако, анализ «Горгия» очень ярко свидетельствует о том, что

диалог этот гораздо ближе к сократическому периоду и скорее может считаться вместе с «Протагором» концом сократического периода и как бы его крайней границей, в то время как в «Меноне» Платон уже явно стоит на позициях объективного идеализма (правда, пока еще в начальном состоянии).

Так же как и «Протагор», «Горгий» представляет большие трудности для анализа, причем трудности эти обусловлены скорее композицией этого диалога, чем его содержанием, потому что «Горгий» по своим размерам весьма обширен, содержит в себе массу всякого рода то более, то менее значительных идей и различных интермедий, мешающих развертыванию основной идеи. «Горгий», кроме того, чрезвычайно многословен, Платон в нем постоянно возвращается к одной и той же теме и уклоняется в разные стороны. Но то, что делает этот диалог действительно переходным в творчестве Платона, — это очень широкая постановка основного вопроса и наличие множества положительных утверждений, почти отсутствующих в прежних диалогах.

Все это создает немало затруднений и для читателя «Горгия», и для его комментатора; и, хотя композиция «Горгия» проще, чем композиция «Протагора», диалог этот все же заставляет очень много думать о его конструктивной схеме и потому понимается в науке поразному. Наш анализ диалога сводится к следующему.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (447a—448e)

На площади встречаются Сократ и его ученик Херефонт, с одной стороны, а с другой — софист Калликл, в доме которого остановились известный софист Горгий Леонтинский и его ученик Пол. Калликл приглашает всех к себе в дом для беседы с Горгием о предмете риторики.

II. Определение софистической риторики, как оно давалось самими софистами (449a—461a)

В беседе, возникшей затем между разными лицами, т. е. между Сократом и Горгием вместе с их учениками, дается ряд определений риторики, начиная с более широкого и кончая более узким.

1. Риторика есть наука о составлении речей: Сократ тут же опровергает это тем, что всякая наука также занимается речами (449a—451c).

2. Риторику нельзя определить исходя из того, что она занимается речами о великих и важных делах, потому что великое и важное, по Сократу, каждый понимает по-своему (451d—452d).

3. Риторика не есть искусство убеждать судей и народ в том, что нравится оратору, ибо, по Сократу, и всякая наука вообще всегда старается убедить в том, чему она учит (452e—454b).

4. Утверждается, что специфика риторического убеждения состоит в том, чтобы внушать судьям и народу, что справедливо и что несправедливо (454b—c). Однако а) Сократ, строго различающий знание, которое всегда истинно, и веру, которая может быть и истинной, и ложной, заставляет Горгия признать, что убеждать риторически — значит вызывать не знание без веры, но веру без знания (454c—455a). б) Горгий не только убежден в этом, но приводит и многие исторические примеры, а также примеры из обыденной жизни, когда простое внушение или совет, даже людей незнающих, имели огромное значение (455b—456c), хотя в) это не значит, что справедливый оратор отвечает за несправедливое употребление риторики его учениками (456d—457c). г) После небольшого отступления (457d—458e) Сократ доказывает, что д) существует противоречие между пониманием риторики как науки о внушении людям чувства справедливости и фактическим злоупотреблением у ораторов этой риторикой для совершения несправедливых и дурных дел (458e—461a).

5. Небольшая интермедия (461b—462a).

III. Критика софистической риторики в том виде, как ее понимает Сократ (462b—482e)

1. Определение, соответствующее этой риторике: риторика есть не искусство, а только сноровка (ἐμπειρία), с помощью которой что-либо представляется привлекательным и доставляется удовольствие людям (462c).

2. Критика Сократа заключается прежде всего в том, что сноровка — это вообще не искусство, что не все привлекательное и доставляющее удовольствие есть прекрасное, что такая сноровка нужна и в поварском деле и все подобного рода сноровки суть разновидности угодничества низменным страстям (462d—463c). А поскольку из искусств к телу относятся медицина и гимнастика, к душе же — законодательство и суд, то угодничество, разделившись на четыре вида, укрывается за каждым из этих подлинных четырех искусств; при этом риторическое угодничество укрывается за судебным делом, и оратор, таким образом, оказывается как бы поваром для души (463d—466a).

3. Ораторы в городах, хотя и обладают силой наподобие тиранов, на самом деле бессильны, поскольку то, что они чинят, часто только кажется им справедливым, а на самом деле это зло, и, таким образом, причинение зла другому оказывается результатом собственного бессилия (466b—468a). Прекраснее самому подвергнуться несправедливости, чем совершить ее по отношению к другому (469a—479e). Это и есть настоящая норма для риторики. Но такая норма никогда не осуществляется (480a—481b).

4. Небольшая интермедия (481c—482e).

IV. Критика софистической риторики, основанной на теории естественного права (483a—506b)

1. Калликл говорит о несовместимости природы, для которой что сильнее, то и лучше, и закона, установленного бессильными людьми для прикрытия своего бессилия псевдоморальными нормами (483a—484c). Далее следует новая интермедия, в которой Калликл в самой беспощадной и грубой форме квалифицирует Сократа как защитника противоестественного бессилия и говорит, что заниматься пустословием и философией в возрасте Сократа смехотворно. Последний иронически защищается (484c—488b).

2. Ответ Сократа: если лучшее есть не что иное, как сильное, то мораль, установленная многими людьми, сильнее, а потому и лучше разнузданного индивидуализма (488b—489c). Это заставляет Калликла отойти от первоначального, грубо физического понимания силы и придать новое значение этому термину («достоинство», «рассудительность»), а поскольку подобная квалификация имела бы мало значения, если относить ее только к отдельным профессиям и ремеслам, то Калликл объявляет, что «сильный», с его точки зрения, значит разумный и достаточно мужественный в государственных делах, чтобы управлять всеми другими (489d—491b).

3. Новое возражение Сократа: а управлять самим собою нужно или не нужно? На это Калликл откровенно и нагло отвечает: совершенно не нужно; а рассудительность и мужество заключаются только в полной свободе наслаждений и во всяческом своеволии (491c—492c). В таком случае, отвечает Сократ, жизнь превращается в дырявый сосуд, т. е. в полную и всегдашнюю ненасытимость, которую Калликл тут же предпочитает отсутствию наслаждений или, как он говорит, «каменной жизни» (492d—494e). Сократ предлагает различать хорошие и дурные наслаждения, но Калликл отвергает это различение (495a—b), после чего Сократ при помощи многочисленных примеров доказывает коренное различие между удовольствием и благом (495c—497a) и то, что не благо следует подчинять удовольствиям, а, наоборот, удовольствия благу (497e—500a).

4. Отсюда делаются выводы как для искусства вообще (музыка, поэзия, театр), так, в частности, и для риторики, которая, очевидно, не может быть просто сноровкой и угодничеством для доставления удовольствий, а должна быть сознательно проводимым искусством насаждения благих чувств (500b—502d). Из этого вытекает, что риторика вместе с прочими искусствами, основываясь на определенном образце (503e) для достижения «высшего блага» (βέλτιστον), должна создавать в душе «строй и порядок» (τάξις καὶ κόσμος, 504a—b), приводя ее из состояния раздробленности в состояние цельности, на котором основывается и то ее совершенство, которое Сократ называет законностью и законом (νόμιμον καὶ νόμος, 504d), а это и приводит к изгнанию из души стремления к дурным

удовольствиям и несправедливости, как из тела — всяких болезней (504b—505b).

V. Выводы общефилософского характера (506c—527e)

1. Последняя мысль предыдущего раздела многословно повторяется на разные лады в целях ее универсального применения к отношениям между людьми в государственной жизни, ко всему космосу и к богам (506c—508a).

2. Особенно много говорится о необходимости воздержания, борьбы с несправедливостью, о порочности своеволия и т. д. в государственной жизни (508b—522e).

3. Все это учение об общественно-личной справедливости подтверждается мифом о загробном суде с его наградами и наказаниями (523a—527c).

4. Сократ призывает беспринципно настроенного Калликла переменить свою жизнь и свои воззрения на постоянную и неизменную практику в духе учения об абсолютной справедливости (527d—e).

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Анализ диалога «Горгий» проведен нами достаточно подробно и требует лишь небольших пояснений.

1) Если «Апология Сократа» и «Критон» были посвящены исключительно проблемам общественно-личной морали, а «Ион» и «Гиппий больший» — проблемам по преимуществу эстетическим, то в «Протагоре» и «Горгии» Платон явно стремится объединить те и другие проблемы, выдвигая такие категории, которые могли бы их превратить в нечто целое.

2) Но если в «Протагоре» такая целостная категория — это добродетель, то в «Горгии» — искусство, которое рассматривается здесь при помощи анализа разных пониманий риторики.

3) Риторика и вообще всякое подлинное искусство, по мысли Платона, есть творческая деятельность, которая воплощает высшую справедливость в человеческом обществе при помощи последовательного приведения всех низших страстей в стройное и упорядоченное состояние (что Платон и называет законом). Эта деятельность не преследует никаких целей чистого и автономного искусства, но лишь реально-жизненные цели. Риторика и искусство есть та сила, которая призвана усовершенствовать человеческую жизнь и создать для нее максимально справедливые формы. В этом и состоит сила искусства (δύναμις καὶ τέχνη, 509e).

4) В связи с этим в «Горгии» резко критикуются софистические взгляды в области риторики и искусства. Искусство выступает тут не просто как сноровка и умение культивировать в людях низшие

инстинкты, но как чистое знание, содержащее в себе единственную цель — преобразование общества. Таким образом, прекрасное здесь не просто «сущность», «идея», «структура» или «измерительное искусство», как это было в предыдущих диалогах, но сама человеческая жизнь, преобразуемая по принципам высшего блага. Красота неодушевленных предметов, одушевленных существ, человеческого тела и души, «порядок», «строй», правила искусства охватывают теперь всю жизнь и управляют ею (506d—e), а Сократ, носитель всех этих благ, оказывается чуть ли не единственным человеком в Афинах, кто применяет искусство государственного управления к жизни (521d).

5) Но даже и в «Горгии» абсолютная действительность все еще мыслится мифологически (523a —527c). Сила искусства мыслится здесь пока еще в чисто человеческом плане. «Сущность», «идея», «смысл», «структура» все еще не превращены в самостоятельную действительность; и потому даже и здесь, строго говоря, все еще отсутствует методически проводимый объективный идеализм как чисто философская система. Можно только сказать, что учение о *душевном геле,* которое представляет собою, правда, лишь один из моментов платоновского учения об идеях, представлено в «Горгии» в виде описания душ-тел, оказывающихся на подземном суде после смерти тела (524e—525a). Как мы потом увидим, в разных диалогах Платона сверхчувственная идея связывается с идеальным телом. Для этого, однако, нужно было осуществить гипостазирование идей, которое мы находим в «Меноне». Между прочим, в «Горгии» видны следы орфико-пифагорейского учения о том, что тело есть могила души (493a), из чего следует, что диалог был написан, по-видимому, после знакомства Платона с учением пифагорейцев во время его первого путешествия в Италию и Сицилию около 389—387 гг. до н. э.

Диалог назван по имени Горгия Леонтинского из Сицилии (ок. 483—375 гг. до н. э., по Виламовицу-Меллендорфу, ок. 500/497—391/388), одного из основателей софистики. К нему, «как к отцу, восходит искусство софистов» (*Филострат.* Жизнь софистов, I, 9). Как сообщает словарь Суды, Горгий был учеником Эмпедокла, а среди своих учеников имел Пола Агригентского (действует в диалоге «Горгий»), Перикла, оратора Исократа. По преданию, он жил более ста лет и до глубокой старости сохранил силы и свежесть чувств. Большую часть жизни прожил на севере Греции, в Фессалии. В 427 г. он стоял во главе посольства, направленного из Леонтин в Афины за помощью против сиракузян. Своей блестящей речью Горгий убедил Афины помочь леонтинцам. Жизнь Горгия была на удивление счастлива. Он был очень богатым человеком, ходил в пурпурных одеждах (см. *Элиан.* Пестрые рассказы, XII, 32). По свидетельству Цицерона («Об ораторе», III, 32, 129), одному лишь Горгию в Дельфах была по-

ставлена настоящая золотая статуя. Горгий заложил основания всей античной риторики, разработав сложную систему тропов и фигур, некоторые из которых получили название «горгиевых». Его беседы и речи отличались пышностью, вычурностью, украшениями, так что впоследствии речи подобного стиля назывались «горгианскими».

Будучи учеником Эмпедокла, Горгий через его посредство усвоил важнейшие принципы элеатов, а именно Парменида — учителя Эмпедокла. Горгий признает парменидовское неизменное бытие, отличное от вечно изменяемого чувственного мира. Однако о бытии этом, по Парменидy, мы ничего не можем знать, так как наше мышление вечно меняется и не относится к сфере неизменного бытия. Поэтому в рассуждении и мысли нет ничего твердого, надежного, познавательного, что и ведет Горгия к своеобразному нигилизму. Риторика же, ничего не зная о предмете речи (по Горгию, она и не может о нем знать), становится искусством словесной игры, остроумной, блестящей и призрачной. Однако риторикой можно пользоваться в чисто практических целях (чему и учили софисты); вот почему Горгий (см. *Платон.* Филеб, 58a) утверждал, что «искусство убеждать людей много выше всех искусств, так как оно делает всех своими рабами по доброй воле, а не по принуждению».

О Горгии см.: *Т. Брентано,* стр. 61—69; *H. Gomperz,* стр. 1—34; *H. Bonitz.* Platonische Studien. 3 Aufl., Berlin, 1886, стр. 1—46. Все материалы о Горгии и фрагменты его сочинений помещены у Дильса (т. II, гл. 82. Русск. перев.: *А. Маковельский.* Софисты, вып. I. Баку, 1940, гл. IV). В этом диалоге Платона Сократ и его ученик Херефонт (см. прим. 18 к «Апологии Сократа»), опоздав на выступление Горгия и, видимо, отклонив приглашение Калликла встретиться с Горгием у него в доме, начинают беседу прямо здесь же, в гимнасии, где только что выступал Горгий. В этой беседе Сократу и Херефонту противостоят Горгий и его ученик Пол Агригентский. Интересна фигура Калликла, молодого аристократа, богача, стремящегося к государственной карьере, умного, проницательного, но жестокого и эгоистичного, так называемого сильного человека. Калликл, возможно, блестящий вымысел Платона. Действие диалога можно датировать только приблизительно (405 г. до н. э.), так как здесь довольно много хронологических несообразностей.

Непосредственная проблема диалога: как жить? А в связи с этим — какова суть и цель риторики?

[1] *. . . я же все и поправлю.* В этих словах Херефонта — намек на героя трагедии Еврипида Телефа, раненного копьем Ахилла и им же исцеленного. — *263.*

[2] Искусство, о котором говорит Херефонт, — медицина, так как брат Горгия Геродик — врач. Медицина считалась искусством (или наукой — τέχνη) в отличие от занятий, основанных на чисто практической сноровке. Так, Сократ (462b—c) вообще не считает

риторику искусством, но лишь сноровкой и опытностью (449d). — *264.*

[3] *Аглаофонт* и его сыновья *Аристофонт* и Полигнот — известные живописцы. Особенно знаменит последний. О нем см. прим. 9 к диалогу «Ион». — *264.*

[4] Слова Пола о многих искусствах, об опыте, который их направляет, и случае, который сопровождает неопытность, видимо, представляют парафразу из сочинения Пола, до нас не дошедшего. Аристотель, в «Метафизике» (I, 1, 981a, 4—5) приводит, со ссылкой на Пола, почти те же слова: «А наука и искусство получаются у людей благодаря опыту. Ибо опыт создал искусство, как говорит Пол — и правильно говорит,— а неопытность — случай» (русск. перев. *А. В. Кубицкого: Аристотель.* Метафизика. М.; Л., Соцэкгиз, 1934). Аристотель продолжает, завершая эту мысль: «Появляется же искусство тогда, когда в результате ряда усмотрений опыта установится один общий взгляд относительно сходных предметов». Вполне возможно, однако, что Аристотель знает об этих словах Пола из платоновского «Горгия», а не из сочинений самого Пола. — *265.*

[5] Имеется в виду гомеровский оборот, когда вместо «я называюсь» говорится «я хвалюсь». Напр., «Одиссея» I, 180: «Имя мне — Мент...» (буквально: «Я хвалюсь, что я Мент...»).— *266.*

[6] Игра в шашки, по Платону (см. «Федр», 274c), изобретена египетским богом Тевтом.

Греки различали рассуждение о числах, т. е. теорию числа (искусство *арифметики*) и *искусство счета* («логистику»). Ср. «Горгий», 451b: «...что такое искусство арифметики? ...это одно из искусств, обнаруживающих свою силу в слове... На что направлена эта сила? ...на познание четных и нечетных чисел...»; «Хармид», 166a: «Счетное знание относится к определению равных и неравных величин, т. е. к определению их связи и взаимной зависимости». — *268.*

[7] Предлагая новый закон и желая оттенить в нем главное, вносивший его обычно как бы отметал второстепенное при помощи формулы *«во всем прочем... и т. д.»,* аналогичной нашему «и тому подобное». — *269.*

[8] *Застольная песнь,* т. е. «сколий». Ту, о которой здесь говорит Сократ, Климент Александрийский («Строматы», IV, p. 573—574 = IV, 23, 1—3 Stählin.) приписывает Симониду Кеосскому (о нем см. прим. 46 к диалогу «Протагор»): «Для человека быть здоровым лучше всего, второе — стать статным и красивым, третье — стать честно богатым» (фр. 7 Diehl). Платон не приводит последнее, четвертое желание, которым заканчивается песня: «Процветать вместе с друзьями». В схолии к данному месту эта застольная песнь приписывается не только Симониду, но также и Эпихарму. На этот же сколий «прекрасного Платона» ссылается Афиней (XV, 694ef; см. в изд.: *Athenaeus.* The deipnosophists, by Ch. B. Gulick. London, 1957), приводя толкование этой песни эллинистическим комиком Анаксандридом (фр. 17, II Kock). — *270.*

[9] *Зевксид.* См. прим. 30 к диалогу «Протагор». — *272.*

[10] Красноречие как искусство убеждения в том, что справедливо и несправедливо, хорошо и дурно, было одним из основных принципов Горгия. Это видно также из мнения ученика Горгия Исократа. В своей третьей речи, посвященной кипрскому владетелю Никоклу, он тоже говорит о риторике, которая установила законы о справедливом и несправедливом, о постыдном и прекрасном (III, 7): «... с ее помощью мы уличаем дурных и восхваляем хороших. Через нее мы воспитываем неразумных и одобряем разумных». Исократ энергично защищает своего учителя, возводя риторику в ранг всемогущего искусства и тем самым критикуя Платона (см. изд.: «Isocratis orationes», ed. Benseler — Blass, v. 1. Lipsiae, 1913). — *273.*

[11] Представление о вере, не основанной на людских мнениях, приобретенных через выучку или знание, было уже у элеатов (28, B, 8; 31, B, 71 Diels). — *273.*

[12] *Афинские стены;* так называемые Длинные стены, которые на протяжении 7 км соединяли Афины и Пирей.

Пристани — в Пирсе: Мунихий, Кантар и Зея. — *275.*

[13] *Фемистокл* — афинский государственный деятель и полководец (VI—V вв. до н. э.). Стоял во главе радикальной партии в греко-персидской войне. Создал афинский морской флот, укрепил город, основал гавань Пирей, разбил персов при Саламине. — *275.*

[14] О *Перикле* см. прим. 17 к диалогу «Протагор». — *275.*

[15] *Борьба:* в оригинале «панкратий» — самый сложный и опасный вид борьбы в Древней Греции. — *276.*

[16] *Палестра* — место для упражнения в борьбе. — *276.*

[17] Ложное суждение, или мнение, для Сократа — тяжкое зло. Сам же Горгий в речи «Похвала Елене» (B, 11, 11 Diels) говорит о страшной силе «ложной речи» и ложного мнения: «... весьма многие о весьма многом доставляют душе мнение, которое является для нее подателем совета. Будучи обманчивым и шатким, мнение доставляет тем, кто им пользуется, обманчивые и шаткие успехи». — *278.*

[18] Мнение о широкой свободе слова в Афинах выражено Платоном и в «Законах» (I, 641e), где с этой точки зрения сравниваются три государства: «... наше государство любословно и многословно, Лакедемон краткословен, на Крите же развивают скорее многомыслие, чем многословие». — *283.*

[18а] В ориг. здесь игра слов: πῶλος по-греч. означает «жеребенок». — *286.*

[19] *Анаксагор* (см. прим. 28 к «Апологии Сократа») — автор сочинения «О природе». В словах Сократа о том, что если дать телу господствовать над самим собой, то все вещи смешивались бы воедино, слышен отзвук учения Анаксагора о гомеомериях и «нусе» — Уме. По свидетельству Аристотеля (59, A, 43 Diels), гомеомериями у Анаксагора назывались мельчайшие материальные частицы. Анаксагор говорил (59, B, 1), что «из единой смеси выделяются бесконечные

по числу гомеомерии, причем все заключается во всем. . . », т. е. здесь мы находим явное соответствие словам Сократа. Смешение элементов может упорядочиться только благодаря Уму, который приводит в движение косную неподвижную материальную смесь, тем самым выделяя и разделяя ее (B, 13). Ум, по Анаксагору, «бесконечен, самодержавен и не смешан ни с одной вещью, но только он один существует сам по себе. . . Он обладает совершенным знанием. . . порядок всего определил Ум» (B, 12). Учение Анаксагора было настолько популярно (см. прим. 28 к «Апологии Сократа»), что Сократ находит возможным походя сослаться на него. — *288.*

[20] *Архелай* — сын македонского царя Пердикки II и рабыни Силихи (см. *Элиан.* Пестрые рассказы. XII, 43). Архелай славился своим деспотизмом, но создал блестящий двор, привлек к себе поэтов, музыкантов, художников — Еврипида, Херила Самосского, Агафона, Тимофея Милетского, Зевксиса. Ко двору Архелая был приглашен и Сократ, но он отклонил это лестное предложение так же, как отклонил приглашение Скопаса Краннонского (Фессалия) и Еврилоха Ларисского. Архелай был убит в 399 г. до н. э. — *296.*

[21] *Великий царь.* См. прим. 51 к «Апологии Сократа».—*296.*

[22] Сократ как бы предсказывает в этих словах о невинно пострадавших свою собственную судьбу. — *297.*

[23] *Никий, сын Никерата,* — известный государственный деятель и полководец. По его имени был назван мир 421 г. до н. э. во время Пелопоннесской войны. Погиб в 413 г. в Сиракузах. Его дар — треножники — стоит в святилище Диониса потому, что он, как очень богатый человек, был не раз хорегом (постановщиком трагедии на празднествах Диониса). Как сообщает Плутарх («Сравнительные жизнеописания», «Никий», 3), еще в его время продолжал стоять поставленный Никием «на священном участке Диониса храм для треножников, которые получали в награду хореги-победители». — *297.*

[24] *Аристократ, сын Скеллия,* — один из вождей олигархов в афинском государственном перевороте 411 г. до н. э. Был казнен в 406 г. после битвы при Аргинузских о-вах (см. прим. 35 к «Апологии Сократа»). Треножник в честь победы его хора на празднестве Таргелий стоял в храме, воздвигнутом еще Писистратом. — *297.*

[25] . . . *сожгут на медленном огне.* Об этой страшной казни человека, помещенного в просмоленный мешок и сжигаемого на огне, пишет Афиней (XII, 524a, со ссылкой на Гераклида Понтийского), рассказывая о событиях в Милете (VI в. до н. э.), когда богатые, взявши власть, предали ужасной казни своих противников — и взрослых, и детей.

Перечень мучительных истязаний см. в «Государстве» Платона. Именно несправедливые, говорится там, полагают, что справедливого надо «сечь, пытать и держать в оковах, что ему выжгут и выколют глаза и что, наконец, испытав все роды мучений, он пригвожден будет ко кресту и узнает, что человеку надобно хотеть не быть, а казаться справедливым» (II, 361e). — *299.*

[26] Здесь Сократ, наверное, имеет в виду свою роль в судебном процессе над стратегами. См. прим. 35 к «Апологии Сократа». — *300.*

[27] *Наша фила* — Антиохида. — *300.*

[28] Мысль Сократа о том, что *хуже творить несправедливость, чем ее терпеть,* не раз повторяется у Платона. Именно на этой идее основано нежелание Сократа бежать из тюрьмы («Критон») или отказ его вызвать снисхождение судей («Апология Сократа»). См. также прим. 38 к «Апологии Сократа».—*301.*

[29] Рассуждениям Сократа о природе *прекрасного* специально посвящен диалог «Гиппий больший». — *301.*

[30] *Несправедливость, невежество, трусость* противопоставляются трем добродетелям — справедливости, мудрости храбрости. Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе» посвящает специальные главы беседам Сократа о хорошем и прекрасном (III, 8), о храбрости и мудрости (III, 9) и о справедливости (IV, 6). — *306.*

[31] У Сократа здесь ироническая игра слов: Калликл «влюблен» в народ (demos) и красавца Демоса, сына богача Пирилампа. В греческом оригинале имя этого красавца, созвучное слову «народ», не упоминается. Та же игра слов и дальше (513a—c). — *313.*

[32] Говоря о своей любви — *философии,* Сократ как бы подчеркивает отличие ее от софистики, которую представляет Калликл. Во второй половине V в. до н. э. софистика и философия уже резко разграничивались, и, хотя у Геродота мудрецы носят название софистов (I, 29), он уже употребляет глагол «философствовать» применительно к Солону (I, 30). Известен такой фрагмент: «Ибо очень много должны знать мужи-философы, по Гераклиту» (22, B, 35 Diels). Дильс, комментируя этот фрагмент, считает, что слово «философ» ионийского происхождения и, возможно, создано впервые Гераклитом. Историю терминов «философия» и «философ» на протяжении тысячи лет, от досократиков до IV в. н. э., дает Маленгрэ (см. *A.-M. Malingrey.* Philosophia. Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque. Paris, 1961). См. также прим. 13 к диалогу «Протагор». — *314.*

[33] О противопоставлении софистами *природы и обычая* (закона) см. прим. 14 к диалогу «Гиппий больший» и прим. 45 к диалогу «Протагор». Закону, установленному людьми и государством, противопоставляется также «неписаный» закон, о котором говорит Антигона в одноименной трагедии Софокла:

Не знала я, что твой приказ всесилен
И что посмеет человек нарушить
Закон богов, не писаный, но прочный.
Ведь не вчера был создан тот закон —
Когда явился он, никто не знает...

(ст. 457—461; русск. перев. *С. Шервинского: Софокл.* Трагедии. М., 1954).

Ср. у Ксенофонта (Mem. IV, 4, 19—20) беседу Сократа и софиста Гиппия: «... о неписаных каких-нибудь законах, Гиппий, ты имеешь сведения? — спросил Сократ. — Да, — отвечал Гиппий, — это те, которые признаются одинаково во всякой стране... — Так кто же, по-твоему, установил эти законы? — спросил Сократ. — Я думаю, — отвечал Гиппий, — боги дали эти законы людям».

О высоком предназначении закона как некой нравственной силы, дарованной Зевсом, см. у орфиков: «Закон сопрестолен Зевсу, как говорит Орфей» («Orphica», rec. E. Abel. Lipsiae, 1885, фр. 126). У орфиков был даже «Гимн Ному» (там же, 64, 1), т. е. Закону. Закон именуется «святым царем бессмертных и смертных», «небесным», «верной скрепой моря и суши», «опорой телесной природы». Он несет «беззаконным злейшую месть», он «блаженный», «всечтимый, несущий обилие». — *315.*

[34] Свободный (будь то мужчина, женщина, старик или мальчик) и раб у софистов имеют каждый свою особую добродетель, причем, по их мнению, нет никакой добродетели в том, чтобы не сопротивляться злу злом, как учил Сократ. В диалоге «Менон» (71e—72a) добродетель, по мнению Менона, состоит в том, чтобы «справляться с государственными делами, благодетельствуя при этом друзьям, а врагам вредя и остерегаясь, чтобы самому от кого не испытать ущерба... Добродетель ребенка — и мальчика, и девочки, — совсем в другом; в другом и добродетель престарелого человека, хоть свободного, хоть раба». — *315.*

[35] В том, что устанавливают законы *слабосильные* — «а их большинство», — чтобы оградить себя от сильных, уверен не только Калликл. Критий, глава Тридцати тиранов, по свидетельству Секста Эмпирика, «принадлежавший к числу безбожников, поскольку он говорил, что бога выдумали древние законодатели... чтобы никто тайно не обижал ближнего, боясь наказания от богов» (88, B, 25 Diels), прямо говорит устами героя своей сатировской драмы Сисифа: «Было время, когда жизнь людей была беспорядочной и подобной жизни животных и когда господствовала грубая сила... Затем... люди установили карающие преступников законы, чтобы справедливость царствовала одинаково над всеми и чтобы насилие было у нее в неволе» (там же, ст. 1—7). — *315.*

[36] *Ксеркс* — персидский царь, известный своей надменностью, деспотизмом и индивидуализмом. Возглавил войну против греков и был разбит ими при Саламине, Платеях и Микале (485—465 гг. до н. э.). Позор поражения Ксеркса изображен в трагедии Эсхила «Персы».

Отец Ксеркса — Дарий воевал со скифами (см. *Геродот,* IV, 118—144), но вынужден был отступить. — *316.*

[37] Речь Калликла свидетельствует о том, какими крайними выводами чревато учение софистов. Калликл — индивидуалист, действующий всегда по произволу и неизменно считающий свои действия спра-

ведливыми. Он требует активности, а не увещания и философских бесед. Калликл как человек сугубо практический проницательно видит будущее Сократа, осужденного (486b) и потерпевшего поражение из-за нежелания активно сопротивляться злу. Интересно сравнить отношение к большинству Сократа, с одной стороны, и Калликла и софистов — с другой: в противоположность Калликлу Сократ считает, что установления большинства — это установления сильных, т. е. законы, которым надо подчиняться. Позиция Сократа в отношении большинства ясно рисуется в диалоге «Критон», а также в различных местах диалога «Горгий» (459a, 488d—e). — *316.*

[38] *Пиндар* — великий греческий лирик, родом из Фив (522—442 гг. до н. э.). Создатель хоровых песен-«эпиникиев» в честь победителей на общегреческих играх. Здесь цитируется фр. 169 (см. в изд.: «Pindari carmina cum fragmonlis», ed. B. Snell, pars altera. Ed. tertia. Lipsiae, 1964), о Геракле и великане Герионе, у которого Геракл увел силой и незаконно, по «природному праву», стадо коров. У Пиндара читаем также в «Немейской оде» (Nem., X, 72; см в изд.: «Pindari carmina. Pars prior. Epinicia». Lipsiae, 1964): «Тяжкий спор — общаться с мощными людьми». Геракл, который в дальнейшем (например, у киников) получает облик страдальца, в классическом представлении олицетворял собою грубую силу. — *316.*

[39] Здесь цитируются строки из трагедии Еврипида «Антиопа» (фр. 183 Nauck-Sn., 1964). Два брата, Зет и Амфион, основатели Фив, защищают один — жизнь практическую, а другой— созерцательную. Амфион, несмотря на свою созерцательность, сумел воздвигнуть город, так как камни под его музыку сами складывались в стены. — *317.*

[40] *... по слову поэта,* т. е. Гомера (см. Ил. IX, 440 сл.). Имеются в виду слова Феникса, воспитателя Ахиллеса, обращенные к нему:

> Юный, не знал ни войны ты, для всех одинаково тяжкой,
> Ни совещаний народных, где славой венчаются люди. — *318.*

[41] Здесь Калликл перефразирует слова Зета к Амфиону («Антиопа», фр. 185); «женственное поведение», в котором Зет упрекает Амфиона, Калликл заменил «ребячеством». — *319.*

[42] *«... приняв в ученье мужа даровитого, его искусство портит»* — «Антиопа», фр. 186. — *319.*

[43] Калликл перефразирует строки из «Антиопы» (фр. 188), где Зет увещевает своего брата Амфиона обратиться к «благозвучию бранных дел», оставив другим «тонкие уловки и софистические ухищрения». Калликл вместо слов «прекрати свои мелодии» говорит «прекрати свои изобличения»; вместо «благозвучия бранных дел» — «благозвучие дел»; он опускает слово «софизмы», оставляя «уловки эти тонкие». Интересно, что именно Калликл опускает «софизмы». Он сам софист и прекрасно понимает, что такое софистические ухищрения, которыми Сократ не пользовался и которые он презирал. — *319.*

[44] Ср. *Феогнид,* 119 сл.:

Золото ль, Кирн, серебро ль фальшиво — беда
небольшая,
Да и сумеет всегда умный подделку узнать.

(см. в изд.: «Anthologia lyrica graeca», ed. E Diehl, fasc. 2. Lipsiae, 1955. Русск. перев. *В. В. Вересаева). — 319.*

[45] О *Тисандре из Афидны* (Аттика, фила Акамантида) нет никаких сведений. Он вряд ли может быть отождествлен с родичем Перикла и послом в Персии 423 г. *Андрон, сын Андротиона,* из дема Гаргетт, был учеником Гиппия (см. «Протагор», 315c), участвовал в перевороте 411 г. до н. э. *Навсикид из Холарга* (Аттика, фила Аянтида), возможно, то же самое лицо, что и у Ксенофонта (Mem. II, 7, 6): богатый мельник, который «не только себя со слугами может прокормить, но сверх того и множество свиней и коров, и столько у него еще остается, что он и в пользу города может часто исполнять разные литургии». — *320.*

[46] Здесь цитируется фр. 638 Еврипида (трагедия «Полиид»). Мотив отождествления жизни и смерти нередок у Еврипида. Ср. фр. 833 (трагедия «Фрикс»): «Кто знает, не зовется ли жизнь смертью, а смерть жизнью?» Здесь возможны отзвуки знаменитых гераклитовских противоположностей, представляющих собой некое диалектическое единство. Гераклит называет рождение смертью (22, B, 21 Diels). Далее читаем: «Когда человек умер (и погас свет его очей), он жив и ночью зажигает себе свет» (22, B, 26). Во фр. 62 Гераклит утверждает: «Бессмертные смертны, смертные бессмертны, жизнь одних есть смерть других; и смерть одних есть жизнь других». Все материальные стихии тоже живут смертью друг друга: «Огонь живет смертью земли; воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, земля — смертью воды» (фр. 76). — *327.*

[46a] Тело, как могила души, — идея орфико-пифагорейская, которую можно найти у пифагорейца Филолая (Ю. Италия). Именно у него Платон покупал через Диона пифагорейские книги (44, A, 1 Diels) и ездил к нему (A, 5) в Италию. Сам же Филолай жил одно время в Фивах, где его слушал ученик Сократа Кебет (44, A, 1a). Платон под «мудрым человеком» понимает, видимо, Филолая, о чем говорит Климент Александрийский, толкуя данное место «Горгия» (44, B, 14). Здесь же Климент ссылается и на другого пифагорейца, Евксифея, и пишет: «Свидетельствуют также древние теологи и прорицатели, что в наказание за некоторые преступления душа соединена с телом и как в могиле погребена в нем». То, что Платон говорит далее о «незримом мире» и «обитателях Аида» (493b), тоже имеет отношение к Филолаю, который утверждал, что «все заключено богом как бы в темнице», показывая тем самым «существование единого и высшего, чем материя» (44, B, 15). Представление о жизни как темнице и о теле как могиле души характерно и для орфиков (1, B, 3) с их дуалистическим отделением чистой, божественной души от

испорченного и смертного тела. Идея эта была чужда ионийцам. Она порождена орфической космогонией, где из тела и крови растерзанного титанами младенца Диониса происходят люди с их исконным дуализмом доброй и злой природы («Орфические фрагменты», 220; см. в изд.: «Orphicorum fragmenta», coll. O. Kern. Berolini, 1922). С марксистских позиций освещает воззрения орфиков и происхождение их дуализма Дж. Томсон («Первые философы», ред. и послесловие А. Ф. Лосева. М., 1959, стр. 217—237). Символическая картина жизни как темницы или пещеры, откуда люди наблюдают только за призраками, тенями истинной жизни, дана у Платона («Государство», VII, 514a—517b). Понимание Аида как «незримого мира» связано также со старинным этимологическим толкованием слова Аид: Ἀΐδης ← ἀ-Fιδης («невидимый»). Отсюда известный миф о шапке-невидимке бога смерти Аида (см. Ил., V, 844 сл.): «Чтоб ее он не видел, дочь Эгиоха-Кронида покрылася шлемом Аида». Однако современная этимология предпочитает связь слова «Аид» с греч. αἰανής (*sai-Fανης) — «ужасный» (ср. лат. saevus — «жестокий»). См. *A. Carnoy.* Dictionnaire étymologique de la mythologie greco-romaine. Louvain, 1957, слово Hadēs.

Автор схолии к этому месту Платона видит в «мудром человеке», считающем тело могилой души, сицилийца или италийца, возможно Эмпедокла. «Он ведь был, — продолжает схолиаст, — пифагореец и родом из Акраганта, города в Сицилии... а вблизи Сицилии — Кротон и Метапонт, города, где учили пифагорейцы, живущие в Италии».

В дошедших до нас фрагментах Эмпедокла, правда, нет такого точно высказывания, но, например, в одном из этих фрагментов он «объемлющее душу тело» называет «закрывающей смертных землей» (31 B 148, 149, 150, Diels), мы бы сказали — могилой, могильным холмом. Эмпедокл был близок к пифагорейцам, «слушал Пифагора» и «обнародовал учение пифагорейцев» (31, A, 1, 54, 55), а самого Пифагора он именует «человеком необычайного знания», который «обладал в самой высокой степени разнообразной мудростью... и созерцал отдельные явления всего существующего даже за десять и за двадцать человеческих поколений». Эмпедокл же был учителем Горгия и, по свидетельству Аристотеля (31, A, 1, 57), «первый изобрел риторику». Вполне возможно, что в этом гераклитовском и орфико-пифагорейском сплаве смерти-жизни есть доля и Эмпедокла. — *327.*

[47] *Птица-ржанка* славится своей ненасытностью, причем еда не идет ей впрок. — *329.*

[48] *Калликл Ахарнянин*— т. е. из дема Ахарны. — *331.*

[49] *... всякие мелочи, пустяки.* Калликла раздражает приверженность Сократа к примерам из повседневной жизни. — *334.*

[50] *... посвящен в Великие таинства прежде Малых.* Великим таинствам, или мистериям в Элевсине (осенью, в месяце Боедромии), предшествовали Малые мистерии в Афинах (весной, в месяце Анфестерии). Сократ иронически замечает, что Калликл прези-

рает постепенность познания, сразу хватаясь за обобщения. — *334.*

[51] *Ведь... и дважды и трижды прекрасно повторить прекрасное.* Это — поговорка, которую схолиаст Платона приписывает Эмпедоклу: «Ведь что нужно, и дважды хорошо поведать» (31, B, 25 Diels). Однако Дильс, комментируя этот фрагмент, считает, что поговорка Платона не заимствована у Эмпедокла и по смыслу не относится к его высказываниям. В «Филебе» Платона встречаем (59e): «Пословица, кажется, хорошо говорит, что хорошее надобно переворачивать словом два-три раза». — *337.*

[52] *...сделать веселое лицо и брать, что дают.* Буквально: «пользоваться настоящим и принять, что ты даешь». Диоген Лаэртский (I, 77) пишет об одном из семи мудрецов, Питтаке: «Когда его спросили, что́ наилучшее, он ответил — пользоваться настоящим». Гесихий упоминает данное место Платона с указанием на происхождение его от пословицы (см. «Hesychii Alexandrini Lexicon», ed. M. Schmidt. Ienae, 1867, p. 1464). — *338.*

[53] *...богом дружбы:* имеется в виду Зевс, покровитель дружеских союзов. В схолии к этому месту стоит: «У афинян был эпонимом Зевс Филиос (т. е. “дружественный”)». О разных эпитетах Зевса см. прим. 34a к диалогу «Протагор». — *339.*

[54] Игра на флейте оценивается Платоном как забава, не требующая работы. В III книге «Государства», где идет разговор о поэзии и музыке в идеальном государстве, а также о месте их в воспитании молодежи, Платон отвергает мастерство флейтистов и музыкантов (III, 399d). Он предпочитает бога Аполлона и изобретенные им лиру и кифару сатиру Марсию с его флейтой (III, 399e).

Об этическом значении музыки см. прим. 38 к диалогу «Протагор». — *341.*

[55] *Кинесий, сын Мелета,* — автор дифирамбов, которого не раз высмеивали комедиографы. Аристофан в «Облаках» (ст. 333 сл.) пишет о «голосистых искусниках в круглых хорах (т. е. дифирамбах. — *А. Т.-Г.)»,* а в комедии «Птицы» (1372—1410 гг.) Кинесий в шутовском виде является к птицам, где над ним издевается один из героев комедии, Писфетер. Отца Кинесия Мелета комедиограф Ферекрат в комедии «Дикари» (фр. I, 6 Kock) назвал «наихудшим кифаредом». — *341.*

[56] Известно, что на театральных зрелищах в Афинах могли присутствовать женщины и дети (последние — в зависимости от сюжета даваемого спектакля), а также рабы. — *342.*

[57] *Фемистокл* (род. ок. 525 г. до н. э.) — афинский полководец и государственный деятель, создатель морского могущества Афин, организатор победы при Саламине в 480 г. до н. э.

Кимон (ок. 504—449 г. до н. э.) — известный государственный деятель и полководец времен греко-персидских войн, укрепивший морской союз греков во главе с Афинами. О нем см. у Плутарха («Сравнительные жизнеописания», т. II, «Кимон», 1963).

Мильтиад (VI—V вв. до н. э.) — знаменитый афинский полководец времен греко-персидской войны, отец Кимона. В 400 г. до н. э. одержал победу над персами при Марафоне.

Перикл. О нем см. прим. 17 к диалогу «Протагор». Умер в 429 г. до н. э. от эпидемии чумы в Афинах. — *343.*

[58] *Образец* — греч. εἶδος. По поводу этого термина см. стр. 532 и прим. 24 к диалогу «Гиппий больший». — *343.*

[59] Здесь имеется в виду ставшее поговоркой выражение Эпихарма, знаменитого сицилийского комедиографа (VI—V вв. до н. э.), близкого по взглядам к пифагорейцам. Философские фрагменты Эпихарма собраны у Дильса (т. I, гл. 23). Данный фрагмент (253) см. в изд.: «Comicorum graecorum fragmenta», ed. G. Kaibel, t. I. Berolini, 1899). — *347.*

[60] Если Калликл, сравнивая себя выше с Зетом, уговаривал Сократа заняться практической деятельностью (484c—486a), то теперь Сократ хочет внушить ему созерцательные мысли Амфиона и расположить Калликла к философии. — *347.*

[61] *Записать благодетелем* — поговорка, означающая удостоить кого-нибудь звания «эвергета» (благодетеля), которым греки награждали лиц, принесших общественную пользу государству (даже иностранцев). — *347.*

[62] Мудрецами, о которых здесь (и ниже — 508a) говорится, схолиаст к Платону считает пифагорейцев, и «особенно Эмпедокла, говорящего, что Дружба объединяет сферос [шаровидный космос], делая его единым». Действительно, у Эмпедокла Дружба, или Любовь (она же Афродита), — важнейший космогонический принцип, противопоставляемый Вражде, или Раздору. «Эмпедокл же к началам причисляет Дружбу, понимая под ней некую соединительную силу» (31, B, 17 Diels). По Эмпедоклу, «Вражда и Любовь без очереди господствуют над людьми, рыбами, зверями и птицами» (B, 20). Точно так же все стихии — «и лучезарное Солнце, и Земля, и небо, и море — дружны всеми своими частями... и, будучи уподоблены Афродитой, одержимы взаимным любовным влечением» (B, 22). Сферос же мыслится «беспредельным, шаровидным, гордым в своей замкнутости» (B, 28), так как в нем все уже соединено Любовью, и он является не чем иным, как именно «царством Любви» (B, 27). Мудрец, назвавший мир «космосом», т. е. «порядком», — это Пифагор. О нем сообщает известный доксограф Аэций: «Пифагор первый назвал окружность целого космосом по заключенному в нем порядку (ταχίς)».

У элеатов тоже есть «мировой порядок», благодаря которому бытие «не может ни разойтись совершенно, ни соединиться» (Парменид, B, 2). О космосе в смысле «мира» говорит Демокрит: «Мудрому человеку вся Земля открыта. Ибо для хорошей души отечество — весь мир» (68, B, 247 = *Маков.,* 509).— *349.*

[63] *Геометрическое равенство,* по словам схолиаста, «это — справедливость». Такое равенство Платон в «Законах» назвал «суждени-

ем Зевса» (см. VI, 757b); там проводится различие между равенством «мер, веса, числа», т. е. чисто арифметическим, и «истинным, наилучшим равенством, ибо оно есть суждение Зевса», т. е. равенством геометрическим. — *349.*

[64] *О дружбе сходных меж собою людей* ср. у Гомера (Од. XVII, 219): «Бог, известно, всегда подобного сводит с подобным». Эта же мысль почти без изменения повторяется у самого Платона в «Пире» (195b). По Аристотелю, «натурфилософы приводят в порядок всю природу, взявши в качестве принципа стремление подобного к подобному» (31, A, 20a Diels). У атомиста Левкиппа при описании образования миров из первобытного вихря тоже проводится принцип стремления подобного к подобному (67, A, 1); у Демокрита (68, A, 99a) «во влажном, как и во всем, подобное стремится к подобному». Тот же Демокрит полагает (68, A, 165 = *Маков.,* 200), что «происходят истечения и подобное несется к подобному... Магнит и железо [поэтому] состоят из подобных атомов». См. также *Платон.* Лисий (214b), Федр (240c), Протагор (337c—d); *Ксенофонт (Псевдо-Ксенофонт).* Афинская полития, III, 10 сл.; *Аристотель.* Риторика (I, 11, 1371b). Приведенные нами тексты свидетельствуют, что эта очень старая и весьма популярная мысль, начиная с Гомера, пронизывает всю натурфилософию, кончая философами-атомистами (позднейших, еще более многочисленных текстов на эту тему мы не приводим). — *352.*

[65] *Эгина* — о-в недалеко от берегов Аттики. — *354.*

[66] *Обол* и *драхма* (см. ниже — 511e) — ср. прим. 29 к «Апологии Сократа».

Понт — т. е. Черное море. — *354.*

[67] Здесь намек на слова Гектора его жене Андромахе (Ил. VI, 488), сказанные им при их последнем прощании: «Ну, а судьбы не избегнет, как думаю я, ни единый». Вообще же неизбежность судьбы — общее место в архаической греческой литературе. Вот почему Сократ иронически называет веру в судьбу «женской мудростью». Женщины считались хранительницами суеверий, как и всех других архаических традиций. Известно, например, что больной смертельно Перикл, которому женщины надели на шею ладанку, показал ее своему другу, желая этим сказать, «что ему очень плохо, раз уж он согласен терпеть и такую нелепость» (см. *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания, т. I, «Перикл», XXXVIII). Мужчина же (герой) у Гомера иной раз даже «гибель судьбе вопреки на себя навлекает безумством» (Од. I, 34—36). — *355.*

[68] Фессалия славилась своими колдуньями, которые будто бы даже заговаривали Луну и сводили ее на Землю. Это их владение магическими силами превратилось в пословицу. У Суды читаем о необычайной силе фессалийских колдуний (к словам ἐπὶ σαυτῷ): «Ты притягиваешь к себе Луну». Есть пословица о наговорах ими зла. Вспомним знаменитую идиллию Феокрита «Колдуньи», где героиня обращается

с заклятием к «царице Селене [Луне]» и к «мрачной Гекате глубин, лишь заслышавши поступь которой, в черной крови меж могил дрожат от страха собаки» (II, 10—13). Недаром Лукий, герой «Золотого осла» Апулея, приехав по делам в Фессалию, испытывает на себе все прелести колдовства хозяйки дома и ее служанки. Апулей прямо говорит о Фессалии как о родине магического искусства (II, 1). О «даре волшебницы из Лариссы», фессалийского города, упоминает и эпиграмма неизвестного автора (см. в изд.: «Anthologia graeca», Bd I. München, 1957, V, 205). — *356.*

[69] Об игре слов здесь и ниже (513c): демос — народ и Демос — сын Пирилампа, см. прим. 31 к диалогу «Горгий». — *356.*

[70] *Учиться гончарному делу с бочонка* [«пифоса»] — пословица, означающая начинать дело не с малого, а с большого. Пифос — глиняный сосуд, иной раз огромной величины, для хранения и перевозки жидкости и зерна. — *358.*

[71] Плутарх пишет о Перикле («Сравнительные жизнеописания», т. I, «Перикл», гл. 9): «По свидетельству многих других авторов, Перикл приучил народ к клерухиям (т. е. раздачам наделов. — *А. Т.-Г.),* получению денег на зрелища, к вознаграждениям; вследствие этой дурной привычки народ из скромного и работящего под влиянием тогдашних политических мероприятий стал расточительным и своевольным». Там же (в гл. 31—38) Плутарх повествует об обвинениях, направленных против Перикла демосом и инспирированных врагами Перикла. Смерть друга Перикла скульптора Фидия, обвиненного в воровстве золота для статуи Афины, процесс над другом Перикла философом Анаксагором и изгнание его, нападки на возлюбленную Перикла Аспасию, чума, разразившаяся в Афинах, и военные неудачи афинян —все это привело к тому, что афиняне «с камешками в руках стали голосовать против Перикла и, получив всю полноту власти, лишили его должности стратега и наложили денежный штраф» (гл. 35). Однако афиняне раскаялись и «народ просил простить ему его несправедливость» (гл. 37). — *359.*

[72] *От молодцов с изуродованными ушами:* кулачная борьба, в которой могло быть повреждено и лицо, была очень распространена у спартанцев (ср. «Протагор», 342b). — *359.*

[73] . . . *справедливые смирны.* Такого изречения буквально у Гомера нет. Однако есть близкие по смыслу места, например: Од. VI, 119—121; VIII, 575 сл. — *360.*

[74] *Кимон* (см. прим. 57) в 461 г., после помощи спартанцам в третьей Мессенской войне, был изгнан путем остракизма (голосования с помощью глиняных черепков) на 10 лет, но в 457 г. был возвращен по совету Перикла (см. *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания, т. II, «Кимон», XVII).

По поводу обычая *подвергать остракизму* выдающихся деятелей Плутарх («Фемистокл», XXII) замечает: «Остракизм был не наказанием, а средством утишить и уменьшить зависть, которая радуется

унижению выдающихся людей и, так сказать, дыша враждой к ним, подвергает их этому бесчестью». — *361.*

[75] Фемистокла в 471 г. (*Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. т. I, «Фемистокл», XXII) подвергли остракизму, «чтобы уничтожить его авторитет и выдающееся положение». — *361.*

[76] *Мильтиад* после неудачного похода против о-ва Парос был осужден якобы за обман афинян. Геродот (VI, 136) сообщает, что отец Перикла Ксантипп требовал смертной казни Мильтиаду, а «народ благоволил к Мильтиаду настолько, что освободил его от смертной казни, но за преступление против государства наложил на него пеню в 50 талантов», причем Мильтиад умер, так и не заплатив денег, которых он не имел, а за него расплатился впоследствии его сын Кимон. — *361.*

[77] Имя *пекаря Теариона* встречается во фрагментах Аристофана (фр. 155, I Kock) и Антифана (фр. 176, II Kock).

Митек из Сиракуз — автор поваренной книги. Афиней (XII, 516c) упоминает его в числе знаменитых кулинаров — Главка Локридского, Дионисия из Сиракуз, Эпайнета, Евтидема и др.

Сарамб — виноторговец, о славе которого упоминает комик Посидипп (фр. 29, III Kock); Афиней, перечисляя этих трех знаменитых мастеров своего дела (III, 112d—e), ссылается на диалог Платона «Горгий». — *363.*

[78] *... во имя бога дружбы.* См. прим. 53. — *364.*

[79] *... если тебе угодно называть мисийца мисийцем* — поговорка, указывающая на то, что надо вещи называть своими именами, как бы плохи они ни были. Рабы из мисийцев (малоазиатское племя) считались самыми плохими. В «Теэтете» Платона (209b) о ничтожном человеке говорится как о «последнем из мисийцев». — *366.*

[80] Сократ здесь как бы видит перед собою будущее, которое осуществится через несколько лет. События в «Горгии» происходят около 405 г. до н. э., а процесс Сократа со всеми обвинениями был в 399 г. В «Горгии», написанном вскоре после смерти Сократа, еще живы воспоминания о трагическом одиночестве невинно осужденного, о полной его беззащитности перед клеветой и несправедливостью. Здесь чувствуется непосредственный отзвук обвинений, вменяемых Сократу как «развратителю юношества». См. прим. 25 к «Апологии Сократа». — *367.*

[81] Мысль Сократа о том, что он один *подлинно занимается искусством государственного управления,* т. е. по существу только истинный философ может быть воспитателем народа и мудро руководить им, пронизывает «Государство» Платона. В идеальном государстве философы специально воспитываются для этого (VI, 498c—504e) и именно они управляют государством, созерцая сущность идей, а не внешнее разнообразие чувственного мира (V, 473c—480a). Платон пишет: «Пока в городах не будут либо философы царствовать, либо нынешние цари и властители искренне и удовлетворительно фило-

софствовать, пока государственная сила и философия не совпадут в одно... дотоле... не жди конца злу». — *367.*

[82] Ниже Сократ рассказывает миф о том, как Зевс учредил суд над мертвыми. У Платона не раз встречаются упоминания и описания судьбы душ в загробном мире. В «Федоне» (107c—114c) рисуется подробный путь души в Аид, а также «истинное небо, истинный свет и истинная земля» иного мира, где все прекрасно, все полно света и сияния. Вместе с тем подробно изображена топография Тартара и подземных рек. Те же, «кто благодаря философии очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища еще более прекрасные» (114c). В «Федре» (245c—249d) есть образ вселенской бессмертной души, ибо «вечно движущееся бессмертно». Каждая отдельная душа подобна «слитой воедино силе упряжки крылатых коней и возничего» (246b). Зевс, воинство богов и демонов на крылатых колесницах мчатся по небу, а за ними жадно стремятся попасть в занебесную высь души смертных, но их тянут вниз все их земные несовершенства. Здесь же, в «Федре» — орфико-пифагорейское учение о переселении душ. В «Государстве» (X, 614a—621b) некий памфилиец Эр рассказывает о странствии своей души по царству мертвых, о суде над умершими и о жребии, который выбирают души, чтобы вновь возродиться на земле. Там же — знаменитое описание небесных сфер с поющими сиренами и мирового веретена между коленями Ананки — богини Необходимости.

Среди источников платоновских описаний загробного мира в первую очередь необходимо указать Гомера (Од. XI): Одиссей в указанном месте спускается в царство мертвых, беседует с тенями, вкусившими свежей крови и обретшими память (ст. 145—234). Кроме беседы с душами Агамемнона, Ахилла и Аякса, которые сохранили все свои земные страсти и горести (ст. 185—564), Одиссей наблюдает, как Минос, сын Зевса, с золотым жезлом правит суд над умершими, а они, «кто сидя, кто стоя», ждут своей очереди (ст. 568—571). Наконец, Одиссей видит наказания преступников Тития, Тантала и Сисифа (ст. 576—600). Два последних момента наиболее интересны, так как здесь чувствуется уже орфическое представление о справедливом воздаянии душе за ее земные проступки. У. Виламовиц-Меллендорф, который еще в XIX в. отметил данное место как орфическую вставку (*U. v. Wilamowitz-Moellendorff.* Homerische Untersuchungen. Berlin, 1884), впоследствии, в 30-х гг. XX в., в своей книге «Вера эллинов» категорически отказался от этой мысли («Der Glaube der Hellenen». 3 Aufl., Basel, 1959, стр. 198). Во всяком случае XI песня «Одиссеи» настолько сложна, что здесь можно наметить в представлениях Гомера о душе шесть разных историко-культурных напластований (см. *А. Ф. Лосев.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, стр. 23—25).

Однако даже если не считать гомеровских преступников и суд над ними орфической вставкой у Гомера, то у Пиндара, этого чистейшего

орфика, можно найти подлинные истоки платоновского представления о загробном мире. В «Олимпийских одах» (II) рисуется стройная концепция (ст. 54—88; см. в изд.: Pindarus, ed. Br. Snell. Lipsiae, 1964) загробной судьбы душ. Преступления, содеянные на земле, наказуются под землею, а достойные люди проводят век свой «бесслезно» и «радуясь» «среди почтенных богов». Те же, кто трижды уже испытал перевоплощение в обоих мирах, совершают путь на Острова блаженных, где сияют золотые цветы, которыми увенчивают себя праведники после суда Радаманта (о нем и Миносе см. прим. 52 к «Апологии Сократа»). Среди этих праведных душ пребывают Пелей (отец Ахилла), герои Кадм и Ахилл. У Пиндара, таким образом, мы находим идею посмертного воздаяния, Острова блаженных, суд Радаманта и круговорот душ. Поэт замечает, что «стрелы в его колчане звучат для разумных», ибо «мудрый рождается знающим многое», а «для всех» нужны толкователи. Тем самым Пиндар как бы обращается к посвященным и отделяет их от тех, кому неведомо тайное учение орфиков.

Как видно из рассказа Сократа в «Горгии», Гомер дает Платону основные моменты мифа: раздел власти между Зевсом, Посейдоном и Плутоном (Ил. XV, 187—193), представление о Тартаре (Ил. VIII, 13—16) и о месте для праведников (Од. IV, 561—569), «Елисейских полях», где нет ни снега, ни бурь, ни дождя, а веет лишь Зефир, наконец, идею загробного суда Миноса и загробного воздания. Правда, Острова блаженных у Гомера не упоминаются, но они есть у Гесиода («Труды и дни», 166—173), так же как и «сумрачный Тартар», в котором залегают «корни земли и горько-соленого моря» («Теогония», 721—728). Но дело даже не только в таких подробностях, что умерших в Азии будет судить Радамант, а умерших в Европе — Эак (первый — сын Зевса и финикиянки Европы, см. Ил. XIV, 321, а второй — сын Зевса, см. Ил. XXI, 189, и нимфы Эгины, см. *Пиндар.* Истмийские оды, VIII, 15а—23 Snell), и даже не в том, что орфическая идея возмездия за преступления встречается у Эсхила («Умоляющие», 230 сл.), а распутье дорог («Горгий», 524а), по которому идут души, есть пифагорейский символ, выраженный греческой буквой ипсилоном (Υ). Дело в том, что в диалогах Платона все эти элементы складываются в одну стройную картину, части которой, разбросанные по диалогам «Горгий», «Федон», «Федр» и «Государство», соответствуют, вместе собранные, орфической концепции Пиндара, целостно преподанной им во «II Олимпийской оде».

Интересна одна деталь, совершенно оригинальная у Платона и нигде не засвидетельствованная до него: раньше людей судили живыми, а теперь их будут судить мертвыми, чтобы земное тело не заслоняло качеств души, дурных и хороших (ср. у Лукиана — II в. н. э. — «Разговоры в царстве мертвых», 10; перевозчик мертвых Харон предписывает покойникам сбросить с себя все проступки и земные привязанности, которые они умудрились протащить с собой и в

Аид в складках богатых одежд). Поэтому Прометею дается приказ, чтобы он лишил людей дара предвидения. Здесь, несомненно, содержится реминисценция из эсхиловского «Прометея прикованного» (ст. 248), где Прометей считает себя великим благодетелем человечества именно из-за того, что он лишил людей дара предвидеть свою судьбу.

Орфическая традиция в эсхатологических мифах Платона становится очевидной, если познакомиться еще и с комментарием Прокла к «Государству» Платона (II, 340, 11, Kroll); Прокл ссылается на связь орфических и платоновских идей (ср. «Orphicorum fragmenta», coll. O. Kern. Berlolini, 1922, фр. 222). «Платон, — пишет Прокл, — заимствовал у Орфея предание о том, что одни [души] у Ахеронта очищаются и получают свою благую участь... на прекрасном лугу близ глубоко текущего Ахеронта, а другие наказываются... в холодном Тартаре». Прокл, далее, считает, что Платон заимствовал у Орфея предания о переселении душ и что «платоновская философия отличается от всех других тем, что он низводит душу в неразумные существа и делает ее лебедем». Здесь Прокл ссылается на «Государство» (X, 620b), где Платон как раз говорит о душе Орфея, избравшей жизнь лебедя (а также душе певца Фамирида, избравшей жизнь соловья), и, наоборот, о лебеде, избравшем душу человека. В «Государстве» (620b) душа Аякса переселяется во льва, а душа Терсита (620c) — в обезьяну.

Орфического происхождения у Платона также «закон Кроноса» («Горгий», 523a) о загробном воздаянии или «установлении (θεσμός)» Адрастеи («Неотвратимой» — эпитет Немесиды, см. «Федр», 248c—249d), о круговороте душ, их переселении, их служении богу или отпадении от него. Сюда можно присоединить платоновскую Ананке — «Необходимость» («Государство», X, 617b—e) с ее тремя дочерьми — Клото́ и Атропой, воспевающих прошлое и будущее, и Лахесидой, дающей душам жребии жизни. К этому же кругу представлений относится богиня Дике («Федр», 249b) — вершительница справедливости в тысячелетнем круговороте жизни души. Еще у Эсхила в «Прометее прикованном» (ст. 936) хор говорит Прометею, что «мудрые поклоняются Адрастее», которая, в интерпретации Гесихия Александрийского, является не чем иным, как Немесидой, т. е. богиней возмездия. В орфических фрагментах (105a—b Kern) мы найдем историю этой мудрости, которая воплощает в себе «законы Зевсовы, Кроносовы, божественные, надкосмические и внутрикосмические». Именно здесь дается ссылка на Платона, сделавшего Адрастею «демиургом и законораспределительницей». От нее исходят установления для богов. В орфическом фр. 152 опять-таки указывается на прямую связь платоновского закона о судьбе душ, который растолковывается не раз в упомянутых выше диалогах Сократа с орфической Адрастеей. Возможно, что орфическое учение о переселении душ и тысячелетних странствиях преступной души было известно Платону и через посредство Эмпедокла, который подробно рисует кары и наказания, испытанные душой. Оказывается, по Эмпедоклу, что душа убийцы или

клятвопреступника «будет бродить тысячи лет вдали от счастливых, принимая последовательно всевозможные образы смертных, меняя скорбные пути жизни» (B, 115, 6—8). Эмпедокл пишет, что «души меняют тело за телом, так как Вражда их изменяет, наказывает и не позволяет пребывать в едином» (там же). Однако эти «ненавистные души соединяет некая благая Любовь из сожаления к плачу их и к беспокойному и тяжкому созиданию неистовствующей Вражды» (там же). О душе, переселившейся в юношу, деву, ветку, птицу и рыбу, см. фр. 117 Эмпедокла. Во фр. 119 — скорбь души, низринутой из «полноты блаженства» на Землю, «дабы блуждать здесь среди людей».

Наконец, платоновскую Дике можно найти у Парменида, учителя Эмпедокла. В своей знаменитой поэме «О природе» Парменид славит «неумолимую Дике», хранящую ключи от ворот, через которые пролегают пути Дня и Ночи. Эта Дике открывает человеку ворота, чтобы он познал «бестрепетное сердце совершенной истины» (28, B, 11—14, 28 сл.). Платоновско-орфические Дике и Ананке («Необходимость») выступают у Парменида также под именем «богини-правительницы» (буквально: «кормчей»), «владеющей Вселенной по жребию» (A, 37).

Учение о бессмертии души характерно и для близкого к Платону пифагорейца Филолая. По его мнению, мир «пребывает бессмертным и непреодолимым в течение бесконечной вечности». Одна часть мира не изменяется никогда и простирается от Мировой души до Луны, другая — изменчивая — от Луны до Земли. Мир находится в вечном движении, он есть «вечная деятельность бога и рожденной твари», причем бог «пребывает неизменно», а сотворенные существа хотя и подвергаются гибели, но «сохраняют свою природу и свои формы и путем рождений вновь восстанавливают ту же самую форму, какую дал им сотворивший их отец и создатель» (44, B, 21). Здесь — хорошо известное Платону учение о бессмертии души и о возрождении ее после гибели тела, а также о «вселенской душе» («Федр», 246c). Интересна также мысль Филолая о том, что «душа облекается в тело через посредство числа и бессмертной бестелесной гармонии», столь характерных для учения пифагорейцев. После своей смерти душа «ведет в мире бестелесную жизнь» (44, B, 22). Платоновская душа в мифе, рассказанном здесь Сократом, тоже после смерти лишена земного тела, почему она и может подвергнуться правильному суду за пределами жизни, так как ее не отягощает ничто чувственное. Вот почему в «Федре» (246c—e) души, утерявшие крылья, т. е. приобщенные к дурному, получают земное тело, а в загробном мире остаются «лишенными созерцания сущего и, удалившись, питаются только представлениями» (248b).

Из всего изложенного очевидно, что мы имеем дело у Платона с орфико-пифагорейской традицией относительно судьбы души после смерти и ее нового рождения на земле. Огромный материал из истории представлений о душе в античности дает *Э. Pode (E. Rohde)* в своей знаменитой книге «Psyche» (10 Aufl., Tübingen, 1925). Синтети-

ческое воплощение в творчестве Вергилия эсхатологических традиций Гомера, орфиков, пифагорейцев и Платона можно найти в капитальном труде Э. Нордена: *P. Vergilius Maro.* Aeneis, Buch VI, erklärt von E. Norden. Leipzig, 1903. См. также прим. 46а. — *369.*

[83] *Зевс* — верховное божество греческого Олимпа. См. также прим. 34 к диалогу «Протагор».

Посейдон — брат Зевса, повелитель морей.

Плутон — тоже брат Зевса, бог подземного царства — Аида (Аидом именуется также и сам Плутон).— *369.*

[84] *Крон* (или Кронос) — отец Зевса, младший из титанов, сын Урана (бога Неба) и Геи (богини Земли). — *369.*

[85] *Острова блаженных* и *Тартар.* См. прим. 82. — *369.*

[86] *Прометей* (миф.) — титан. О нем см. прим. 34 к диалогу «Протагор». — *369.*

[87] *Эак.* См. выше прим. 82 и прим. 52 к «Апологии Сократа». — *370.*

[88] *Тантал* (миф.) — фригийский царь, обманувший богов и предложивший им блюдо, приготовленное из тела собственного сына Пелопа.

Сисиф (миф.). См. прим. 54 к «Апологии Сократа».

Титий (миф.) — великан с о-ва Эвбея, пытавшийся овладеть богиней Латоной. Об их судьбе см. у Гомера (Од. XI, 576—600). См. также прим. 82. — *372.*

[89] *Терсит* — по преданиям, самый уродливый из греков (см. *Гомер.* Ил. II, 212—277), символ злоречья и злонравия. — *372.*

[90] *Аристид, сын Лисимаха,* — греческий государственный деятель и полководец эпохи греко-персидских войн (V в. до н. э.), прославленный своим бескорыстием, справедливостью и скромностью (см. *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания, т. I, «Аристид»). — *372.*

[91] См. *Гомер.* Од. XI, 569. — *372.*

МЕНОН

ОБЪЕКТИВНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ ОБЩЕРОДОВОЙ ИДЕИ КАК ЗАКОНА ДЛЯ ЕДИНИЧНОГО, ИЛИ ПЕРВЫЙ НАБРОСОК ОБЪЕКТИВНОГО ИДЕАЛИЗМА

Если диалог «Горгий» можно рассматривать как границу между сократическим периодом у Платона и периодом переходным, то «Менон» стоит на границе между этим переходным периодом и тем новым периодом, когда Платон уже не удовлетворялся логической четкостью анализируемых им идей и понятий, но начинал трактовать их как особого рода действительность, т. е. уже не просто логически,

а онтологически. Внешняя тематика «Менона» все еще продолжает быть сократической. Тут все еще продолжают толковать о сущности добродетели и ставят вопрос о возможности научиться этой добродетели. Но как покажет сейчас анализ диалога, дело тут уже не просто в добродетели и возможности ей научиться, а в небывалой еще в предыдущих диалогах попытке дать краткий, но уже решительный набросок нового типа философии, а именно объективного идеализма.

Проанализируем этот диалог.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Что такое добродетель и можно ли ей научиться (70a—81a)?

1. Для решения вопроса о том, можно ли научиться добродетели, нужно сначала решить вопрос, что такое сама добродетель (70a—71d).

2. Добродетель не бывает только мужская или женская, возрастная или сословная, связанная с тем или другим положением человека или его профессией и т. д. (71e—72a), но это — некоего рода определенная сущность (οὐσία, 72b) и идея (εἶδος. 72c), которые одинаково свойственны всем добродетелям и с определения которых надо начинать; такая же общая идея (εἶδος, 72e) должна наблюдаться во всем вообще (72b—73c).

3. Добродетель — это не управление людьми, так как иначе она не была бы свойственна ни рабам, ни детям (73d), равно как она и не просто справедливость, так как справедливость — это вид добродетели, а что такое сама добродетель, остается неизвестным (73d—74a).

4. Необходимость выдвинутого ранее условия для определения того, что такое добродетель, иллюстрируется примерами: геометрическая фигура — это не только округлость, поскольку существуют и прямые фигуры; разные цвета возможны лишь потому, что есть цвет вообще; вместо этих частных и несущественных определений гораздо существеннее было бы определить фигуру, например, как то, что следует за цветом или как предел (границу) твердого тела, а цвет, вместе с Эмпедоклом, — как истечение фигур, хотя такого рода определения сами по себе недостаточны (74b—77a).

5. С этой точки зрения неправильно и определение добродетели как желания хорошего и способности его производить, поскольку творящие зло тоже могут считать себя творящими хорошее (77b—78b). А именно добродетель — это не способность производить добро в объективном смысле, поскольку под добром можно понимать приобретение золота, серебра, славы, здоровья и т. д., а все это может быть и несправедливым; если же мы будем говорить о справедливом стремлении к добру, то справедливость опять-таки остается чем-то неизвестным.

Здесь Сократ упрекает своего собеседника Менона в том, что мы сейчас называем логической ошибкой petitio principii: добродетель оказывается разновидностью добродетели, т. е. справедливостью (78c—79e). Следует интермедия; в ней идет речь об оцепенении, которое Сократ вызывает у собеседников своей обычной манерой критиковать традиционные представления (80a—81a).

II. Знание как припоминание виденного в потусторонней жизни (81b—86b)

1. Отвергнув все предыдущие частичные подходы к добродетели, страдающие ошибкой petitio principii, Сократ дает следующее определение: душа бессмертна, душа до своей земной жизни созерцала истину и теперь, в своей земной жизни, вспоминая виденное, она может понимать все частичное и раздробленное, в том числе и добродетель (81b—a).

2. Здесь следует знаменитое место, столь характерное для Платона: к основному выводу своего диалога он подводит с помощью геометрического доказательства, к пониманию которого он постепенно приводит мальчика, никогда не учившегося геометрии. При помощи простых и ясных вопросов Сократа этот мальчик — хоть и не учившийся, но хорошо понимающий в то же время, что такое квадратная фигура, — признает, что при двухфутовой стороне квадрата площадь этого квадрата равна 4 кв. футам. Когда же Сократ предлагает мальчику вычислить сторону удвоенного квадрата, то мальчик ошибочно думает, что сторона такого удвоенного квадрата тоже будет удвоена, т. е. будет равняться 4 кв. футам. Эту ошибку мальчик признает, поняв, что квадрат со сторонами, равными 4 кв. футам, был бы равен не 8, а целым 16 кв. футам. Не помогает делу, как дальше вынужден признать и сам мальчик, и увеличение двухфутовой стороны до трехфутовой, потому что площадь квадрата с трехфутовымп сторонами равнялась бы не 8, а 9 кв. футам. Наконец, Сократ проводит диагональ в квадрате с площадью 4 кв. фута и, построив на этой диагонали новый квадрат, состоящий из четырех треугольных частей исходного квадрата с площадью 4 кв. фута, доводит мальчика до сознания, что сторона квадрата с площадью 8 кв. футов должна иметь не 4 фута и не 3 фута, но равняться размеру диагонали квадрата с площадью 4 кв. фута, которая больше 2 футов, но меньше 3 футов. А поскольку мальчика никто не учил геометрии и тем не менее с помощью наводящих вопросов Сократа он приходит к точной геометрической истине, то из этого Сократ делает вывод, что геометрические истины и вообще все подлинное знание мальчик имел еще до рождения, что виденное им до рождения точно, ясно и не подлежит никаким переменам, что душа, видевшая эти истины до рождения, бессмертна и что вопросо-ответный метод есть настоящий путь от незнания к знанию (82a—86b).

III. Возвращение к вопросу о добродетели (86c—100c)

1. После столь обстоятельного изучения вопроса о знании как припоминании собеседники соглашаются, что добродетель — это знание, и если это так, то ей можно и научиться. Знание же она потому, что она невозможна без понятия о добре, а все доброе творится только с умом, но никак не без ума (86d—87d). Точно так же и принесение пользы может считаться добродетелью только тогда, когда полезное мыслится вместе с разумом (φρόνησις, 88d), так как неразумное полезное не может считаться добродетелью, как и все вообще, что находится в душе человека (87e—88e). Следовательно, поскольку разумности нужно еще обучаться, добродетель не есть дар природы (89a).

2. С другой стороны, однако, это еще не значит, что добродетели в самом деле можно научиться, т. е. что она — это результат какой-нибудь особой науки. Врачебному делу можно научиться у врачей, сапожному — у сапожника, но для добродетели не существует учителей (89b—91a); в особенности таковыми нельзя считать софистов, которые сознательно развращают юношество да еще берут за это плату (91b—92e). Вовсе не обязательно также добродетельные предки всегда делают добродетельными своих потомков, как это видно на примерах Фемистокла, Аристида, Перикла, Фукидида (93a—94d). Нельзя считать учителями добродетели и тех людей, которые то могут воспитать своих учеников в добродетели, то не могут (94e—96d). Таким образом, добродетель — это не дар природы и не результат обучения. Откуда же она в таком случае?

3. Добродетель — это результат божественного дара, или божественного жребия, который человек получает независимо от знания. Чистое знание есть результат только философского воспоминания потусторонних истин, так что добродетель, будучи знанием, в своей основе тоже является результатом этого потустороннего воспоминания. Однако такая добродетель труднодостижима, и фактически добродетельные люди руководствуются не этим точным знанием, а только правильным мнением (ὀρθὴ δόξα, 97b; ἀληθὴς δόξα, 97d). Это правильное мнение отличается от точного знания неустойчивостью и текучестью, а также непониманием того, что само оно возможно лишь благодаря чистому знанию, которое только и спасает его от сплошной текучести и непостоянства. Поэтому, говорит Сократ, будем руководствоваться хотя бы правильным мнением, несмотря на то что без точного знания оно ничем не отличается от пророческого или поэтического вдохновения. Крупнейшие государственные люди руководствовались именно им и ничем не отличались от пророков и поэтов; они пользовались этим божественным жребием в своей чисто государственной деятельности (96a—100c), вдохновляясь и в то же время ничего не понимая в своем вдохновении.

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Та новая постановка вопроса, которой «Менон» так сильно отличается от всего предыдущего, требует некоторых разъяснений.

1) Как мы отметили при анализе диалога, Платон, определяя человеческие и вообще земные дела, продолжает оперировать своими прежними терминами «сущность» и «идея». Сейчас, однако, они сильнейшим образом онтологизированы и в своем исконном существовании отнесены в потусторонний мир (81b—86b). Это и было у Платона началом его объективного идеализма. Но и читатель Платона и тем более его комментатор и вообще историк философии должны с особым вниманием отнестись к данному предмету, чтобы избежать как очень распространенных среди буржуазных исследователей абстрактно-метафизических представлений о Платоне, так и многочисленных обывательских предрассудков, возникших в результате некритического знакомства с платоновскими материалами из третьих и из десятых рук.

2) Мы уже имели случай заметить, что само по себе требование использования общих идей для понимания частного и единичного отнюдь не есть еще объективный идеализм, а есть просто требование здравого смысла. Во времена Сократа и Платона это было величайшим открытием, а теперь у нас в доказательстве этой истины не нуждается даже школьник. Родовые общности постулировал уже Сократ; новое у Платона в данном случае, может быть, только *точная терминологическая фиксация* понятия эйдоса, или идеи, поскольку у Сократа дело еще не доходило до установления точной терминологии и какой-нибудь логической системы. Сейчас мы добавили бы, конечно, что не только общее необходимо для единичного, но и единичное необходимо для общего. И у Платона эта мысль в конце концов есть, хотя и выражена она гораздо слабее и менее ярко.

3) С онтологизацией родовых понятий, проводимой в «Меноне», дело тоже обстоит не так просто, как это кажется с первого взгляда. Плохо здесь вовсе не то, что родовые общности представлены как реально существующие. Ведь и мы относим все реальные закономерности существующего не только к одному человеческому субъекту, но и к самой действительности и считаем их порождением не человеческого субъекта, но самой объективной действительности. Поэтому в объективном идеализме Платона, как он набросан в «Меноне», плох вовсе не объективизм, но то, что родовые сущности вещей, т. е. общие закономерности действительного миропорядка, *отнесены за его пределы,* а не констатируются уже в пределах самой действительности. Лишь вульгарные материалисты считают, что ничего идеального нет вообще. Идеальное, несомненно, существует. Но мы его понимаем как *отражение* действительности, и притом как отражение ее наиболее общих сторон и наиболее глубоких внутренних отношений.

Это обстоятельство нужно помнить, чтобы точно представлять се-

бе сущность объективного идеализма Платона. Платон имел полное логическое право переходить от хорошо увиденной им роли родовых идей в познании к объективному существованию общего. Но он не имел никакого логического права представлять это объективное существование общих закономерностей действительности *отдельно от самой действительности.* Это было у него уже не требованием логики, но определенного рода вероучением.

4) На это, правда, Платон мог бы ответить, что под действительностью он понимает не просто мир идей, но и все чувственное, подчиненное миру идей. Платон мог бы сказать нам: ведь вы тоже понимаете под действительностью не просто текучее чувственное с его постоянной сменой единичных моментов, уходящих в прошлое в тот самый момент, в который они возникают; вот и я утверждаю, что действительность — это вовсе не просто чувственное, но расчлененное, закономерно протекающее чувственное; следовательно, у меня с вами одинаковое представление о действительности, гораздо более широкое, чем у обывателей. Вот именно тут и обнаруживается перед нами подлинная сущность объективного идеализма Платона: идеальное и материальное действительно существуют вместе, но в то же время идеальное обладает у Платона *приматом* над материальным. Идеальное управляет материальным, создает его, осмысливает его. Так что не идеальное есть отражение материального, а материальное есть отражение идеального. Итак, ошибка Платона состоит в гипостазировании общих и родовых идей, в отрыве сущностей от их проявлений и в утверждении онтологического истекания явления из сущности, в то время как явление и сущность есть единое и нераздельное бытие. Тут весьма заметно отсутствие у Платона того метода, который он будет выдвигать в других своих диалогах как основной для его философии, а именно метода диалектического. Правда, о диалектике здесь в противоположность предыдущим диалогам уже упоминается, однако понимается она пока еще чисто внешне — как «справедливые» и соответствующие друг другу вопросы и ответы (75d—e, 86a).

5) Весьма важно отметить также и тот смягченный тон, которым окрашен конец диалога, а именно раздел 96e—100c. Установив для себя абсолютную реальность идей и, следовательно, абсолютность идеального знания, Платон тем не менее считает малодоступным такое знание для людей и вполне согласен на использование того, что он называет «правильным мнением», т. е. того, что есть реальное, то более, то менее истинное и всегда относительное знание. Это не значит, что Платон отказывается от того абсолютного знания, которое он только что сам конструировал. «Абсолютность» здесь нисколько не помешала Платону признавать и относительность. Платон утверждает только, что идея представляет собою некоего рода смысловую связь, в то время как правильным мнениям свойственно до некоторой степени растекаться и не хранить в себе столь непреложной смысловой связи (97e—98a).

6) Наконец, необходимо правильно понимать сам термин «воспоминание», который употреблен здесь Платоном в связи с онтологизированными идеями. Платоновская концепция «воспоминания» и связанная с ним концепция потустороннего мира, бессмертия души, когда-то воочию созерцавшей вечные идеи, а теперь в земной оболочке только смутно о них припоминающей, — все это не что иное, как явная мифология. Некоторые поэтому и склонны понимать все учение об идеях в «Меноне», да и вообще у Платона, как самую обыкновенную и традиционную, самую наивную и некритическую мифологию.

Действительно, мифология здесь отчасти присутствует в традиционном, вернее, в орфико-пифагорейском виде. Поскольку, однако, здесь проделана огромная логическая работа и потусторонний мир мыслится уже как система родовых общностей, разумно и целесообразно определяющих собой протекание материальной действительности, постольку от старой наивной мифологии остается немного. Уже здесь в момент появления на свет платоновского объективного идеализма философия мыслится в виде логически переработанной мифологии или, точнее, в виде диалектики мифологии. Платоновские идеи-мифы есть не что иное, как *априорные формы* и бытия, и мышления; но это априоризм не субъективно-идеалистический, а объективно-идеалистический, т. е. априорные формы и бытия, и мышления заложены прежде всего в самом же бытии, а уже потом в результате отражения этих объективно-априорных форм в человеческом субъекте оказываются заложенными в этом последнем.

Концепция Платона имеет мало общего не только с наивной древнегреческой мифологией, но и с абсолютным логицизмом Гегеля, хотя вряд ли гегелевский логицизм вполне свободен от мифологии и вообще вряд ли может быть вполне свободным от мифологии всякий объективный идеализм.

Нечего и говорить о том, что в этом первом и кратком наброске объективного идеализма остается весьма много неясного не только для нас, но и для самого Платона. Дальнейшее покажет, как Платон будет справляться с этими неясностями и что он будет вместо них создавать. Так, бросается в глаза та неясность, которая возникает при трактовке человеческого субъекта в условиях существования субстанциально-самостоятельного мира идей. Этот мир, по Платону, всегда точен, тождествен сам себе и неподвижен. Что же касается человеческого субъекта, то он всегда подвижен, всегда меняется и с первого взгляда ничего идеального в себе не содержит. Но если бы мир идей не был представлен тем или другим способом в субъективном сознании человека, то платонизм свелся бы к кантианскому дуализму, между тем Платону чужд такой дуализм. И действительно, Платон много и подробно учил о разных степенях присутствия объективно-идеального мира в человеческом субъекте. В ближайшую очередь об этом нам расскажет диалог «Кратил». С другой стороны, Платон не только оставляет в «Меноне» без всякого анализа внутреннее состо-

яние субъекта, находящегося под воздействием идеального мира, но и самому субъекту отводит весьма неопределенное место. Душа припоминает виденное ею в потустороннем мире. Но откуда появляется сама душа? На этот вопрос Платон попытается дать ответ в диалоге «Федон».

Диалог «Менон» посвящен теме, которая не раз обсуждается в других диалогах Платона, — добродетели. Можно ли научиться добродетели и, далее, что же, собственно, такое сама добродетель? В «Протагоре» Платон устами Сократа критикует софистические определения добродетели. Здесь же раскрыта не только негативная сторона, но отчасти и позитивная сторона этой критики, что особенно важно, так как Менон тоже софист и даже ученик Горгия. Действие этого диалога происходит приблизительно в 402 г. до н. э., т. е. незадолго до суда над Сократом. Среди его собеседников — Менон и Анит. Историческая достоверность этих лиц подвергалась иной раз сомнению, как подвергалась сомнению и подлинность самого диалога. Однако можно согласиться с тем, что Менон фессалиец, родом из Фарсалы, тождествен с Ксенофонтовым стратегом Меноном («Анабасис»), а богатый кожевник Анит тождествен с обвинителем Сократа Анитом, известным нам по «Апологии Сократа» и другим источникам. Облик Менона, как он выступает в диалоге, достаточно выразителен. В нем уже заложены те черты (дерзость, самовлюбленность, тщеславие, своеволие в поступках), которые проявятся с полным блеском в 401 г., когда он по дружбе к Аристиппу — тоже фессалийцу и, как он сам, из рода владетельных Алевадов — станет стратегом при персидском царевиче Кире Младшем и будет участвовать в его походе против царя Артаксеркса. По рассказу участника и очевидца событий этого похода историка Ксенофонта известно, что Менон «стремился к богатству», «желал власти и почета ради того, чтобы побольше захватить», искал дружбы могущественных людей «с целью безнаказанно вершить дурные дела». Он шел через «клятвопреступления, ложь, обман», «никого не любил», «обо всех отзывался с насмешкой» и в то время, как другие гордились «благочестием, правдой и честностью», он гордился «способностью обманывать, изобретать ложь, насмехаться над друзьями» («Анабасис», II, 6, 21—27).

Как не вспомнить, что и платоновский Менон среди добродетелей не помещает ни благочестия, ни правды, ни честности. Ксенофонт рисует Менона самыми черными красками — как ведущего двойную игру в лагере греков. Он и погиб не так, как все стратеги после гибели Кира при Кунаксе: ему не отсекли головы, а он уцелел, но через год был умерщвлен «как злодей» после страшных мучений по приказу персидского царя («Анабасис», II, 6, 29—30). Таким образом, в Меноне Ксенофонта расцвели те страсти, которые были заложены уже

в Меноне Платона. Поэтому неправильно говорить о полном несоответствии этих двух образов и о том, что разная их трактовка — следствие вражды Платона и Ксенофонта, учеников Сократа, соперничавших друг с другом. Поэтому не прав и Афиней, постоянный критик Платона, считающий, что «доблестный Платон», говорящий о других «злоречиво» и изгнавший из идеального государства Гомера, создал «хвалебное слово» Менону (Athen. XI, 505b). Все недостатки Менона не мешают ему, однако, в беседе с Сократом держать себя почтительно и сравнительно скромно.

Другое лицо диалога — Анит, сын Антемиона, богатый кожевник, один из ведущих демократов, изгнанный Тридцатью тиранами, а затем участник их ниспровержения. Это человек догматически мыслящий, нетерпимый к софистам (с которыми он связывает и Сократа), а заодно и вообще к новым философским веяниям. О его роли как обвинителя в процессе Сократа см. прим. 1 к «Апологии Сократа».

Менон находится в Афинах в качестве гостя Анита (предок Менона за помощь афинскому стратегу Кимону получил афинское гражданство), но беседа происходит не в доме Анита, а, видимо, в каком-то общественном месте.

[1] О том, что путем упражнения («аскезы») можно достичь нравственного совершенствования, кроме Платона говорят Ксенофонт и Аристотель. Ксенофонт (Mem. I, 2, 23) пишет: «... все хорошие, благородные навыки можно развить в себе упражнением, а особенно нравственность». Аристотель («Никомахова этика», I, 10, 1) тоже занят тем, можно ли добродетели «научиться, или приобрести ее привычкой, или иначе как-нибудь, упражнением, или же она дается какой-то божественной судьбой или даже просто случаем» (в русск. перев. *Э. Радлова* — «Этика Аристотеля». СПб., 1908 — как раз опущен самый для нас существенный термин: «упражнение». Вместо этого Радлов пишет: «Или другим каким путем»). Обычно греческие классические авторы употребляют глагол ἀσκέω («упражняюсь») в физическом смысле. Только христианство в полной мере стало понимать под аскетической жизнью и «аскезой» духовное совершенствование. — *377.*

[2] Сократ иронически говорит о мудрости фессалийцев, так как они скорее славились своей роскошью, необузданностью (см. диалог «Критон», 53d) и пристрастием к лошадям («Гиппий больший», 284a). — *377.*

[3] *Аристипп* из г. Лариссы в Фессалии, как и Менон, из рода фессалийских владетелей Алевадов. Он, по Ксенофонту («Анабасис», I, 1, 10), друг Кира Младшего, брата персидского царя Артаксеркса. Аристипп втайне готовил для Кира войско, необходимое для его похода против брата. Как и Менон, он ученик Горгия. Интересно, что среди стратегов, принявших участие в опасной авантюре Кира Младшего, был еще один ученик Горгия — Проксен беотиец (*Ксенофонт.* Анабасис, II, 6, 16). — *377.*

[4] О *Горгии* леонтинце, знаменитом софисте, принятом при дворе *Алевадов* (об этом роде см. выше, стр. 592), см. в настоящем издании диалог Платона «Горгий» и вводную часть примечаний к этому диалогу. — *377.*

[5] Менон отвечает на вопрос Сократа с замечательной легкостью самоуверенного человека. Такова в целом ряде случаев позиция собеседников Сократа (ср. «Гиппий больший», 286e, где Гиппий тоже с легкостью отвечает на вопрос Сократа о том, что такое прекрасное), которые в конце концов признаются в своей несостоятельности. — *378.*

[6] Весь этот пассаж свидетельствует о хорошо усвоенном Меноном софистическом релятивизме и о характерной для софистов подмене общего понятия частными. Для Сократа и Платона добродетель едина.

Сравнивая природу *мужчины* и *женщины,* Сократ говорит в «Пире» Ксенофонта (II, 9): «Женская природа нисколько не ниже мужской, только ей не хватает силы и крепости». — *379.*

[7] Философское понятие *сущности* (οὐσία) в доплатоновской философии не употреблялось; термин этот имел отношение только к физической сущности человека и к его имуществу. У самого Платона «сущность» понимается разнообразно. Например, в «Федоне» (84d) это «бытие, существование которого мы выясняем в наших вопросах и ответах»; там же (65d—e) Сократ говорит о «сущности всех вещей — о величине, здоровье, силе и так далее... о том, чем каждая из них является по самой своей сути», т. е. мы бы сказали — по своей природе. В «Федре» (237c) идет разговор о «сущности предмета» как необходимой предпосылке для всякого логического рассуждения. Не уяснив себе этой сущности, нельзя вести беседу, так как она будет изобиловать противоречиями. Сущность, которая упоминается здесь, принадлежит, видимо, к той же категории, что и сущность в указанном выше месте диалога «Федон».— *379.*

[8] Здесь характерное перечисление добродетели для ученика софистов Менона: мужество, необходимая для практической жизни рассудительность (σωφροσύνη) и мудрость (σοφία), а также щедрость или, скорее, великолепная широта натуры. Все это — качества не только созерцательной «философской души» («Государство», VI, 486d), но и души деятельной. Однако Платон, перечисляя свойства истинного философа, включает в них и великодушие (487a). т. е. ту же самую щедрость натуры, о которой говорит Менон, причем по-гречески эта щедрость обозначается в обоих случаях одинаково — μεγαλοπρέπεια. Правда, Сократ включает в число видов добродетели благочестие, или справедливость («честность» — 78d), т. е. именно то, что совсем отсутствовало у исторического Менона. — *382.*

[9] Цвета и очертания (см. выше, 74b) занимают у Платона почетное место в учении о несмешанном источнике наслаждения. В «Филебе» (51b) именно такое наслаждение вызывается «красивыми красками, прекрасными цветами, формами, весьма многими запахами, звуками». Интересно, что под красотою формы (здесь — очертаний) Со-

крат понимает не красоту конкретного единичного живого существа, а «прямое и круглое, в том числе, значит, поверхности и тела́... а также фигуры, построенные с помощью отвесов и угломеров» («Филеб», 51c). Таким образом, отрешенный от тела цвет и геометрическая форма тела вызывают, по Платону, беспримесное наслаждение. — *382.*

[10] Сократ противопоставлял метод спора («эристику») методу беседы и рассуждения — диалектике. Диалектика добивается объективной истины, а эристика — субъективной правоты каждого из спорящих. Эристика недостойна истинного философа, и Сократ называет таких спорщиков возражателями («Лисий», 216a). В «Федоне» (89d) Сократ больше всего боится стать «ненавистником всякого слова и рассуждения, как иной становится человеконенавистником, ибо нет большей беды, чем ненависть к слову». Здесь, очевидно, под ненавистниками рассуждения и подразумеваются «возражатели», идентичные по своим методам «ненавистникам слова». В диалоге «Теэтет» (165d—e) тоже рисуется портрет такого «ненавистника слова» — «пращника в рассуждениях». Он «вдается в споры по найму, закидает тебя из своей засады... он будет опровергать тебя настойчиво и не отпустит, пока ты... запутавшись в его сети, не откупишься деньгами». — *384.*

[11] Продик любил изучать синонимы. См. также прим. 44 к диалогу «Протагор». — *376.*

[12] *Эмпедокл* из Акраганта в Сицилии — крупнейший натурфилософ VI—V вв. до н. э., учил о царящих в мире Любви и Вражде, на которых основаны все природные и космические явления (см. также прим. 62 к диалогу «Горгий»). Он был учителем Горгия. Вот почему Сократ говорит о «согласии (софистов. — *А. Т.-Г.*) с Эмпедоклом». Эмпедокл (B, 89 Diels) писал: «Знай, что из всех существующих предметов истекают токи». Изображения на зеркале тоже, по его мнению, происходят благодаря «истечениям» от предметов, выделяющимся на зеркале (A, 88). Человеческий глаз тоже воспринимает истечения от предметов (A, 90). Это учение оказалось близким учению атомистов. У Демокрита тоже «от всего всегда происходит некое истечение» (A, 135 = *Маков,* 274). Это учение было очень устойчиво и через Эпикура впоследствии перешло к римлянину Лукрецию («О природе вещей», IV, 42 сл.), у которого

... с поверхности всяких предметов
Отображения их отделяются тонкого вида. — *385.*

[13] Платон здесь приводит строку из не дошедшей до нас гипорхемы (песни-пляски) Пиндара в честь Гиерона Сиракузского (фр. 105 Snell = 71 Boeckh). — *385.*

[14] *Цвет — это истечение.* Ср. у Платона («Тимей». 67c), где цвет, включающий в себя множество разновидностей, есть не что иное, как пламя, «истекающее от каждого из тел, которому, чтобы оно воспринималось чувством, даны соразмерные зрению частицы». Смешение

оттенков и происхождение цвета представлены у Платона в целой системе в том же «Тимее» (67d—68d). — *385.*

[15] *... ответ... как из трагедии* — напыщенный, величавый; так отвечать было свойственно учителю Менона Горгию и учителю этого последнего Эмпедоклу. Известно, что оба они любили роскошь и несколько театральное великолепие. Сообщают, что Эмпедокл усвоил «трагическую напыщенность и торжественную одежду» Анаксимандра (A, 1, 70 Diels). Примечательно свидетельство о том, что Эмпедокл, «имея золотой венок на голове, медные башмаки на ногах и дельфийские венки в руках, обходил города, желая распространить славу о себе, как о боге» (A, 2). В «Кратиле» Платона говорится о том, что в зависимости от произнесения и изменения слов можно придать им «трагический» характер (414c). — *386.*

[16] Сократ шутливо сравнивает свое учение с неким таинством, мистерией и предполагает, что Менон приобщится к этому таинству до своего отъезда в Фессалию. Овладение тайнами познания мира и диалектики не раз сравнивается Платоном с ритуальным обрядом. Ср. прим. 50 к диалогу «Горгий» (497c). В «Пире» (209e) собеседница Сократа, мудрая Диотима, готова «посвятить» его в тайны познания Эроса, упоминая при этом также высшую ступень посвящения, «эпоптическую», т. е. созерцательную. — *386.*

[17] *Делать из одной вещи многие* — шутливая поговорка. — *386.*

[18] *Радоваться прекрасному и быть способным на него.* Бергк относит эту строку из «Менона» к фрагментам неизвестного автора (см. в изд.: «Poetae lyrici graeci». Lipsiae, 1867, фр. 130). — *386.*

[19] Менон был *потомственным гостем* персидского царя, как и его предки, родичи Алевадов, помогавшие Ксерксу во время похода против греков. — *388.*

[20] Менон сравнивает Сократа с морским, так называемым электрическим, скатом, о котором подробно писали античные натуралисты (ср. *Аристотель.* История животных, IX, 37, 620b, 19—29. См. в изд.: «Aristotelis De animalibus historia. Lipsiae, 1907). Как известно, Сократ был некрасив лицом и низкого роста. Недаром красавец Алкивиад, испытавший на себе в юности духовное воздействие Сократа, сравнивал его с уродливым силеном или сатиром Марсием. «Так вот, Сократ похож, по-моему, на сатира Марсия. Что ты сходен с силенами внешне, Сократ, этого ты, пожалуй, и сам не станешь оспаривать», — говорит Алкивиад («Пир», 215b). — *391.*

[21] О колдовской силе речей Сократа говорит Алкивиад («Пир», 215d—216a). Способ обращения Сократа с людьми он называет божественным, а самое беседу — таинством. Все бывают «потрясены и захвачены» словом Сократа, сердце от его речей «прыгает гораздо сильнее», чем у человека, пришедшего в исступление подобно корибантам, от его речей «слезы льются». Сократ — единственный человек, перед которым Алкивиад испытывал чувство стыда — то, что этому последнему «вовсе не свойственно». — *391.*

[22] О новых рождениях на Земле, о переселении душ, см. прим. 87 к диалогу «Горгий». О переселении душ трактует и «II Олимпийская ода» Пиндара. Строки, цитируемые ниже Платоном, — фр. 133 (Snell) из «Тренов» («Плачей») Пиндара. Персефона, о которой здесь идет речь, — супруга Плутона (Аида), богиня царства мертвых. — *392.*

[23]О знании, как воспоминании прежнего жизненного опыта, заложенного в душе до ее нового воплощения, Платон говорит не раз. В «Федре» (249b—c) человек понимает истину на основании единого общего понятия (идеи), которая есть воспоминание о том, что «некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу». В «Федоне» (72e—76e) есть целое рассуждение на эту тему, причем Сократ полагает, что человек, рождаясь, теряет то, чем он владел до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливает прежнее знание. Отсюда познавать означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее. «И, называя это воспоминанием, — говорит Сократ, — мы бы, пожалуй, правильно употребили это слово» (75e). Однако «анамнесис», т. е. воспоминание, Платон отличает от памяти. В «Филебе» (34b—c) душа вспоминает, как она «без участия тела отчетливым образом воспроизводит то, что она испытала когда-то совместно с телом». Памятью же называется тот процесс, «когда душа, утратив память об ощущении или о знании, снова вызовет ее в самой себе». Таким образом, память связана с чувственными ощущениями и знаниями, а воспоминание — с чисто духовным ощущением и знанием. Представление об «анамнесисе» принадлежит, видимо, самому Платону, так как в досократовской философии даже сам этот термин не встречается ни разу, за исключением одного места у пифагорейцев (58, D, 1 Diels), где говорится о «восстановлении в памяти недавних событий». Подробный анализ этой проблемы в «Меноне» дает А. Ф. Лосев (см. выше, стр. 591). — *393.*

[23a] Сократ ведет, видимо, все это рассуждение (82b—84a и 84d—85b) с помощью указки, которой он чертит соответствующие линии и фигуры на песке. Об этом говорит обилие здесь указательных местоимений (tode, toyti и т. д.). Мы облегчаем читателю восприятие нижеследующего доказательства при помощи введения там, где это необходимо, пояснительных слов в квадратных скобках (*Ред.*). — *394.*

[24] Сократ принуждает в конце концов мальчика признать, что площадь квадрата, удвоенная в отношении данного квадрата, получается только в том случае, если этот удвоенный квадрат построить на диагонали данного квадрата. По известной теореме Пифагора квадрат гипотенузы равен сумме квадратов двух катетов, т. е. квадрат диагонали нашей фигуры должен равняться сумме квадратов двух ее сторон ($2^2 + 2^2 = 8$); поскольку это и есть квадрат исходной диагонали, то сама диагональ, очевидно, будет равняться $\sqrt{8}$. Тогда ясно, что площадь удвоенной фигуры будет равняться $\sqrt{8 \times 8 = 8}$. Некоторые сведения о происхождении так называемой Пифагоровой теоремы можно найти, например, в кн.: *Б. Ван дер Верден.* Пробуждающая-

ся наука. Математика древнего Египта, Вавилона и Греции. Перев. *И. Веселовского.* М., 1959, стр. 138—140, 163—165. — *400.*

[25] О том, как душа человека, будучи бессмертной, выбирает себе земной жребий, воплощаясь в тело человека или животного, см. прим. 22 (здесь) и прим. 82 к диалогу «Горгий». Однако, как ни важна для Платона идея бессмертия, она еще не может, по Платону, сделать человека совершенным. В «Эвтидеме» (289b—c) есть примечательные слова о том, что мало «знания делать бессмертными», а надо научить «пользоваться бессмертием». Как всегда у Платона, эта мысль поясняется обычным житейским примером о мастере, который может сделать лиру, а играть на ней не в состоянии. В «Законах» (II, 661b) верхом всех благ, к которым стремится человек (здоровье, красота, богатство, возможность исполнить любое желание), является бессмертие. Однако и здесь Платон проводит мысль о бессмертии как «наилучшем достоянии» для людей «справедливых и благочестивых», но «никак не для несправедливых». — *401.*

[26] «Предпосылка» (или «предположение» — греч. ὑπόθεσις) — термин, чрезвычайно распространенный у Платона. Он означает заранее заданную мысль, аргумент, определение, основное положение концепции, из которой исходит философ и к которой он приходит. Так, в «Федоне» (92d) «довод о припоминании и знании... строится на такой основе, которая заслуживает доверия». Основа здесь — «ипотеса» (ὑπόθεσις). В «Парменида» такой ипотесой является мысль элеатов о бытии как Едином. Поэтому Сократ, вступая в беседу с Зеноном, защищающим учение Парменида, просит его перед беседой предварительно «прочесть снова первое положение первого рассуждения» (127d), т. е. просит напомнить ему первую ипотесу, или первый аргумент, теории Парменида. В «Теэтете» (183b) Сократ именует ипотесой основное положение защитников теории Гераклита о всеобщем движении. Слово «ипотеса» буквально означает «подположение», «подставка», «ступенька»; до Платона оно употреблялось только в физическом, конкретном смысле, но никак не в абстрактно-философском. Лишь в пифагорейских «акусмах» («изречениях») и символах (58, C, 6 Diels) упоминается «первое положение» из главнейших наставлений Пифагора. У самого Платона, например, в «Государстве» (VI, 511b) ипотесы именуются «как бы ступенями и усилиями». Однако софист Антифон (87, B, 13) говорит о «предположении геометра», т. е. употребляет термин «ипотеса» совсем в ином значении, чем у Платона, даже противоположном ему. Для Платона «ипотеса» — твердая основа той или иной концепции, а для Антифона, как для вечно сомневающегося софиста, — только предполагаемая основа. О термине «ипотеса» см. дис.: *M. Altenburg.* Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristotelis und Proklos. Marburg, 1905. — *402.*

[27] Для Платона вообще характерна его постоянная тенденция базировать свои философские рассуждения на математике, и особенно на геометрии (см. выше, стр. 587 сл., а также прим. 23а). Подобно

тому как в геометрии выставляется некоторое предположение («ипотеса» в смысле софиста Антифона— см. прим. 26), которое в дальнейшем последовательно доказывается, Платон доказывает свое предположение о принадлежности добродетели к области души тоже при помощи геометрической аналогии. Предположение заключается здесь в том, что мы, имея какой бы то ни было прямоугольник, считаем возможным вписать в круг равновеликий ему треугольник. К сожалению, Платон не приводит здесь всего хода доказательства, считая его, по-видимому, общеизвестным, и ограничивается только глухими ссылками на основные пункты этого доказательства. Это обстоятельство доставило много труда ученым при истолковании этого места. Мы представляем себе его следующим образом.

Требуется узнать, как из данного прямоугольника получить вписанный в круг равновеликий ему треугольник. Представим себе прямоугольник, построенный на диаметре круга *BH*. Проведем диаметр круга *BH,* из обоих концов этого диаметра восстановим некоторой длины перпендикуляры *BA* и *HG* и соединим точки *A* и *G*. Проведем также линию от точки *B* к точке пересечения линии *AG* с кругом и обозначим эту точку пересечения *D*. Опустим перпендикуляр из точки *D* до пересечения с нашим диаметром и с окружностью. Точку его пересечения с диаметром обозначим *C,* а точку пересечения с окружностью обозначим *F*. Соединивши точки *B* и *F,* мы получаем два равновеликих треугольника — *BDC* и *BFC*. Легко доказать, что первый треугольник *BDC* равновелик треугольнику *ABD,* а треугольник *BFC* равновелик треугольнику *BDC,* но треугольники *ABD* и *BDC* образуют прямоугольник, который получается, если из площади прямоугольника *BHGA* вычесть площадь прямоугольника *CDGH,* построенного на его продолженной до длины диаметра круга стороне. — *402.*

[28] У платоновского Сократа все добродетели как бы пронизаны разумностью. Например, мужество вне разумности теряет даже свое наименование и из добродетели превращается в дерзость (см. «Протагор», 359c—d). Платон посвятил проблеме мужества как добродетели целый диалог «Лахет». В нем собеседник Сократа Лахет определяет мужество как «твердость души» (192b); на это Сократ возражает: «Твердость хороша и похвальна, когда соединяется с благоразумием» (192c), следовательно, «мужество есть благоразумная твердость» (192d). — *405.*

[29] В афинском *Акрополе* обычно хранилась государственная казна. — *406.*

[30] *Анит...* сын *Антемиона.* См. выше, стр. 593 и прим. 1 к «Апологии Сократа».

Исмений — глава демократической антиспартанской партии в Фивах, разбогатевший на деньги, которыми персы стремились подкупить ряд политических деятелей в Фивах, Коринфе и Аргосе, чтобы возобновить войну со Спартой. Об этом пишет Ксенофонт (Hell. III,

5, 1), упоминая Исмения. Здесь в тексте Платона содержится явный анахронизм: деньги для подкупа были посланы через Тимократа Родосского в 395 г., т. е. уже после смерти Сократа. Такие анахронизмы у Платона нередки. В данном случае Сократу надо противопоставить честного афинского гражданина человеку, разбогатевшему благодаря подкупу. — *407.*

[31] *Поликратовы сокровища* — символ богатства. Геродот (III, 39—43) раскрывает историю необычайного счастья Поликрата. — *407.*

[32] Замечание о хорошем (по мнению большинства афинян) воспитании Анита — ирония Сократа в отношении своего будущего обвинителя, а также намек на то, что своего-то собственного сына Анит воспитывал плохо (см. *Ксенофонт.* Апология Сократа, 30—31). — *407.*

[33] Анит высказывает здесь ходячее мнение о софистах, прекрасно выраженное в комедии Аристофана «Облака». По словам Сократа («Государство», VI, 492a—b), именно так думают многие, хотя софисты, как частные люди, гораздо меньше приносят вреда юношеству, чем те люди, которые заседают в судах, в театрах и собраниях. «Никакой софист» и «никакие частные речи» (там же, VI, 492e) не окажут, по его мнению, на юношу более вредного влияния, чем воспитание, идущее от этих людей. — *408.*

[34] О том, что добродетели выучиться трудно и что доблестные отцы имеют дурных детей, ср. «Протагор» Платона (319e—320c). В диалоге «Лахет» государственные мужи Лисимах и Мелесий тоже сокрушаются о том, что им нечего рассказать о собственных достойных делах своим сыновьям (179c). Поэтому, говорят они, «мы стыдимся своих детей и обвиняем отцов, что нам во время нашего детства они позволяли баловаться, а чужие дела исполняли». — *410.*

[35] Плутарх («Сравнительные жизнеописания», т. I, «Фемистокл», XXXII) со ссылкой на Платона сообщает о *Клеофанте* — «превосходном наезднике, но в других отношениях человеке ничего не стоящем». — *411.*

[36] *Аристид, сын Лисимаха* и отец Лисимаха (см. прим. 37), действует в диалоге Платона «Лахет» (см. также прим. 90 к диалогу «Горгий»). Он был другом и товарищем отца Сократа (см. «Лахет», 180e). Человек благородный, но не выдающийся никакими особенными талантами. — *411.*

[37] *Лисимах,* сын Аристида. См. прим. 36.

Парал и Ксантипп — законные сыновья Перикла. Когда они умерли от чумы, был узаконен также его сын от гетеры Аспасии. О сыновьях Перикла см. «Протагор» (315a и 320a), а также «Алкивиад первый» (118e). Плутарх («Сравнительные жизнеописания», т. I, «Перикл», XXXVI) пишет о неладах между Периклом и Ксантиппом, о недостойных денежных махинациях этого последнего, о том, что у него «до смерти оставалась непримиримая вражда к отцу». — *411.*

[38] *Фукидид,* сын Мелесия (см. прим. 34) и отец Мелесия (см. прим. 39), — не путать с историком Фукидидом; глава аристократической

партии, слыл в свое время человеком незапятнанной репутации. — *412.*

[39] *Мелесий,* сын Фукидида, — действующее лицо диалога Платона «Лахет» (179c), друг и сверстник Лисимаха.

Стефан упоминается только у Платона, однажды. — *412.*

[40] Угроза Анита чрезвычайно характерно подчеркивает его будущее участие в процессе Сократа. Здесь Анит оскорблен за критикуемых Сократом крупных государственных лиц. Ср. в «Апологии Сократа» (23e), где Сократ говорит об обиде Анита за ремесленников, а другого обвинителя Сократа, Ликона, за ораторов. — *413.*

[41] *Феогнид* из Мегары (VI—V вв. до н. э.) — знаменитый элегический поэт, автор стихотворного нравоучительного сборника. Отличался аристократической направленностью идей и ненавистью к народу — «неразумной черни». — *413.*

[42] Стихи Феогнида 33—36 (см. в изд. «Anthologia lyrica graeca», ed. Diehl, fasc. 2. Lipsiae, 1955), приведенные здесь в переводе *В. В. Вересаева,* — одно из поучений юноше Кирну — вспоминает и Ксенофонт (Mem. I, 2, 20). Однако там же ксенофонтовский Сократ цитирует слова неизвестного автора: «Но добродетельный муж то бывает хорош, а то дурен».— *414.*

[43] Здесь и выше цитируются стихи Феогнида из того же сборника (434, 436—438; русск. перев. *В. В. Вересаева).* — *414.*

[44] Платон различает здесь знание (ἐπιστήμη) и правильное мнение (δόξα ἀληθής). Первое обычно противопоставляется незнанию (ἀγνωσία) и сопричастно миру идей. Правильное (или «истинное») мнение относится к сфере чувственного и потому занимает среднее положение между знанием и незнанием. В «Государстве» (V, 476d—480a) дается подробный анализ взаимоотношений знания, незнания и мнения. Знания, по Платону («Законы», IX, 875c—d), стоят выше всякого закона, ибо «нельзя разуму быть чьим-либо послушным рабом; нет, он должен править всем, если только он по своей природе действительно обладает истинной свободой». Правда, Платон пессимистически замечает, что «в наше время этого вовсе не встречается нигде». См. кн.: *J. Sprute.* Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie. Göttingen, 1961. — *416.*

[45] *Дедаловы статуи.* По преданию, статуи, сделанные знаменитым мастером Дедалом, двигались как живые. В схолиях к ст. 838 «Гекубы» Еврипида (см. «Scholia in Euripidem», coll. E. Schwartz, v. I. Berolini, 1887) дается ссылка на стихи из «Еврисфея» Еврипида (фр. 372, N.-Sn., 1964): «Все Дедаловы статуи, кажется, двигаются и говорят. Вот каков этот мудрец [Дедал]». В этих же схолиях (к ст. 838) даются аналогичные ссылки на комиков Кратина и Платона. Из «Илиады» Гомера (XVIII, 375, 417) известны механические треножники Гефеста, сами собой двигавшиеся. — *416.*

[46] . . . *движимые и одержимые богом.* Божественный удел и одержимость, по Платону, присущи не только поэтам («Ион», 534c—536d),

но и всякий человек «причастен божественному уделу» («Протагор», 322a). «Исступление (о котором выше — 99c — говорит Сократ. — *А. Т.-Г.*) дает нам величайшие блага... когда оно уделяется нам, как божий дар» («Федр», 244a). В «Государстве» (VI, 493a) твердо проводится мысль о том, что и в общественной жизни «божественный удел» спасает человека. Это вполне соответствует рассуждению (в данном месте диалога «Менон») о «вдохновении» и «провидении» государственных людей. — *420.*

[47] *Тиресий* — знаменитый прорицатель, с тенью которого, по мифам, беседовал в Аиде Одиссей (*Гомер.* Од. XI, 90—137). Здесь приводятся слова из «Одиссеи» (X, 494 сл.). — *421.*

КРАТИЛ

ФОРМЫ СУБЪЕКТИВНО-ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ОБЪЕКТИВНО-РЕАЛЬНОЙ ИДЕИ — ВЕЩЬ, ИДЕЯ, ТИП-ОБРАЗЕЦ, ИМЯ

«Кратил» принадлежит к числу довольно трудных и замысловатых диалогов Платона. Свободная манера письма, характерная для Платона, доходит здесь иной раз до полной невозможности уловить связь отдельных частей диалога и даже его основную идею. Постоянное повторение одного и того же, уклонения в сторону, разного рода интермедии, часто мешающие распознанию сути дела, иронический тон Сократа, отсутствие обобщающих выводов и какой-то неопределенный итог диалога — все это заставляет либо оставить весь диалог в бессвязном виде, либо прибегнуть к разным, достаточно рискованным домыслам, попытаться на свой страх и риск сформулировать то, что в диалоге не сформулировано, но без чего невозможно уловить композицию диалога и додумать до конца то, что иной раз как будто и вытекает из предложенных утверждений Платона, но самим Платоном почему-то до конца не додумано.

К этому присоединяется и то, что Платон тратит значительную часть этого диалога на лингвистику, с нашей теперешней точки зрения смехотворную и совершенно фантастическую, состоящую из умопомрачительных этимологий, разнообразных и изощренных, хотя и проводимых с небывалым воодушевлением и даже каким-то восторгом, — об этом восторге сам Платон говорит в диалоге не раз (396d—e), несмотря на свое же собственное желание соблюдать в этих вопросах меру (414e). Вероятно, эта псевдонаучная лингвистика и была одной из причин крайне малой популярности диалога «Кратил». Широкой публике все эти бесконечные этимологии совершенно не нужны, так как ей достаточно было бы каких-нибудь трех-четырех примеров; что же касается ученых-лингвистов, то и те часто разводят руками и не

знают, что делать, когда начинают читать в диалоге все эти фантастические толкования огромного количества имен и слов. Это и привело к тому, что «Кратил» допускает много разных трактовок и композиция его может быть представлена весьма разнообразно. Затратив немалое время на многократное перечитывание и продумывание этого диалога, мы все же даем его анализ, который нам самим представляется своего рода экспериментом и который нуждается в разных уточнениях и дополнениях. Впрочем, ввиду огромного числа неясностей этого диалога, едва ли когда-нибудь удастся дать такой вполне безупречный его анализ, который уже не подлежал бы никакой серьезной критике.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (383a—384e)

Противопоставляется мнение Гермогена, ученика Протагора, об условности всех имен человеческого языка, их зависимости исключительно от произвола людей, от обычая и закона, и мнение Кратила, ученика Гераклита, об их естественности, т. е. об их полном соответствии природе вещей, понимаемой как нечто совершенно текучее. Сократ берется разобраться в этом вопросе.

II. Критика теории условного происхождения имен, т. е. субъективизма в учении о языке (385a—391a)

1. Полная условность привела бы к полной путанице и нельзя было бы различить, где «человек», а где «лошадь» (385a).

2. Имена могут соответствовать каким-нибудь предметам либо не соответствовать; поэтому здесь полного произвола нет (385b—d).

3. Разнообразие наименований одного и того же предмета действительно существует повсюду, но, если из этого делать вывод о всеобщей безразличной текучести имен, все окажется смешанным, не будет ничего ни доброго, ни злого; следовательно, вещи сами по себе имеют основу своей сущности (ἡ βεβαιότης τις τῆς οὐσίας, 386a), она непреложна и становящиеся, объективно существующие вещи с ней срослись (386e). Это иллюстрируется при помощи примеров рассечения вещей, их сжигания. Поскольку наименование вещей тоже есть одно из наших действий, оно должно сообразоваться с их специфической природой (ἰδία φύσις, 387d), а не с нашим субъективным мнением; и если для сверления нужен бурав, а для тканья — челнок, то для речи тоже необходимо орудие (ὄργανον), это — имя (388a), разделяющее сущность (388c) в целях обучения наподобие челнока, разделяющего основу при тканье. Итак, полный субъективизм и произвол при присвоении имен совершенно исключаются (385e—388d).

4. Присвоение имен происходит, следовательно, в силу объективного закона (νόμος, 388d); и присвоителем имен может быть не кто

попало, но своего рода законодатель, учредитель (νομοτέθης, 388e), или мастер (δημιουργός, 389a) имен. Этот последний образует имена так же, как сверлильщик, который пользуется сверлом, — причем не каким-нибудь расколотым сверлом, но целым и неделимым; иначе говоря, мастер имен создает имена «по образцу» неделимого вида (греч. εἶδος, 389b) имени, «преследуя» одну и ту же идею (греч. также εἶδος, 390a), какое бы железо ни имелось в виду и в каких бы местах ни происходила работа (388d —390a).

5. Но всякое орудие имеет своей целью то или иное употребление, и, как знание необходимо для употребления инструментов во всех ремеслах, так и в отношении имен необходимо соответствующее знание (390b). А поскольку знающим может быть только тот, кто спрашивает и отвечает, то законодатель имен должен учиться у диалектика (391c—d). Итак, наложение имен происходит не в силу субъективного произвола людей, но в силу объективной природы вещей и есть результат диалектики. Но что понимать под природой вещей, которая обеспечивает нам необходимую для имен правильность (390b—391a)?

III. Вопрос о правильности имен (391b—427c)

1. Отвергая мнение софистов и исходя из Гомера, собеседники делят все имена на божественные и человеческие, причем первые целиком соответствуют своему предмету, вторые же — то более, то менее (391b—392a), и это касается не только имен богов, но и имен героев, как то показывают имена Астианакт и Гектор (392b—393a).

2. Имена, даваемые людьми, могут быть правильными или неправильными. Но неправильность имени не зависит от правильности или неправильности («уродства») самих предметов, так как уродливый предмет может быть назван совершенно правильно; точно так же неправильность имени не зависит от звукового состава имени и от разных частных значений имени, которые привносятся различием звукового состава (393b—394d). Все это видно на примере имен Орест, Агамемнон, Атрей, Пелоп и Тантал (394e—395e). Правильность наименования предмета зависит от правильности интерпретации этого предмета, т. е. она не есть результат простой репрезентации предмета в нашем сознании: имя Зевс есть результат нашей интерпретации Зевса как жизни, имя Кронос — результат интерпретации Кроноса как чистого и незапятнанного ума и т. д. (395e—396c). Эту интерпретацию Сократ называет «вдохновенной мудростью» (396d—e), а ее результат — «типом», «образцом» (τύπος, 397a), не теряющим, однако, своей объективной значимости, т. е. связи с тем, что «вечно по своей природе» (396d—397b). Другие такие же примеры — слова «бог», «демон» («гений»), «герой», «человек»; рассматривая их, Платон повторяет указание на несводимость имени к его звуковому составу (397c—399c); то же утверждается и о словах «душа» и «тело» (399d—400c). Далее Платон снова возвращается к исследованию имен богов, на этот

раз весьма обширному: Гестия, Кронос, Рея, Океан, Тефия, Посейдон, Плутон, Аид, Деметра, Гера, Феррефатта (Персефона), Аполлон, Муза, Летó, Артемида, Дионис, Афродита, Афина-Паллада, Гефест, Арес, Гермес, Ирида, Пан (400c—408d). Сюда примыкает анализ слов «Солнце», «Луна», «месяц», «звезда», «молния», «огонь», «вода», «воздух», «Земля», «времена года», «год» (400d—410a). Наконец, следует обширное рассуждение о множестве разных имен, имеющих отношение к умственным способностям человека, к его добродетелям, к понятиям прекрасного, доброго, искусства, мудрости, сущности и разных качеств существующего (411a—422b).

3. Поэтому правильность имен, даже если иметь в виду их происхождение, никак не сводится к простому звукоподражанию (422c—427c). Например, звук «р» сам по себе действительно указывает на резкое движение или раскатистость, звук «л» — на мягкое движение и т. д. (426c—427c). Но хотя слова и подражают вещам (423b), подражание это в именах совершенно специфическое, не такое, как в музыке по отношению к слышимому голосу или в живописи по отношению к цвету и краскам (423d), поскольку всякое имя вещи есть прежде всего подражание самой сущности этой вещи (422d—423d). Подражать голосам овец или петухов не значит именовать эти голоса, так как для наименования требуется не просто воспроизведение, но сознательное воспроизведение сущности (423c). Следовательно, выражение (δήλωμα, 423b) чего-нибудь с помощью физических приемов должно передавать тот самый предмет, который надо выразить. Конечно, важно было бы знать, в чем состоят самые первые наименования вещей, ставшие основанием и для их более сложного обозначения (426a). Но «смешным, я думаю, должно казаться, Гермоген, — говорит Сократ, — что из подражания посредством букв и слов вещи станут для нас совершенно ясными. Однако это неизбежно. . . » (425d).

4. Краткая интермедия в связи с присоединением Кратила к беседе (427e—428d).

IV. Критика релятивизма в учении об именах (428e—438e)

1. Кратил полагает, что все наименования вещей, как и все понятия о них, одинаково ложны и одинаково истинны (428e—430a).

2. Возражение Сократа: каждое имя относится к определенному предмету и есть подражание ему (μίμημα, 430e); следовательно, если в подражании будет что-нибудь искажено, то и имя вещи будет ложным, т. е. нельзя сказать, что все имена одинаково ложны или одинаково истинны (430a—432a). Это, однако, не значит, что подражание в имени должно быть абсолютным воспроизведением предмета, потому что такое подражание не дало бы ничего нового для познания самого предмета; к тому же, если бы это и было осуществимо, оказалось бы два тождественных предмета вместо одного. Другими словами, подражание в имени есть только подражание в каком-нибудь определенном отношении; иначе оно было бы просто бесполезным (432a—433b).

А этот оттенок и привносится в имя его звуковой стороной, каковая сама по себе отнюдь не есть еще вещь, которой подражают и которую воспроизводят, но есть тот материал, с помощью которого отражается вещь, так что имя оказывается не просто подражанием вещи, но тем или иным заявлением вещи о самой себе человеческому сознанию, тем или иным ее выражением. Поэтому дело не в условности обозначения и не в его относительности, а в том, что имя предмета каждый раз может обозначать различные оттенки вещи, сами по себе вполне объективные (433b—434b). Так, отдельные звуки имени могут быть разными и в то же время иметь одну и ту же функцию; их условность не мешает их объективной значимости, их «правильности» (434c—435c).

3. Отсюда вытекает, что по крайней мере в самом начале законодатель имен во всяком случае опирался на сущность вещей, как бы разнообразно он эту сущность ни изображал в именах, прибегая к их всестороннему познанию и рассмотрению (435d—436e). А это свидетельствует о том, что наблюдаемые законодателем имен предметы не только находятся в состоянии сплошной текучести (в условиях которой не могло бы состояться познание вещей), но им свойственна также и некоторая устойчивость, так что имена не просто переходят друг в друга, но и резко друг от друга отличаются; поэтому не может быть речи об их полной относительности, их установила какая-то высшая сила (436e—438e).

V. Заключение. Гносеологические выводы из предложенной выше теории имен (438e—440e)

1. Поскольку имена, как сказано, могут друг с другом смешиваться, то различаясь между собой, то уподобляясь и отождествляясь, ясно, что имена вещей, взятые сами по себе, еще не обеспечивают ни правильного их употребления, ни их объективной значимости. А значит, истину вещей нужно узнавать из самих вещей, а не из их образа (εἰκών, 439a), который выражается именем (438e—439b).

2. Сами же вещи, во-первых, несомненно, пребывают в вечном становлении; во-вторых, это становление возможно только тогда, когда существует то, что становится и что в то же время есть нестановящееся и вечно неподвижное, не выходящее из своей идеи (ἰδέα, 439a), и самое (αὐτό) бытие в себе, которое не течет, в противоположность его качествам, которые текут (439c—e).

3. То, что представляет собою нечто сплошное и течет, непознаваемо; а познаваемо то, о чем можно сказать что-нибудь определенное, т. е. что не течет и не представляет собою нечто сплошное (440a—e).

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Таков анализ диалога «Кратил». Теперь спрашивается: каков же общий смысл этого диалога и в чем его философская заостренность?

1) Прежде всего, всякий читатель «Кратила» спросит: зачем понадобилось Платону такое длинное рассуждение о языке, в то время как он сам вовсе не лингвист и по своим интересам вообще имеет мало общего с лингвистикой? Нам кажется, что, постулировав мир объективных идей и сущностей, Платон сразу же столкнулся с огромной сложностью, а часто даже и бессвязностью того, что творится в субъективном сознании и мышлении человека. По-видимому, Платон рано начал чувствовать потребность проанализировать с точки зрения объективного идеализма также всю неразбериху, царящую в человеческом субъекте. Мир идей оставался у него вечно благоустроенным, вечно одним и тем же и вечно прекрасным, в то время как в человеческом субъекте всегда царили сплошная путаница и непостоянство, весьма далекие от столь простого и прозрачного идеального мира. Остается предположить, что в поисках хотя бы каких-нибудь более или менее устойчивых образований в человеческом сознании Платон и натолкнулся на проблему имени, поскольку во всяком имени фиксируется какая-то определенность и какая-то связь с объективной действительностью. Однако Платон тут же вступил в резкий конфликт с теми теориями языка, которые были популярны в его времена и принадлежали софистам. Волей-неволей ему приходилось критиковать эти теории. Но из критики этих теорий он извлекал для себя много положительного; и так как это положительное само собой вытекало из платоновской критики софистов, а сам Платон, увлеченный критикой, не очень заботился о формулировке положительных ее результатов, то мы и получаем возможность кое-что сформулировать самим вслед за Платоном, конечно не без опасности впасть в преувеличение.

2) Одной из популярных во времена Платона теорий языка была теория субъективизма: предмет называется кем попало и как попало, ни одно имя вещи не соответствует ни одной вещи и потому можно пользоваться словами и именами как кому заблагорассудится. Отвечать на такую теорию для Платона ничего не стоило: если имеется субъективно придуманное имя чего-то, то для этого прежде всего должно существовать это «что-то», и уже не субъективное, но объективное; а если все превратить в человеческий субъект, то тогда сам субъект станет вполне реальным и единственным объектом. От объекта все равно никуда не уйти (385а—391а). Но не для этого Платон писал своего «Кратила». Он писал его, стремясь путем правильного толкования субъективных сторон имени, которые у субъективистов трактовались неправильно, получить необходимые и правильные, т. е. реально функционирующие, степени проявления объективного мира в человеческом субъекте.

Если собрать воедино все то положительное, что Платон говорит, подвергая критике субъективизм, причем говорит разбросанно и без точных формул, то можно сказать следующее.

Во-первых, устанавливается мир объективных сущностей, которые слишком глубоки и сложны, чтобы человек мог их познавать; и

если человек их познает, то только редко и косвенно, а целиком они познаваемы только для богов (391b—392a).

Во-вторых, этот мир объективных сущностей не есть нечто сплошное и нерасчлененное; каждая сущность заключает в себе собственную структуру, свою «идею», или «эйдос». Эта идеальная сущность тоже слишком высока и слишком далека от человека (391d, 392b). Такое воспроизведение сущности, абсолютно адекватное самой сущности, очевидно, не есть просто репрезентация. Скорее это нужно назвать *сущностно-репрезентативным* актом имени, когда сущность целиком отражается сама в себе.

В-третьих, этой сущностной репрезентации противополагается *относительно-репрезентативный акт имени.* Этот акт вполне доступен человеку, им фактически и пользуется каждый человек в своих наименованиях чего бы то ни было, его можно и необходимо анализировать. Тут, однако, оказывается, что ввиду отсутствия абсолютной адекватности имени вещи самой вещи человеку приходится подходить к объективным вещам и идеям с той или другой стороны, выделять в них ту или иную функцию, тот или иной оттенок, ту или другую сторону. Но это значит, что человеку приходится тем или иным способом *интерпретировать* идеальные сущности, рассматривать их в свете какого-нибудь одного, но зато уже определенного их момента. Вот тут-то и возникает роль человеческого слова, имеющего своей целью различать в идеальных сущностях те или иные стороны, так что наименование вещи оказывается различным, или, как говорит Платон, *диакритическим* актом (388c). А самое основу этих диакритических актов имени, т. е. то, что мы назвали интерпретирующим актом, Платон довольно беспомощно называет мудростью (396d—e), еще не имея специального термина для фиксации соответствующих актов сознания. Но что для Платона это обстоятельство оказывается чрезвычайно важным, свидетельствует произведенный им анализ огромного множества различных имен и слов, — анализ, при помощи которого он хочет внушить читателю мысль, что идеальная сущность предмета — одно, а наша интерпретация этой сущности, зафиксированная в соответствующем имени, — совсем другое. Под всей этой необычайно разукрашенной этимологической фантастикой кроется у Платона несомненная мысль о том, что все наши интерпретации могут иметь разную степень достоверности, могут быть то ближе к предмету, то дальше от него, но что их субъективное наличие ровно ничего не говорит в защиту субъективизма, и, интерпретируя предмет с точки зрения тех или иных его функций, мы вполне остаемся на почве объективной философии, отражая в наших наименованиях пусть не всю сущность, но все же тот или иной ее вполне объективный и реальный аспект. Таким образом, это частичное «значение» слова, или имени, — мы бы сказали сейчас, его *семема* — это тоже характеристика объективирующих актов нашего сознания, хотя и в известном преломлении.

Наконец, в-четвертых, Платон весьма резко отличает от всех этих

актов человеческого сознания, конструирующих собою всякое имя, еще и фактическую, физическую или *фонетическую* сторону имени. Платон прекрасно знает, что такое артикуляционно-акустический аппарат языка, но он для него сам по себе совершенно отличен от имени и является только носителем интерпретирующих и семантических актов языка (393b—399d).

Таким образом, в результате критики субъективистической теории языка Платон нашел известное количество степеней преломления исходной, объективно существующей идеальной сущности, когда она входит в человеческое сознание. Появляется сущностно-репрезентативная область сознания, которая при помощи своих интерпретирующих и семантических актов схватывает разные стороны объективно-идеальной действительности, то более, то менее близкие к ней, но всегда играющие роль объективирующих актов, обеспечивающих для человеческого сознания ту или иную объективную реальность его построений. Заметим при этом, что вся система относительно-репрезентирующих, интерпретирующих, семантических и артикуляционно-акустических актов представляет для Платона одно единое и нераздельное целое, один «эйдос» (образ), как он опять-таки выражается, сравнивая имя, как орудие познания, с цельными и нерасколотыми буравами и челноками в ремеслах (388a—390a). Видимо, именно так нужно, по Платону, понимать разные степени присутствия идеального мира в человеческом сознании, а не огульно превращать их в нечто абсолютно субъективное, как это делали софисты.

3) Что касается платоновской критики релятивизма в учении об именах (428e—438e), то, собственно говоря, она мало чем отличается от предыдущей критики субъективизма. Самое главное здесь то, что новый собеседник Сократа — Кратил представлен в диалоге не очень отчетливо и в каких-то смягченных тонах. Ведь Кратил известен тем, что из гераклитовского учения о вечном становлении он делал самые крайние, а именно иррационалистические, выводы: если все течет, значит, ничто нельзя и познать, поскольку познание предполагает не только нераздельность становящегося предмета, но и его устойчивую раздельность. В диалоге же Кратил изображен весьма скромным искателем истины (428b—c, 440d). Он большей частью только и делает, что соглашается с Сократом. Он согласен и с тем, что имена обозначают сущность или «природу» вещей (390d—e, 428e), и с тем, что вещи познаваемы (436a, 438a), и с тем, что первый законодатель имен прекрасно знал вещи и мог, таким образом, дать им соответствующие названия (436c, 438a). Уже из этих первых признаний Кратила явствует, что он либо вовсе не релятивист, либо релятивист весьма робкий и нерешительный; и только когда оказывается, что Кратил во всем согласен с Сократом, поднимается вопрос о всеобщей текучести вещей, да и то поднимается не кем иным, как самим же Сократом (435c—438b, 438e—440c). Кратил говорит даже о какой-то «высшей силе», проявившей себя при наименовании вещей (438c).

Поэтому указанный раздел диалога, понимаемый нами как критика релятивизма, представлен в диалоге несколько вяло и нерешительно и с такими выводами, которые Платон делал в «Меноне» и без всякого спора с Кратилом. Но все же и эта критика релятивизма кое-что дает для анализа имени.

Во-первых, поскольку Платону здесь нужно было критиковать относительность всякого наименования, ему приходилось гораздо больше подчеркивать определяемость человеческого знания объектами, т. е. сильнее выдвигать уже и раньше выдвинутое им учение о том, что вещи сами *заявляют* о себе субъективному сознанию человека.

Во-вторых, во избежание все той же относительности Платону пришлось здесь выдвигать на первый план также значение артикуляционно-акустического аппарата человеческой речи, хотя об этом раньше говорилось достаточно.

В-третьих, — и это самое главное — пришлось гораздо сильнее подчеркивать то осмысление, которое получает указанный артикуляционно-акустический аппарат, так как без этого в теории языка водворилась бы действительно полная относительность, т. е. всегдашняя правильность и в то же время всегдашняя неправильность всех имен вообще. Платон, не давая окончательно ясных формул (а это, как мы уже хорошо знаем, его постоянная манера), тем не менее настойчиво подчеркивает смысловое значение артикуляционно-акустического аппарата. Слоги и буквы обязательно вносят в имя нечто новое. Но это новое опять-таки не оторвано от вещи, а только указывает на тот или иной более специальный ее оттенок (389d). Уместно звучит у Платона также и термин «подражание», когда имеется в виду именно интерпретирующее подражание, а не полное и абсолютное, которое ничего нового не давало бы в сравнении с самим предметом подражания, а потому было бы бесполезно (432b—c). В таком случае мы не ошибемся, сказав, что Платон тут должен был бы употребить термин *сигнификативный акт.* Сам Платон говорит здесь уже не просто о смысловой значимости предмета, выраженной в имени, но о том, что мы на нашем языке назвали бы подлежащим, сказуемым и предложением (431b). Следовательно, общая интерпретирующая семантика имени — это одно, а воплощенность этой семантики в конкретных словах, т. е. в лексико-грамматическом материале, — это совсем другое. Поэтому будет правильно, если этот специальный оттенок общей семантики мы также назовем специальным термином, который пока еще не был доступен Платону, но который им вполне отчетливо мыслился, — это *сигнификативный акт наименования.*

В-четвертых, критикуя релятивизм, Платон не мог не находить в нем и рациональное зерно. А именно, с точки зрения Платона, нужно говорить пусть не об относительности наименований, однако все же об их приспособленности к тому, чтобы люди их понимали и таким образом в той или другой форме общались между собою. Это отчетливо видно из платоновского рассуждения (434e—435a). Тут тоже говорит-

ся о репрезентации вещей в человеческом сознании, о необходимости употребления слогов и букв, т. е. артикуляционно-акустического аппарата человеческой речи, об отражении предметных сущностей при посредстве этого аппарата, или, как говорит Платон, о «подобии» того и другого и, наконец, о взаимном понимании людей, употребляющих эти конкретно звучащие слова, по субстанции своей не имеющие ничего общего с объективными предметами слова и в то же время смысловым образом их достаточно выразительно отражающие. Мы не ошибемся, сказав, что Платон здесь имеет в виду наше понятие *коммуникативной* функции слова, хотя до употребления подобного термина дело у него опять-таки не доходит.

4) Последний вывод диалога (438e—440e) также не отличается достаточно ясным способом изложения. Собственно говоря, тут просто повторяется мысль диалога «Менон» о разнице между бытием и становлением, т. е. между познаваемым бытием (поскольку оно устойчиво и раздельно) и непознаваемым становлением (поскольку оно сплошное, текучее и потому лишено всякой расчлененности). По-видимому, это должно относиться как раз к именам и к тем предметам, которые они обозначают. Однако полной ясности в данном вопросе мешают два обстоятельства. Во-первых, это заключение еще кое-как можно связать с беседой Сократа и Кратила об относительности имен. Но тогда это будет заключением только беседы с Кратилом, но не беседы с Гермогеном, хотя нам-то ясно, что это заключение относится ко всему диалогу, что и заставило нас понимать его как особый раздел всего диалога, а не только беседы Сократа и Кратила. Во-вторых, у читателя диалога возникает некоторое разочарование в том отношении, что две области действительности, т. е. бытие и становление, противопоставлены здесь друг другу достаточно отчетливо и убедительно, но никак не показано, в чем же заключается их единство, которое само собой вытекает из всего диалога, однако в заключении никак не сформулировано; вместо этого сформулировано только коренное различие бытия и становления. Сама собой напрашивается мысль, что Платон еще будет касаться данного вопроса в других своих произведениях.

Таким образом, платоновский «Кратил» очень богат глубокими мыслями. Однако свести эти мысли в одно целое очень трудно. Нам казалось бы, что если попытаться систематизировать все основные мысли «Кратила», оставшиеся в самом диалоге без всякой системы, то, пожалуй, ярче всего будет бросаться в глаза разная степень присутствия *объективной сущности вещей в субъективном сознании человека.*

Имеются сущности вещей или объективные идеи, но существует также и отражение их в человеческом субъекте. Сначала это — бессильная репрезентация или какие-то теневые образы вещей, противостоящие их «истине» (439a—b), которые могут соответствовать истине то более, то менее (431e). Но этот примитивный акт репрезентации

может и гораздо более точно воспроизводить идеальную сущность вещей. Тогда имя вещи становится ее более или менее правильной интерпретацией, во всяком случае настолько специфической, что в отличие от увеличения или уменьшения чисел через прибавление отдельных единиц она уже не меняется при разных ее внешних изменениях (393d—e, 394b, 432a). Сам этот термин — «интерпретация» — еще не употребляется Платоном, он употребляет такие более общие термины, как «мудрость» (396d, 412b, 428d), «знание», или «познание» (412a, ср. 437a) — причем знание связывается с вечным становлением вещей и, очевидно, не есть то знание вещей до их наименования, о котором говорится, например, в конце диалога (440a—b, 435d—e, 436c, 437e—438b), — или «искусство» (428a, ср. также о «мастере» имен, 389a, или об «орудии», 388a), «подражание» (422d, 423c—d, 430b—e), «понимание» (см. о законодателе имен, налагавшем эти имена «в соответствии с тем, как он их постигал», 436b), либо, наконец, «научение» при помощи имен (387d—388e, 428e, 435d). Далее, в диалоге подчеркивается активное «самовыражение» (423b, 433d) вещей, как бы вторгающихся в человеческое сознание, когда они непосредственно стоят перед человеческим восприятием (430e). В результате этого в человеческом сознании образуется устойчивый и структурно оформленный *тип,* или *образец* (397a и др.), т. е. рельефно отчеканенное изображение идеальной сущности (слово τύπος соответствует глаголу τύπτω, что означает «чеканю», «выбиваю», «ваяю»). Значение такой интерпретации настолько универсально, что уже не зависит ни от места, ни от времени ее появления (390a). Но тогда репрезентативная функция превращается уже в мощный *объективирующий* акт имени в человеческом сознании. Тогда становится понятным и тот термин, который при другом подходе к диалогу может пониматься только как некоторого рода курьез, а именно термин «законодатель» (388e), или «мастер» (389a), встречаемый нами в диалоге много раз. Очевидно, Платон хотел этим подчеркнуть полную определенность и твердость, а главное, полную законность того частичного присутствия идеальных сущностей в человеческом сознании, которое мы назвали интерпретирующей функцией имени. В одном месте диалога Платон об этом так и говорит — «закон» (388d), а в другом (390c—d) заговаривает даже о том «диалектике», под надзором которого должен быть «законодатель», хотя под диалектиком здесь Платон понимает пока еще только того, кто умеет правильно спрашивать и отвечать. Наконец, если угодно, у Платона имеется даже и самый термин «объективирующий акт», потому что как же иначе перевести слово πράξις (действие), которое использовано в диалоге (386e)? Этому, конечно, нисколько не мешает тот факт, что таких актов относительно одной и той же вещи может быть очень много (ср. 401e—о «рое мудрости» в связи с вечной изменчивостью гераклитовского потока, а также 414c—о всевозможных перестановках и вставках букв при наименовании).

Итак, спрашивается: можно ли иначе назвать подобную систему

понятий, как не теорией различных степеней присутствия идеальных сущностей в человеческом сознании? Так мы и поступили при анализе «Кратила».

В диалоге «Кратил» принимают участие три собеседника: Сократ, Гермоген и Кратил. Как большею частью бывает у Платона, он вводит в свои диалоги лиц вполне реальных современников Сократа, его друзей, врагов, учеников и почитателей. Гермоген, который приглашает Сократа вступить в беседу, — родовитый афинянин, брат самого богатого человека в Греции, Каллия, сын Гиппоника (об этой богатой и родовитой семье см. прим. 15 к «Апологии Сократа»). Получивши половину отцовского наследства, он тем не менее впал в бедность. Он — верный слушатель Сократа. Он будет присутствовать при его кончине (*Платон.* Федон), с ним говорит Сократ перед судом (см. *Xenoph.* Mem. IV, 8). Это он «изнывает от любви к высокой нравственности», а его духовным запросам соответствует и его облик — «серьезные брови», «недвижный взор», «умеренные речи», «мягкий голос», «все светлое его существо» (*Ксенофонт.* Пир, 8, 3). Гермоген — полная противоположность своему богатому, тщеславному и жадному до удовольствий брату Каллию. Если мы обладаем довольно подробными сведениями о Гермогене, то о Кратиле известно очень мало. Он — родом из Афин, верный последователь Гераклита. Довел до крайности его теорию вечной текучести, так как говорил, что в одну и ту же реку нельзя войти даже один раз (65, 3 Diels). Диоген Лаэртский (III, 6) сообщает, что Платон после смерти Сократа посещал гераклитовца Кратила. Об этом же учении у Кратила говорят Олимпиодор в «Жизни Платона» (см. в изд.: «Diogenis Laërtii de clarorum philosophorum vitis, acc. Olympiodori... et aliorum vitae Platonis», ab A. Westermanno. Parisiis, 1878) и анонимный биограф Платона (там же). Олимпиодор пишет, что Платон посвятил Кратилу одноименный диалог. Аристотель отмечает, что Платон с молодости был знаком с Кратилом и близок по своим взглядам к гераклитовской идее того, что «все чувственно постигаемое постоянно течет и о нем нет истинного знания» (65, 3 D). Немногочисленные свидетельства о Кратиле собраны у Дильса (т. II, гл. 65).

Непосредственная проблема данного диалога — можно ли понять сущность вещи, если знаешь ее имя, иначе говоря, могут ли имена быть орудиями познания вещей. Тема эта для современников и предшественников Сократа — атомистов и софистов — чрезвычайно актуальна. Ведь они впервые заговорили о происхождении «имен», или самого языка, впервые стали заниматься синонимикой, семантикой и этимологией, т. е. пытались установить систему имен, их смысл, их образование, связали развитие истории человека с его потребностью к общению посредством слова.

О языковых теориях досократиков см.: *И. М. Тронский.* Проблемы языка в античной науке (в сб.: «Античные теории языка и стиля», под ред. О. Фрейденберг. М.; Л., 1936); *В. В. Каракулаков.* Проблема языка у Гераклита (в сб.: «Язык и стиль античных писателей». Л., 1966); *его же.* Первые греческие философы о роли языка в познании (в сб.: «Вопросы филологии», вып. 16. Душанбе, 1963). И. М. Тронский устанавливает также четыре типа изменений, которым, по мнению античного этимолога, подвергается имя, прежде чем оно сложилось в целостное слово. Это — вставки, изъятия, замены и перестановки тех или иных букв (звуков). При этимологическом толковании учитываются диалектные, архаические формы, а также наблюдения над живым языком.

[1] Здесь — типичная для гераклитовца Кратила теория: от природы каждой вещи присуще «правильное» имя, а люди по договору условились называть ее по-своему, и имя тем самым уже не соответствует вещи («договорившись» — συνθέμενοι — здесь не обязательно понимать буквально. Вероятно, это просто указание на условность всякого обозначения с точки зрения звуковой). — *423.*

[2] Намек на то, что имя Гермоген (буквально значащее «рожденный Гермесом», «потомок Гермеса») никак не соответствует облику и сущности Гермогена. Гермес — бог-покровитель житейской удачи, торговли, ловкости, и Гермоген, практически совершенно беспомощный, никак не может носить имя, имеющее такое значение. — *423.*

[3] Сократ несколько видоизменяет известную пословицу «прекрасное дело трудно» (о ней см. прим. 37 к диалогу «Гиппий больший»), иронически добавляя: «когда ему нужно учиться». Таким образом, старинное изречение о том, что все прекрасное по своей природе создается с трудом, Сократ истолковывает по-своему: познать прекрасное трудно. — *423.*

[4] . . . *пятидесятидрахмовый урок.* О Продике и его уроках, объем которых зависел от цены, см. прим. 13 к «Апологии Сократа» и прим. 51 к диалогу «Протагор». — *424.*

[5] Здесь Сократ снова шутит, на сей раз по поводу имени Гермогена, как бы подхватывая шутку Кратила (см. прим. 2). — *424.*

[6] Гермоген в отличие от Кратила выражает распространенный среди софистов взгляд, что главное в вопросе об именах — это договоренность о том, как называть вещь. Правильности имени от природы не существует, она — результат договора (иначе говоря, правильность всегда и во всем относительна, условна и субъективна). Точка зрения Гермогена прямо противоположна точке зрения гераклитовца Кратила (см. прим. 1). — *424.*

[7] Рабы-чужеземцы, носившие имена, звучавшие «варварски» для греческого уха, часто получали от своих хозяев новое имя. — *424.*

[8] *«. . . мера всех вещей — человек»* — знаменитое изречение софиста Протагора (о нем см. диалог Платона «Протагор»). Здесь приво-

дится только часть этого изречения; целиком оно звучит так: «Человек есть мера всех вещей существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют» (80, B, 1 Diels). — *426.*

[9] О *сущности* см. прим. 7 к диалогу «Менон». — *426.*

[9а] *Эвтидем* — современник Сократа, хиосец; Платон посвящает ему диалог, названный его именем. Поздний софист, по своим воззрениям близкий Калликлу и Полу (см. диалог «Горгий»). — *427.*

[10] *Образ:* здесь — перевод греческого εἶδος. Ср. прим. 24 к диалогу «Гиппий больший» и прим. 58 к диалогу «Горгий». — *431.*

[11] См. *Гомер.* Ил. XX, 73—74. — *431.*

[12] *Гомер.* Ил. XIV, 290—291 (здесь и в прим. 13, 14 «Илиада» цитируется в переводе *Н. И. Гнедича).* — *431.*

[13] См. *Гомер.* Ил. II, 813—814:

Смертные люди курган тот высокий зовут Батиеей,
Вечноживущие боги — могилой проворной Мирины.—*435.*

[14] По поводу таких же двойных наименований можно упомянуть еще «сторукого великана» в «Илиаде» (I, 403), о котором говорится:

Имя ему Бриарей у богов, у людей же — Эгеон.

В диалоге «Федр» (252b) Платон приводит стихи (видимо, им самим сочиненные) о разных наименованиях Эрота:

Люди прозвали его самого Эротом крылатым,
Боги ж — Птеротом, за то, что расти заставляет он
крылья.

Новое имя получает человек, ставший бессмертным, например, в «Одиссее» (V, 333—335):

Кадмова дочь Левкотея, прекраснолодыжная Ино,
Тут увидала его. Сначала была она смертной,
Ныне же в безднах морских удостоилась божеской
чести.
(Перев. *В. В. Вересаева).* — *435.*

[15] Троянский герой Гектор, сын царя Приама, имел *сына Астианакта* (он же Скамандрий), погибшего еще ребенком при взятии Трои греками. — *435.*

[16] . . . *Скамандрием зовут его женщины, раз мужчины звали его Астианактом.* Здесь у Платона неточность, возможно необходимая для хода рассуждений Сократа. В «Илиаде» (VI, 402 сл.) прямо говорится:

Именовал его Гектор Скамандрием, все остальные —
Астианактом. . .
(Здесь и ниже перев. *В. В. Вересаева).*

Платон как бы забывает об этом месте и помнит только XXII, 506:

Астианакт, как ребенку троянца, прозвание дали.

Объяснение этимологии имени Астианакт дано у Платона несколько ниже, 393а (см. также прим. 18). — *436.*

[17] Древние не различали звука и буквы. О классификациях букв (звуков) и слов см. у И. М. Тронского. — *437.*

[18] *Археполис* — слово, состоящее из двух основ: «власть» (ἀρχή) и «город» (πόλις), т. е. оно близко по своему значению к имени Астианакт («владыка города»). — *438.*

[19] *Орест* (миф.) — сын аргосского царя Агамемнона, убитого своей женой Клитемнестрой. По велению бога Аполлона и с помощью своей сестры Электры отомстил за смерть отца, убив свою мать Клитемнестру. Месть Ореста и его сестры стала темой трагедий Эсхила («Орестея»), Софокла («Электра»), Эврипида («Электра», «Орест»). — *439.*

[20] *Агамемнон* (гомер.) — царь Аргоса и Микен, предводитель ахейцев под Троей. — *439.*

[21] *Атрей* (миф.) — отец Агамемнона и брат *Фиеста,* с которым они вместе убили своего сводного брата *Хрисиппа.* Впоследствии он из мести убил детей Фиеста и подал их в виде угощения брату. — *440.*

[21а] *Пелоп* (миф.) — сын Тантала, завоевал в жены дочь элидского царя Эномая Гипподамию (см. прим. 22а), победив в состязании колесниц с помощью возничего *Миртила,* которого он потом вероломно убил. — *440.*

[22] *Миртил.* См. прим. 21а. — *440.*

[22а] *Гипподамия* (см. прим. 22) была обещана отцом в жены победителю в состязании колесниц.

Тантал (миф.) — сын Зевса, царь Лидии, за свои проступки перед богами (похищал амбросию и нектар, открывал тайны богов; см. также прим. 88 к диалогу «Горгий») вечно терпит муки жажды и голода в царстве мертвых — Аиде. — *440.*

[23] *Аид.* См. прим. 22а, а также подробно в прим. 82 к диалогу «Горгий». — *440.*

[24] Здесь в корне имени Зевс мыслится глагол ζᾶν (жить). — *440.*

[24а] *Уран* — греч. Οὐρανός («небо») — древнейшее божество, порожденное богиней Земли Геей и вступившее с ней в брак, от которого произошли титаны, циклопы и сторукие, воплотившие в себе стихийную мощь космоса.

Кронос — сын Урана и Геи, титан, отец Зевса и других олимпийских богов. Древние связывали его имя или со словом χρόνος («время»), или с глаголом κορεῖν («выметать», «чистить») и существительным νοῦς («ум»); согласно этому последнему толкованию Кронос означает «чистый умом».

Урания («небесная») — имя одной из Муз, а также прозвище Афродиты (о ней см. также прим. 43. — *441.*

[25] *Гесиод.* Ср. прим. 52 к «Апологии Сократа»; в данном случае упоминается как автор генеалогической поэмы «Теогония» («Рождение богов»). — *441.*

[26] *Эвтифрон из Проспалт* (Проспалты — аттический дем) известен фантастическими толкованиями имен; Платон посвятил ему диалог «Эвтифрон». — *441.*

[26a] Демоны (гении) — ср. прим. 33 к «Апологии Сократа».

В распределении реплик в этом месте мы отступаем от издания Барнета и принимаем чтение Шанца и др. (ср. в изд.: «Platonis opera», rec. I. Burnet, t. 1. Oxonii, 1952, adnot. crit. 379d[9]). (*Ред.*). — *443.*

[27] По Гесиоду, человечество пережило четыре века — золотой, серебряный, медный, героический — и находится в стадии пятого, железного века («Труды и дни», 109—201). Счастливые времена для поэта в прошлом. Наивысшее блаженство — золотой век с полным отсутствием труда (все даруют людям боги) и безболезненной, незаметной, как сон, смертью. Цитируются здесь ст. 121—123 из поэмы «Труды и дни». — *443.*

[28] Здесь — явная ирония Сократа и столь же ироническая и фантастическая этимология слова «герой». — *444.*

[29] Этимология имени ἄνθρωπος («человек») до сих пор не выяснена (см. *J. B. Hofmann.* Etymologisches Wörterbuch des griechischen. München, 1950; *H. Frisk.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1960). — *445.*

[30] По Анаксагору, всю природу упорядочивает мировой Ум (Νοῦς). — *446.*

[31] *Sema* (здесь — «могильная плита»). О теле как могиле души см. прим. 46 к «Горгию». — *447.*

[31a] *Орфики* — последователи оккультного учения. Об Орфее см. прим. 38. — *447.*

[32] *Гестия* — богиня очага. По пифагорейско-платоновской системе космоса, она, как мировой очаг, находится в центре всех планетных сфер (Филолай, A, 16 Diels); ниже (401c—d) имя Гестия этимологически связывается со словами ἑσσία (по мнению Сократа, так в древности звучало слово οὐσία — «сущность»). Интересно сопоставить слово ἑσσία с лат. essentia. — *448.*

[32a] *Гераклит* — натурфилософ VI в. до н. э., родом из Эфеса в Ионии, один из основателей диалектики; стиль его отличался сложностью и метафоричностью, за что он и был прозван Темным. О его учении см. также прим. 50. — *448.*

[33] *Рея и Кронос* (миф.) — титаны, дети Урана и Геи. — *448.*

[34] Эти слова Гераклита см. в издании Дильса (22, A, 6). Близок к данной мысли также фр. 91 Дильса. — *449.*

[35] Сократ производит имя *Рея* от греч. ῥεῖν («течь»); *Кронос*— от греч. κρουνός («источник»). — *449.*

[36] См. *Гомер.* Ил. XIV, 200 сл. — *449.*

[37] О порождениях Океана и Тефии см. у Гесиода в «Теогонии», ст. 337—368. — *449.*

[38] *Орфей* — полумифический певец и музыкант, который силой своего искусства усмирял диких зверей. Погиб, растерзанный вакханками, буйными спутницами бога Диониса, культу которого Орфей был чужд, так как он связан с Аполлоном и Музами — покровителями искусства. Здесь цитируется один из орфических фрагментов. Об *Океане* и *Тефии* см. фр. 25, 109, 112, 114, 117 в изд. Керна. — *449.*

[38а] *Посейдон* — бог морей, сын Кроноса и Реи, брат Зевса, «колебатель земли», «синевласый».

Плутон (он же Аид, см. прим. 386) — бог подземного царства смерти, брат Посейдона и Зевса. Плутона связывали иногда в древности с богом богатства Плутосом, так как недра земли дают изобилие. — *450.*

[38б] Этимология слова «Аид» — «безвидный», «невидимый» сейчас оспаривается. Подробнее мы говорили об этом в прим. 46а к диалогу «Горгий», стр. 574 сл.

Орфико-пифагорейская концепция, связанная с мифологической системой понятий, относящихся к Аиду, — с бессмертием и переселением душ, странствием их по царству мертвых, судом над умершими и посмертным воздаянием, а также с соответствующими представлениями о космосе, изложена нами в прим. 82 к диалогу «Горгий». — *450.*

[39] *Сирены* (миф. девы-птицы) у Платона («Государство», X, 617b) восседают на небесных сферах и тем самым создают созвучие восьми тонов, т. е. космическую октаву. Сирен, которых Платон помещает в Аид, Прокл, комментируя Платона (см. изд.: «Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria», ed. G. Pasquali. Lipsiae, 1908), именует «родом очистительным», который «охвачен мыслями об Аиде». — *451.*

[40] Узы *Кроноса* (миф.) — связи самой природы, которая удерживает в своих недрах все живое. — *451.*

[40а] *Деметра* — богиня плодородия и земледелия, мать Персефоны, или Феррефатты, похищенной Плутоном и ставшей владычицей мертвых.

Гера (супруга Зевса) — покровительница брака и семьи. Древние связывали ее имя со словом «воздух» (ἀήρ).

Гефест — сын Зевса и Геры, бог-кузнец, в древнейшее время воспринимавшийся как сам огонь (см. *Гомер.* Ил. II, 426; ср. описанную у Гомера борьбу Гефеста с богом реки Скамандром).

Арес — один из сыновей Зевса и Геры, бог стихийной, неупорядоченной войны.

Научные этимологии имен Геры, Аполлона, Летó, Гефеста, Афины, Ареса трудны, так как это догреческие имена, относящиеся к древнейшему балканскому и малоазийскому субстрату. — *452.*

[41] *Феррефатта* (вымышл.), иначе Ферсефона, или Персефона, — супруга Аида. — *452.*

[42] Данные здесь Платоном толкования имени *Аполлона,* сына Зевса и Летó (406a), хотя с научной точки зрения и не выдерживают никакой критики, однако хорошо отражают основные функции Аполлона — целителя и губителя, пророка и музыканта, установителя мировой гармонии. — *454.*

[42a] *Артемида* — сестра Аполлона, девственная богиня-охотница. — *454.*

[42б] *Дионис* — бог плодородия и виноградной лозы. — *454.*

[43] *... об имени пенорожденной Афродиты не стоит спорить с Гесиодом.* См. *Гесиод.* Теогония, 195—200:

... ее Афродитой
«Пенорожденной», еще «Кифереей» прекрасновенчанной
Боги и люди зовут, потому что к Киферам пристала,
«Кипророжденной» — что в Кипре, омытом волнами,
родилась. — *455.*

[44] *Афина,* по Гесиоду («Теогония», 880—896),— дочь Зевса и Метиды (Мудрости), которую поглотил Зевс перед рождением Афины. Отсюда миф о рождении Афины одним отцом, Зевсом, без участия женщины, а также представление об Афине как о воплощенной мысли Зевса и самой мысли. Об Афине, «устрояющей умы, души и тела», см. в орфических фрагментах (фр. 210 Керн), а также «Орфические гимны», XXXII. Именно «в связи с таким толкованием функций Афины и связано дальнейшее замечание Сократа (406d), что ему не пристало забывать об Афине. — *455.*

[45] Здесь перефразируется гомеровский стих (Ил. V, 221 сл.):

... тогда каковы, ты увидишь,
Тросовы кони... — *456.*

[45a] *Гермес и Ирида* (миф.) — вестники богов, почему и связываются с глаголом εἴρειν («говорить»). По своему происхождению эти имена тоже негреческие. О Гермесе см. также прим. 2. — *457.*

[46] *Пан* — козловидный бог лесов, полей, охранитель стад; это — божество из круга дионисийских культовых представлений. Он один из спутников Диониса, свита которого состояла из козлоподобных демонов. — *457.*

[46a] *Трагическая ложь.* Античная традиция производит наименование жанра трагедии от слова τράγος («козел»). Так своеобразно толкует Сократ козлоподобную «лживую» сущность полубога Пана. — *457.*

[47] Об отраженном свете Луны см. у Анаксагора (A, 77 Diels): «Фалес, Анаксагор... учили, что Луна ежемесячно убывает, сопутствуя Солнцу и получая от него свет». — *458.*

[47а] *Дифирамб* — хоровая песнь в честь бога Диониса, сочиненная обычно в возвышенном и торжественном стиле, ритмически растянутая. Слово «дифирамб» — негреческого происхождения. Известно, что бог Дионис сам именовался Дифирамбом. — *458.*

[48] «Огонь», «вода», «собака» — в греч. яз. слова индоевропейского происхождения. Их древние корни — малоазийские (хеттские, тохарские, фригийские, лидийские), т. е. для грека Сократа — варварские. — *459.*

[49] *... облачился в шкуру льва* — поговорка, связанная с басней Эзопа об осле, который надел львиную шкуру и выдавал себя за льва (см. в изд.: «Corpus fabularum Aesopicarum», t. I, fasc. 2, ed. A. Hausrath. Lipsiae, 1959, N 199 — три варианта басни). — *461.*

[50] Видимо, Сократ намекает здесь на гераклитовцев с их вечным течением, на атомистов с их непрерывным движением атомов и на софистов с их релятивизмом. Все они занимались именами, их происхождением, их историей. У Демокрита были трактаты «О речениях», «Именослов», «О благозвучных и неблагозвучных буквах» и др. Среди софистов были такие знатоки имен, как Протагор, Продик, Гиппий. Известен безымянный софистический трактат «Двойные речи» (конец V в.). Гераклитовец Кратил был также любителем толковать имена. — *461.*

[51] *... напоминаю человека, перескакивающего через ров.* Поговорочный характер этих слов Сократа не вызывает сомнения. — *463.*

[52] У Анаксагора (59, A, 48 Diels) «бог — Ум, сотворивший космос», «привел в порядок все бесчисленные вещи». Ум — «начало всего», он «есть нечто простое, не заключающее смешения, и чистое»; «все движется умом» (59, A, 55). — *464.*

[53] У Гомера (Ил. VI, 265) с этими словами обращается Гектор к своей матери, которая предлагает ему перед поединком чашу с вином. — *466.*

[54] Здесь и ниже (416b—d) Сократ дает своеобразное истолкование этимологии слова «прекрасное» (καλόν). Он сопоставляет его с глаголом καλοῦν («называть»), в котором, в свою очередь, ему слышится созвучие со словом νοῦς («ум»; греч. — винительный падеж — νοῦν), и таким образом он связывает «прекрасное» с «разумом», «умом», «мыслью». — *467.*

[55] Употребление «дзеты» (ζ) вместо «дельты» (δ) — результат тенденции к так называемой спирантности и переднему произнесению согласной. В VI—V вв. до н. э. эти тенденции наблюдались в Элиде, на Родосе. — *470.*

[56] Здесь — намек на нечто неделимое в слове, какой-то «атом», «корень» слова. *Простейшие частицы* — στοιχεῖα («стихии», «элементы»), которыми сначала обозначались буквы. В философии этот термин имел значение «элемента», «вещества». О раннем этапе этого понятия см. у А. Ф. Лосева («Эстетический смысл греческих натурфилософских понятий периода ранней классики. Тезисы III Всесоюзной

конференции по вопросам классической филологии». Киев, 1966). — *475.*

[57] *Подражание* (μίμησις) — термин, распространенный у Платона и Аристотеля. Понимался Платоном как воспроизведение какого-то образца (идеи, эйдоса; ср. прим. 10 и прим. 58 к диалогу «Горгий»). У досократиков этот термин в философском смысле не встречается. Но для понимания мысли Сократа о первоначальных словах, созданных подражанием, важен не только фр. 154 Демокрита (*Маков.,* 324): «От животных мы путем подражания научились важнейшим делам: [а именно мы — ученики] паука в ткацком и портняжном ремеслах, [ученики] ласточки в построении жилищ и [ученики] певчих птиц, лебедя и соловья, в пении», но и фр. 26 (*Маков.,* 313). Здесь мнение Кратила поддерживается Пифагором и Эпикуром, а мнение Гермогена — Демокритом и Аристотелем. Для Пифагора «имена вещам дает душа» или тот, «кто видит ум и естество сущего». Слова — это «как бы статуи» сущих вещей в виде имен, являющихся подражанием числам (ср. Пифагор, 58, B, 12 Diels). Для Демокрита «имена — по установлению», они не что иное, как «звучащие статуи богов», так как «первые люди положили вещам имена в избытке мудрости», они, «как наилучшие ваятели, открыли силы богов посредством имен, служащих как бы образцами богов» (68, B, 142 Diels = *Маков.,* 314). О подражании («мимесисе») в античности см.: *H. Koller.* Die Mimesis in der Antike. Bern, 1954. — *477.*

[58] Имеется в виду неожиданное появление божества в трагедии — «deus ex machina». Ср. у Цицерона («О природе богов», I, 20. См. в изд.: *Cicero.* De natura deorum. Londini, 1961): «Как трагические поэты, вы прибегаете к божеству, когда не можете объяснить развязку сюжета». — *480.*

[59] Попытку выразить с помощью звука особенности того имени, в которое он входит, а значит, и особенности вещи или действия, которое выражено этим именем, можно найти и у эллинистических риторов. Дионисий Галикарнасский в сочинении «О сложении имени», 14—16 (см. в изд.: «Dionysii Halicarnassei opuscula critica et rhetorica», ed. Usener-Radermacher, VI, 2, De compositione verborum. Lipsiae, 1929) пишет о звуках «нежных и твердых», «гладких и шероховатых». Деметрий Фалерейский («О стиле», III, 174—178) тоже пишет о «складных», но тяжеловесных звуках, «гладких» и «шероховатых», о тех, что обладают «изяществом» (см. «Demetrii Phalerei de elocutione libellus», ed. Radermacher. Lipsiae, 1901). — *481.*

[60] У Гесиода («Труды и дни», 361 сл.):

> Если и малое даже прикладывать к малому будешь.
> Скоро большим оно станет, прикладывай только почаще.
> (Перев. *В. В. Вересаева).* — *483.*

[61] *Гомер.* Ил. IX, 644 сл. Александрийские грамматики называют эту песню «Мольбы» (или «Просьбы»), так как здесь ахейские пос-

лы (Аякс, Одиссей, Диомед) умоляют Ахилла вступить в бой. — *483.*

[62] Ср. *Гомер.* Ил. I, 343 сл. (слова Ахилла об Агамемноне):

«Прежде» и «после» связать не умеет, не может придумать,
Как пред судами своими сражаясь, спастися ахейцам. . .
(Перев. *В. В. Вересаева).* — *484.*

[63] Возможно, Кратил был сыном афинянина Смикриона. — *485.*

[64] По мнению Сократа, здесь и ниже подражание (изображение предмета, или его образ — εἰκών, 432b) не может быть буквальным его копированием. Здесь сказывается принципиальная новизна Платона по сравнению со старой натурфилософией, еще не порвавшей с мифологической значимостью имени. — *489.*

[64a] . . . *подобно эгинетам, поздней ночью выходящим на дорогу.* Сократ намекает, по-видимому, на какой-то широко известный в то время, возможно, не очень скромный обычай жителей о-ва Эгина. Во всяком случае, никто из античных комментаторов это место не поясняет. — *490.*

[65] Сократ указывает на реальное произношение эретрийцев (малоазиатских ионийцев), которым был свойствен так называемый ротацизм, т. е. переход «сигмы» (σ) в «ро» (ρ), и не только в конце слова, как здесь, но и в середине. — *492.*

[65a] *Идея* — греч. εἶδος (ср. выше, стр. 532). — *499.*

[66] Сократ здесь критикует гераклитовцев, в том числе Кратила, которые довели до крайности учение Гераклита о вечном движении (65, 4 Diels). — *500.*

[67] В подлиннике стоит «катар» (κατάῤῥους), что по-гречески означает болезнь, сопровождающуюся выделением или истечением слизи (например, насморк, расстройство желудка и др.). О чем именно идет здесь речь — не вполне ясно. — *500.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Агафокл 204
Агафон 203
Аглаофонт 41, 264
Адимант (сын Кепида) 203
Адимант (сын Левколофида) 203
Адимант (брат Платона) 105
Аид (*миф., см.* Плутон) 450–452
Акумен 203
Александр (сын Алкета) 296
Алексидем 386
Алкет 296
Алкивиад 195, 203, 205, 208, 228, 241, 242, 313, 363
Амфион (*миф.*) 318, 347
Анаксагор 96, 155, 157, 288, 446, 464
Андромаха (*миф.*) 143
Андрон 203, 320
Андротион 203, 320
Анит 86, 93, 95, 100, 101, 106, 108, 407–410, 413, 419–420
Антемион 407
Антилох 146
Антимер 202
Антифон 105
Апемант 162
Аполлодор (брат Эантодора) 105, 110
Аполлодор (отец Гиппократа и Фасона) 196, 204, 217
Аполлодор (из Кизика) 151
Аполлон (*миф.*) 237, 298, 452, 454, 456
Арес (*миф.*) 452, 455
Аристид 372, 411
Аристипп 377
Аристократ 297
Аристон 105
Аристофан 87
Аристофонт 264
Арифрон 208
Архелай 296–298, 309, 311, 371
Архилох 138, 140
Асклепий 137
Астианакт (*см.* Скамандрий, *миф.*) 435, 436, 438
Атрей (*миф.*) 439
Афина (*миф.*) 168, 210, 455, 456, 470
Афродита (*миф.*) 454, 455
Ахилл (*миф.*) 143, 172, 233, 483
Аякс 483

Биант 155, 156, 236

Гекамеда (*миф.*) 147
Гектор (*миф.*) 99, 143, 435, 437
Гекуба (*миф.*) 143
Гера (*миф.*) 94, 163, 170, 266, 452
Геракл (*миф.*) 169, 172, 316, 408
Гераклид 151
Гераклит 166, 449, 500
Герион (*миф.*) 316
Гермес (*миф.*) 456, 457
Гермоген 423, 426, 431, 434, 437, 439–443, 447, 448, 451, 456, 457, 459, 463–465, 469–472, 475, 480, 483–485, 490–494, 500
Геродик (из Мегары) 204

Геродик (брат Горгия) 264
Гесиод 114, 138–140, 204, 233, 441–443, 449, 455, 483
Гестия (*миф.*) 448
Гефест (*миф.*) 210, 435, 452, 455, 456
Гея (*миф.*) 460
Гиппий 88, 155–191, 201–203, 205, 206, 229, 241, 254–256
Гипподамия (*миф.*) 440
Гиппократ (сын Аполлодора) 196, 197, 199, 201, 203, 205, 206, 217
Гиппократ (Косский) 198
Гиппоник 88, 197, 202, 203, 423, 454
Главкон 138
Гомер 106, 114, 137–142, 145–148, 152, 195, 198, 203, 204, 233, 243, 266, 360, 369, 372, 420, 435–436, 449, 455, 456, 460
Горгий 88, 156, 263–271, 274–275, 278, 280, 282–286, 314, 320, 329, 334, 339, 341, 346, 347, 350, 373, 377, 378, 381, 385, 413, 415

Дардан (*миф.*) 172
Дедал (*полумиф.*) 141, 156
Деметра (*миф.*) 452
Демодок 105
Демос (сын Пирилампа) 313
Дионис (*миф.*) 297, 454
Дий (*миф.*) 440

Евдик 162
Еврибат 216
Европа (*миф.*) 370

Зевксид 272
Зевксипп 206
Зевс (*миф.*) 85, 95, 107, 112, 119, 129, 139, 141, 144, 156, 158, 161, 162, 175, 179, 197, 199–200, 210, 211, 218, 225, 233, 234, 251, 264, 276, 280, 296, 299, 316, 323, 336, 343, 354, 356, 358, 361, 369, 374, 393, 396, 397, 406, 408, 409, 411, 413, 414, 417, 426, 437, 441, 445, 447–449, 451, 457, 459, 460, 463, 467, 477, 479, 483, 498
Зет (*миф.*) 172, 318, 323, 347

Икк 198
Ион 137, 138–146, 148, 150–152
Ирида (*миф.*) 457
Исмений 407

Каллесхр 203
Калликл 263, 264, 278, 313, 314, 319–323, 325, 327–331, 334, 337, 339–342, 343, 345, 347–351, 353–358, 363, 364, 366, 367, 370, 372–374
Каллий 88, 197, 202, 203, 228, 230, 260, 434
Кебет 122
Кепид 203
Кимон 343, 359, 361, 363
Кинесий 341
Клеобул 236
Клеопатра (жена Пердикки) 297
Клеофант (сын Фемистокла) 411
Клиний 195, 208, 313
Кратил 423, 424, 434, 456, 457, 482, 483, 485, 488–489, 494, 496, 498, 500
Креонт 231
Крисон 228
Критий 203, 229
Критобул 105, 110
Критон 105, 110, 119–121, 123, 124–130, 132, 134
Кронос (*миф.*) 369, 441, 449, 451
Ксантипп 202, 217, 412
Ксанф (*миф.*) 435
Ксанфий 412
Ксеркс 316

Левколофид 203
Леонт 104
Лето́ (*миф.*) 454
Ликон 93, 108

Лисаний 105
Лисимах 372, 411

Махаон (*миф.*) 147
Меламп (*миф.*) 148
Мелесий 412
Мелет 87, 93–98, 101, 103, 107–109
Менон 377–391, 393, 395, 400, 401, 406–410, 413, 415, 417, 419, 420
Метион (*полумиф.*) 141
Метродор 138
Мильтиад 343, 359, 361
Минос (*миф.*) 114, 370, 372
Мирина 435
Миртил 440
Мисон 236
Митек 363
Мусей (*полумиф.*) 114, 204

Навсикид 320
Неоптолем (*миф.*) 162
Нестор (*миф.*) 146–147, 162
Никерат 297
Никий 297
Никострат 105

Одиссей (*миф.*) 114, 143, 372
Океан (*миф.*) 449
Олимп (певец, *полумиф.*) 141
Орфагор 206
Орфей (*полумиф.*) 114, 141, 144, 202, 204, 449

Павсаний 203
Паламед (*миф.*) 114
Паллада (*миф.*) 455
Пан (*миф.*) 457
Панопей (*полумиф.*) 141
Парал (сын Демодока) 105
Парал (сын Перикла) 202, 217, 412
Патрокл (*миф.*) 99, 146, 438
Пелоп (*миф.*) 173, 440
Пердикка 296
Перикл 202, 208, 218, 275, 298, 343, 359–360, 363, 412
Пиндар 316, 321, 385, 392
Пириламп 313, 356
Пифоклид 204
Питтак 155, 232–240
Платон 105, 110
Плутон (*миф.*) 369, 450
Пол 265–266, 282–293, 296, 297, 299–301, 304, 310–315, 320, 329, 339, 350, 352–353, 365, 371, 373
Полигнот 141
Поликлет 198, 217
Посейдон (*миф.*) 450
Приам (*миф.*) 99, 143
Продик 88, 156, 201, 203, 205, 229, 232–235, 254–256, 415, 424
Прометей (*миф.*) 209, 210, 260, 369
Протагор 157, 196–208, 217–235, 241–244, 246–250, 252–256, 258–260, 408, 409, 426–435
Протей (*миф.*) 152

Радамант (*миф.*) 114, 370, 372
Рея (*миф.*) 448

Сарамб 363
Сатир 197
Сисиф (*миф.*) 114, 372
Симмий 122
Симоэнт (*миф.*) 233
Симонид 204, 231–237, 239–241
Скамандрий (*см.* Астианакт, *миф.*) 435, 436
Скеллий 297
Скопас 231
Смикрион 485
Сократ 86–88, 92, 94, 97, 100, 106, 119, 120, 122, 123, 125–134, 137–141, 143–145, 147–152, 155, 157–179, 181, 183–186, 189, 190, 195–200, 206, 207, 211-221, 225, 227–231, 234, 235, 241–245, 246, 248, 252, 254, 256, 257, 259, 260, 263, 265–280, 282–286, 290, 307, 308, 311–314, 317–319, 322, 323, 325–331, 334, 337, 342, 345–347, 352, 353, 356–359,

361, 368, 377–395, 398, 400–402, 405, 406, 408, 409, 412, 413, 415–417, 420, 423, 424, 426, 427, 433–435, 439, 441–444, 447–451, 458, 460, 461, 464, 465, 470, 472–474, 476, 478–481, 482–491, 494, 495, 497–500
Солон 162, 236
Софрониск 181
Стесимброт 138
Стефан 412
Сфинкс (*миф.*) 465

Тантал (*миф.*) 172, 203, 372
Теарион 363
Теламон (*миф.*) 114
Терсит (*миф.*) 372
Тефия (*миф.*) 449
Тиресий (*миф.*) 420
Тинних 143
Тисандр 320
Титий (*миф.*) 372
Триптолем (*миф.*) 114

Уран (*миф.*) 441

Фалес 155, 236
Фамира (*полумиф.*) 141
Фаносфен 151
Фасон 196
Феаг 105
Федр (мирринусиец) 203
Фемистокл 275, 343, 359, 361, 363, 410, 419
Фемий (*полумиф.*) 141
Феогнид 413
Феодор 141
Феодот 105
Феозотид 105
Феоклимен (*миф.*) 148
Ферекрат 216
Феррефатта (*миф.*) 452
Фетида (*миф.*) 99
Фидий 168, 198, 409
Фидострат 162
Фиест (*миф.*) 440
Филлипид 202
Филомел 202
Фринонд 216
Фукидид 412

Хармид 202
Херефонт 89, 263–265, 278, 313
Хилон 236
Хрисипп (*миф.*) 439

Эак (*миф.*) 114, 172, 370, 372
Эантодор 105
Эвдор 412
Эвен 88
Эврипид 142, 317, 318, 327
Эвтидем 427
Эвтифрон 441, 444, 446, 459, 483
Эмпедокл 385
Эпей 141
Эпиген 105
Эпиметей (*миф.*) 209, 210, 260
Эпихарм 347
Эриксимах 203
Эрот (*миф.*) 444
Эсхин 105

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Безобразное 287, 306, 307, 366
— как постыдное 301
— и дурное (плохое) 301
— и прекрасное 125, 162, 166, 168, 176, 223, 280, 286, 302
Безрассудство 222–224, 287
Благо (благое, блага; добро, доброе) 110, 113, 121, 130, 164, 178–180, 190, 225, 226, 231, 233, 247, 255, 270, 278, 280, 287, 302, 306, 312, 334, 335, 336, 339, 348, 355, 356, 366, 371, 389
— определение 250, 251, 295, 373
— стремление к 386
— и зло 100, 113, 226, 290, 291, 334, 387
— и знание 403
— и прекрасное 301, 500
— и приятное 330, 331
— и удовольствие 336, 340, 347, 348, 356
Бог (боги) 89, 90, 92, 93, 96–99, 101, 102, 105, 107, 110, 115, 134, 137, 143, 146, 151, 165, 166, 172, 238, 348, 435, 441
Божественное 142, 143, 145, 210, 234, 419, 420
Быть
— и стать 233, 237, 238

Вдохновение 142
(см. также исступление, одержимость)
Вещь 430
— сущность 478
— и имя 423, 424, 426, 434, 435, 479, 484, 486, 487, 490, 494–498 (см. слово)
Воспитание 129, 159, 160, 208, 236, 404

Гармония (слаженность) 161
— души и тела 344, 347, 348
Гений (гении) 97, 98, 112
Геометрия 161, 206, 268, 288, 349, 384, 401
Государство 129–131, 158, 160, 207, 211, 213, 215, 236, 352

Диалектик
— определение 433
Добродетель 101, 102, 110, 130, 133, 158, 159, 208, 211, 212, 214–216, 233, 243, 259, 260, 327, 364, 374, 377, 383, 386, 391, 420
— определение 388, 403, 405
— воспитание (научение) 212, 213, 223, 224, 259, 260, 410–414
— виды (части) 218–220, 224, 244, 256, 389, 390
— единая (добродетель вообще) 218, 380–382, 390
— и душа 392
— и знание 403, 404, 406
— и порок 427
— и разум 418

Душа 101, 143, 145, 199, 201, 246, 285–287, 306, 307, 309, 311, 319, 327, 340, 346, 348, 353, 354, 362, 368, 370, 372, 373, 392, 445
— гармония (слаженность) 215, 345, 348
— бессмертная 401
— и тело 200, 287, 445, 446

Единое 213, 218
(см. также целое)

Закон (законы) 87, 94, 95, 100, 103, 128–132, 134, 158–160, 211, 215, 230, 302, 315–317, 327, 369
Зло (дурное, плохое) 100, 113, 121, 124, 127, 128, 134, 223, 234, 238, 240, 248, 291, 302, 308, 309, 312, 387, 388, 426
— определение 242, 243, 256, 290, 291, 307, 334, 349
— стремление к 386
— и несчастье 332
— и страдание 336
— и плохое 338
(см. благо)
Знание 146, 147, 201, 239, 247, 248, 254, 259, 273, 274, 298
— истинное и ложное 274
— и искусство 145, 152
— и мнение 416–419
— и мужество 331
— и незнание 500
(см. добродетель)

Идея
— знания 500
— имени 433
— прекрасного 168
(см. также образ)
Имя (слово) 424, 428, 431, 432, 435, 437, 447, 453, 461, 462, 474, 477, 479, 486, 487
— определение 425, 429, 430
— правильность 423, 434, 442, 476, 480, 484, 491
— соответствие природе 429, 434
— истинное и ложное 426
— и вещь 479, 487, 489–491, 494–497
— и звук 432, 433, 437, 438, 439, 479
Искусство 88, 137, 139, 142, 143, 162, 180, 210, 236, 239, 253, 254, 267, 272, 276, 284, 285, 288, 297, 352, 355, 377, 384, 430, 431
— части 287
— в целом (как нечто цельное) 140, 141
— красноречия 266, 271, 274, 275, 277, 279, 281, 290, 354
— рапсода 137, 141, 147–150
— софистов 156, 204, 206, 263, 265
— поэтическое 140
— разделение 268
— и знание 145, 152
Исступление 142
(см. также вдохновение, одержимость)
Истина (истинное) 101, 125, 160, 237, 253, 327, 350, 427
— и ложное 274

Красноречие 85, 218, 267, 276, 277, 280, 311, 312, 314, 350, 354, 361, 365, 373
— определение 268, 271, 272, 274, 283, 284, 286, 288, 289
Красота 195, 301, 335
— от природы 212
— и польза 404

Ложь (ложное) 106, 241, 278
(см. истина)

Мера 237
Мнение 121, 123, 124, 128, 247, 255, 278, 319, 401
(см. знание)

Мудрец (мудрый) 88, 90, 92, 100, 105, 111, 114, 155–157, 163, 164, 196, 197, 205, 206, 208, 213, 219, 229, 234, 240, 349, 352, 419
Мудрость 89, 91, 92, 100, 101, 107, 157, 164, 177, 178, 184, 219, 222, 224, 230, 234, 236, 243, 248, 260, 319, 320, 349, 377, 419
Мужество 107, 219, 243, 246, 258, 312, 326
— как часть добродетели 248, 256 (см. знание)

Наслаждение 287 (см. также удовольствие)
Несправедливость (несправедливое) 112, 124, 127, 128, 212, 219, 274, 280, 299, 301, 302, 311, 314, 315, 322, 345, 350, 353, 364
— определение 303, 307, 308
— как безобразное 299, 307
Нечто 219, 220
Ничто 219

Образ (образец) 344, 431, 432, 442, 495 (см. также идея)
Обычай
— и природа 483
Одержимость 142, 145 (см. также вдохновение, исступление)
Оратор 156, 218, 266, 274–281, 288–290, 292, 310, 343, 345, 355, 361, 365
Опытность 267 (см. также сноровка, навык)

Подражание 477, 478, 486
Познание 175, 219
Польза (полезное) 155, 159, 160, 189, 201, 205, 222, 226, 275, 302, 306, 308–311, 312,313, 404, 408, 415, 417, 418
— определение 177–179, 338
— как прекрасное 176, 302, 306
— части 404
— и благо 295
— и зло 387
Порядок (космос) 349
— души и тела 344, 345, 348 (см. также гармония)
Поэт 137, 139, 142–145, 214, 231, 234, 242
Прекрасное 124, 126, 142, 143, 152, 162–170, 172–176, 181–183, 187–191, 195, 196, 218, 223, 255, 280, 282, 284, 308, 312, 317, 318, 365, 368, 386, 500
— определение 176–180, 258, 302, 305, 306
— как приятное 302, 306
— по природе 326
— само по себе 165, 167, 171 (см. благо, польза, полезное)
Природа 212, 216, 220, 287, 315, 324, 326, 377, 402, 406, 418, 423, 431–437
— соответствие с 428, 429
— и закон 230, 424
— и имя 429, 432–434
— и мастерство 246 (см. обычай)
Причина 287, 467
— создающая 178, 179
— бла́га 178
Приятное 182, 249, 250, 252
— определение 246, 247, 255
— и прекрасное 302, 305, 306

Равенство
— геометрическое 349
Разум (разумное) 121, 323, 324, 325, 336
— и добродетель 405, 418
— и мужество 404
Речь (человеческая)
— истинная и ложная 425
— части 425
Ритм 161, 342
— жизни 215

— и гармония 215

Смерть
— определение 370, 392
Сноровка (навык) 284, 287, 339, 340
Софист (софисты) 88, 157, 198, 200, 201, 202, 204–206, 235, 254, 288, 408–410, 413, 414, 442
— определение 199, 200, 364
Софистика 288, 365
— определение 285
Справедливость (справедливое) 103, 126, 128, 130, 133, 134, 211, 213, 216, 218–221, 225, 243, 259, 273, 275, 281, 282, 293, 295, 306, 309, 314, 321, 322, 345, 348, 349, 364, 374, 380, 381, 389
— определение 322
— как благо 373
— как прекрасное 304, 305
— по природе 326
Сущность 243, 426, 427, 430, 495
— телесная 185
(см. вещь)
Счастливый 309, 311, 327, 349
Счастье 109, 327
— определение 309
— и благо 332

Тело 124, 125, 200, 286, 287, 310, 344, 348, 354, 356, 362, 369, 370, 445–447
(см. душа)

Убеждение 271–273, 280
— виды 274
Удовольствие (удовольствия) 246, 249, 252–254, 278, 302, 308, 340, 341
— зрения и слуха 181, 183, 187, 189
— полезное 189
— прекрасное 182
— плохое и хорошее 339
(см. также наслаждение)
Ум и польза 404, 405

Философия 99, 100, 235, 314, 316–318, 320, 339

Хорошее 124, 126, 223, 232–234, 237, 240, 242, 243, 248, 257, 258, 295, 335–337, 339, 348, 359
(см. также благо)

Цвет 382, 384
— определение 385
Целое 244, 479
(см. также единое)

СОДЕРЖАНИЕ

А. Ф. Лосев. Жизненный и творческий путь Платона 5
Вводные замечания к тому 1 75
АПОЛОГИЯ СОКРАТА (пер. *М. С. Соловьева*) 83
КРИТОН (пер. *М. С. Соловьева*) 117
ИОН (пер. *Я. М. Боровского*) 135
ГИППИЙ БОЛЬШИЙ (пер. *А. В. Болдырева*) 153
ПРОТАГОР (пер. *В. С. Соловьева*) 193
ГОРГИЙ (пер. *С. П. Маркиша*) 261
МЕНОН (пер. *С. А. Ошерова*) 375
КРАТИЛ (пер. *Т. В. Васильевой*) 421
Комментарии 503
Указатель имен 623
Предметный указатель 627